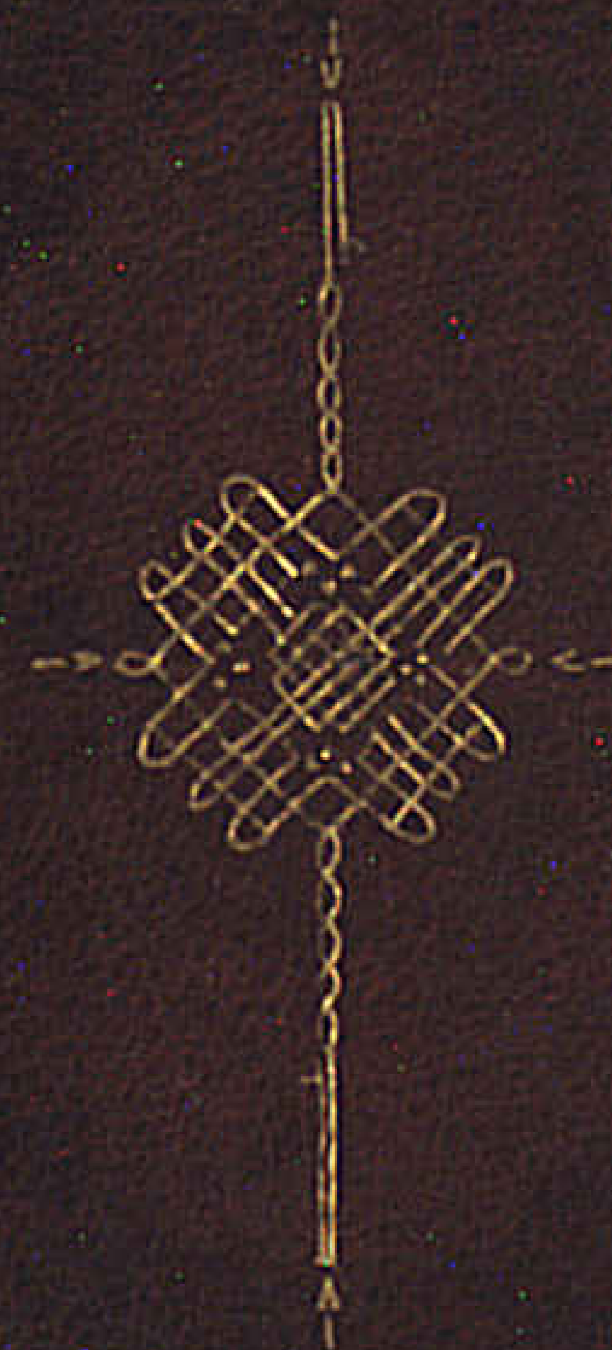
ناكمكيم



تملكه بالاستكتاب العبد الفقير الى ربه السبحاني
مصطفى باشا ضيا عساكر روم ايلي

من كتب الفقير
الحاج حسن



١٢٦

استصحبه العبد الفقير الى الفضل محمود
الشهير بقره چلبي زاده
غفر له

حاشية البيضاوي لعبد الغني زاده بخط
نسخ سطر بر جلد
واحد



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي علم القرآن • خلق الانسان علمه البيان • والهم البينات من الهدى
والفرقان • ولم يكن قبل ذلك شيئا مذكورا • هداه بلوامع انوار التنزيل الى
مخادع اسرار التاويل • والله يقول الحق وهو يهدي السبيل • فطوبى لمن
اهتدى ان سعيه كان مشكورا • والصلوة على النبي العربي الامين • الذي
كان نبيا وآدم بين الماء والطين • ولقد تحدى بالكتاب المعجز فافحم السحرة
المفلقين • حتى عدلوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف وكانوا قوما
بورا • وعلى آله البررة واصحابه الاخيار • وعلى التابعين لهم اولي الايدي
والابصار • وعلى كل من ينتمي اليه بالقرابة الالهية من الاحرار • ما تنعموا في
الروضات الجنانية بالوان النعم الربانية وسقاهم ربهم شرابا طهورا
اما بعد • فيقول الفقير محمد بن عبد الغني عاملهما الله تعالى بفضله السني
ان انفع المطالب الدينية غاية ومالا • وارفع المآرب اليقينية بهجة وكمالا
بل انفس ما يتنافس فيه اهل الوبر والمدر • واجل ما تصرف لاجله جميع القوى والقدر
هو علم التفسير الكشاف عن حقائق التنزيل • والوزان لعيون الاقاويل بكفتي
التحقيق والتاويل • الكامل في ارشاد العباد الى معالم الانوار • والكافل بتيسير
كشف الغواشي عن عيونهم في مدارك الاسرار • من تشبث به فقد استمسك
بالعروة الوثقى • ومن طوى عنه الكشح فقد استحق من الله سحقا • ولعمري انه المرقاة
المنصوبة على اعلى قنن اليقين • والذريعة الموصلة الى الحشر مع النبيين والصديقين
يحتوي على معارف ربانية عيون اصحاب الزيغ عنها راقدة وسنى • وينطوي
على عوارف روحانية افئدة ارباب الخوالج عنها هائمة صرعى • ولقد تصدى اساطين
ائمة العلوم • وانتصب سلاطين اسرة المنطوق والمفهوم • من لدن عهد النبوة

الى هذا الآن • في كل قطر من الاقطار وكل حين من الاحيان • لتدوين ذلك الفن
الناطق باسرار التنزيل • وتبيين مراد الله المودع في كلامه الجليل • واهتموا
بابراز معانيه المكنونة في اراضي الفاظه المقدسة • وتشييد مبانيه التي هي
على تقوى من الله مؤسسة • واماطة لثام الابهام عن وجوه مخدرات عباراته
وافتلاذ اناسي النكات من عيون محكماته ومتشابهاته • فالفوا كتبا جليلة الشؤون
وصنفوا زبرا جليلة المنطوق والمضمون • اصبح كل منها بحرا يقذف باللآلي
وشمسا يتلالا منها انوار المعالي • بل بحرا باقيا على مر الاحقاب • وذكرا ساميا
يتوارثه الاعقاب بعد الاعقاب • وكما ان الكشاف يجري منها مجرى الغرة من الكميت
وقد انحسمت به مواد الاسف بحيث لا تقول ليت • كتابا اعترف بسمو مرتبته
اجلة اعيان الملة • لم ترمثله عيون الكواكب ولم تسمع نظيره اذان الاهلة
تحيرت في جزالة معانيه المهذبة عقول الفحول • وتدهشت في متانة عباراته
المستعذبة اصحاب الرد والقبول • كذلك مختصره المسمى بانوار التنزيل كان مرآة
لمشاهدة وجوه التفسير والتاويل • احتوى على مهمات الكشاف مع زوائد حسان
من ابكار افكار لم يطمثهن انس قبل ولا جان • تفرد بكثرة المعاني مع نهاية الايجاز
بحيث تلوح عليه مخايل السحر ودلايل الاعجاز • صحايفه بحار من الفضة عليها
امواج من المسك • والعجب ان فيها جواهر قدسية قد انتظمت بدون السلك
فيا له من كتاب سارت به الركبان الى جميع الاراضي • ولا غرو فانه التمسك في
اثبات الدعى والزام الخصم كانه حجة القاضي • وطالما رنت اليه احداق نحارير
الحذاق • وامتدت نحوه اعناق مهرة الفضلاء في الافاق • وسعت اصابعهم
في خدمة تحشيته على الرؤوس • حتى علقوا عليه حواشي نفيسة كحلي العروس لكنه لم
يتفق له حاشية تناسبه في التحقيق والتدقيق • وتقاربه في تنزيل كل كلمة على ما
هو بها حقيق • نعم قد كانت بعضها محرزة لتلك الفضيلة • غير انها بقيت بتراء
فلم تحط بما فيه من الفوائد الجزيلة • واني كنت قديما حركت الهمة الى استقصاء فوائده
قلق الرغبة في استيفاء الحظ من موائده • تائقا الى استطلاع طلع حقايقه
توق الصب الى وصال الحبيب • مشوقا الى استكشاف كنه دقايقه • شوق
العليل الى لقاء الطبيب • ولما صرفت اليه شرايف الاحوال الطرا • احطت بالعناية
الالهية بما فيه خبرا • فطفقت ابذل للطالبين • ما استنبطته من مخزونات

فقره • وانثر على الراغبين ما استخرجته من مكنونات درره • واحرر ما الاح
بالبال اثناء ذلك • سالكا في التعبير عنه اقوم المسالك • ولم ابرح متشمرا
عن ساق الجد في التحرير والتدريس • حتى اجتمع من اللوايح المحررة ما تمتلي بها
كراريس • ثم عرضت شطرا من ذلك على الاحباب • فاستحسنوه قايلين ان هذا
لشيء عجاب • والتمسوا مني سعيا جديدا الى الاتمام • واهتموا لذلك بالاقتراح
على غاية الاهتمام • وكنت في ذلك اقدم رجلا واوخر اخرى لان التصنيف في
هذا العصر يعد شيئا نكرا • كيف لا وقد غلب على اغلب اهله الجهل • بحيث لا
يميزون في عالم العلم بين الجبل والسهل • واما علماؤه فلم يتخلصوا عن رذيلة
الحسد • ولذا تريهم في البحث يصرون على العناد واللدد • بل لم يخرج عن ربقة
التقليد اعناقهم • حتى تسرح في حدايق التحقيق احداقهم • الا شرذمة قليلة
من الافراد • عاملهم الله في الدارين بالاسعاد • وكلما كثرت مدافعة الاصحاب
تكرر منهم الالحاح • وتيقنت بالاخرة انه لابد لمرامهم من الانجاح • فشرعت
فيه متوكلا على المعين العلام • متشبثا بذيل سيدنا محمد عليه السلام • مستمدا
من روحانية عرفاء الاسلاف • مستفيدا من مناظرة اذكياء الاخلاف • وشرطت
على نفسي ان اضرب الصفح عن الظواهر • واقتحم المعارك التي تصادمت فيها
كتايب الخواطر • والخص من كلمات القوم ما لابد منه في المواضع المهمة • ليهتدي
بنورها الساري في ظلمات من الحيرة مدلهمة • مقيلا لعثرات يمكن اقالتها جذبا
بضبع القاصرين • مزيلا لشبهات تهم اذالتها شدا لعضد الناظرين • مع تحقيق
لمواضع من الكشاف زلت فيها اقدام الافهام • وتنوير لمواقع من شروحه تراكمت
عليها ظلمات الاوهام • مفرغا جميع ذلك في قالب الاقتصاد • معرضا عن الاملال
للمستفيد والاخلال بالمستفاد • بعبارات سرية ترتاح اليها النفوس واشارات
عبقرية تجلى للطالب كالعروس • وان قرع فيه سمعك • ما لم يوافق طبعك
فاياك ان تتلقاه بالانكار • وعليك بالتامل فيه والاستبصار • لعلك تونس من
شجرة عبارته جذوة نار • وعساك تشيم من سحابة اشارته وميضا يكاد يخطف
بالابصار • ولله الحمد على ما اولاني بلطفه الجسيم • من عوارف معارفه المخزونة في
كتابه الكريم • ثم انه لم يتيسر لي هذا الخطب الخطير • الا بيمن دولة من استأثره بالفضل
الغزير • ذلك السلطان الذي اطن مسمع العالم بصيت اجلاله • وانام الانام

نقل

في ظل عدله تحت سرادقات افضاله • الطالع في سماء الغزو من سيفه اللامع سراجا
وهاجا • والمنزل لاعراق العدو من معصرات نباله ماء من النصال ثجاجا • ناشر
الوية الولاية في الافاق • مالك سرير الخلافة بالارث والاستحقاق • كاسر
الاكاسرة وقهرمان القروم • مولى ملوك العرب والعجم والروم • مجري احكام الشريعة
في البلاد • ظل الله الظليل على مفارق العباد • ذي المغازي التي تتلى اياتها البينات
في المشاهد • وتروى احاديثها الصحيحة عن مقاتل ومجاهد • ما حليت الخناصر
بالخواتم الا لانها تنعقد عليه • ولا زينت الاحداق بكحل الجواهر الا لانها ترنو اليه
بل ما اصفرت وجنة القمر اذا اتسق • الا خشية من لمعان سيفه المطلق • ولا اجري
الفلك من عين شمسه دمع الشفق • الا رهبة من احمرار سنانه بدم العدو الازرق
مرغم انوف الفراعنة معفر تيجان الجبابرة • مجدد الدين المبين في راس المائة العاشرة
الامام المعتصم بالعصمة الربانية • والخليفة المقتدر بالقدرة السبحانية • خادم
الحرمين الشريفين وحارسهما عن شوايب الشين • السلطان ابن السلطان • مفخر
سلاطين ال عثمان • السلطان احمد خان ابن السلطان محمد خان • خلد الله تعالى
سلطنته الى انتهاء الزمان • فهو الذي اخذت باسقات الكمالات بماء لطفه في
النماء • حتى صارت كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء • تفضل على اهل
العلم ببدايع الالطاف • ولم يقنع بتضعيف صلاتهم بل زاد فيها الاضعاف
وقد شملني انعامه مع ما بي من الحقارة • ثم اشار الى تتميم الحواشي ونعمت الاشارة
فلبيت دعوته الشريفة بلسان الابتهال • وتلقيت امره الاعلى بالمبادرة الى الامتثال
وها انا اشرع في ذلك بعزم جديد • اذ كشف عني غطاء الغم فبصري اليوم حديد
ولما كان هذا التاليف الجزيل حواشي انوار التنزيل واسرار التاويل • نويت ان
اسميه بعد اتمامه • بتوفيق الله سبحانه وانعامه • عالم الانوار وعلم الاسرار وارجو
من الملك العلام • ان يمن على هذا العبد العاجز بتيسير الاتمام • وما توفيقي الا بالله
انه قريب مجيب • وهو حسبي ونعم الوكيل عليه توكلت واليه انيب • قوله
سورة فاتحة الكتاب لنا في هذا المقام ثلثة مباحث البحث الاول في تصحيح
الفاتحة اطبق المحققون على ان فاتحة الشيء اوله وهي اما مصدر او صفة قال
صاحب الكشف مصدر كالعافية نقلت الى اوله لما يفتتح به من باب اطلاق المصدر
على المفعول لانه اول المفتوح من الشيء وفي الحواشي الشريفة فاتحة الشيء اوله

اسم الكتاب

سعدي

فقيل الفاتحة في الاصل مصدر كالكاذبة بمعنى الكذب ثم اطلقت على اول الشئ
تسمية للمفعول بالمصدر لان الفتح يتعلق به اولا وبتوسطه يتعلق بالمجموع فهو
المفتوح الاول وقيل لعل مراده بالقائل صاحب الكشف الا انه تصرف في كلامه
بتبدل التشبيه بالعافية الى التشبيه بالكاذبة دفعا لاختصار مجئ هذه الصيغة
في المزيدات ولم يقل على ما يفتتح به اشارة الى استدراك قوله ما يفتتح به وقال
الاستاذ الوالد رحمه الله تعالى دعوى الاستدراك مستدركة وذلك لان الضمير
المجرور في به راجع الى الاول فيكون المعنى الى اول الشئ الذي يفتتح بذلك
الاول اي بتوسط اوله في عروض الفتح لمجموعه كالطوامير مثلا وهذا معنى
لا سبيل الى رده والمراد تصحيح النقل في الاصل والا فقد عمم بعده لاول كل شئ
فيه تدريج بوجه من الوجوه سواء فتح باوله اولا كالاوراق المجلدة على ما صرحوا
به ثم ان القائل فرق بين الكلامين بان حاصل العبارة الشريفة هو ان الجزء
الاول لكونه واسطة في عروض الفتح للكل مبداء له فيكون اولى بهذا الاسم
من الكل واما عبارة الكشف فلم يتعرض فيها لتوسط الجزء الاول في تعلق الفتح
بالمجموع وعلل بانه اول المفتوح من الشئ فاستحق الاسم اولا ولم يتم به غرض
تميزا ثم حكم على ادقية الاول لدلالته على الاولوية بالاسم مع تحقق شريكه في
المعنى حين التسمية بخلاف الثاني وفيه نظر فانه اذا كان معنى التوسط مفيدا
للاولوية بالاسم فهو معتبر في عبارة الكشف ايضا لما عرفته من دلالة قوله
ما يفتتح به على ذلك وانما لم يصرح به تعويلا على ظهور المراد كما هو مقتضى ايجازه
واما قوله لانه اول المفتوح من الشئ فليس محمولا على ما زعمه القائل من تعليل
التسمية بل هو تعليل المجرد كونها بمعنى المفعول وانما علله به لكونه محل الاهتمام
فانه لما قال نقلت الى اول ما يفتتح به اوهم ان يكون ذلك من باب اطلاق
المصدر بمعنى الفاعل على السبب الباعث لظهور الباء في السببية فدفع ذلك
بقوله من باب اطلاق المصدر على المفعول معللا بانه اول المفتوح من الشئ واذا
تحققت هذا عرفت ان مآل الكلامين متحد في الحقيقة غير ان العبارة الشريفة
تتضمن نوع بسط لزيادة الكشف فلا تغاير بينهما قطعا انتهى فان قلت
سلمنا صحة التطبيق بين الكلامين لكن لا يرد شئ على القائل المزبور فانه يجوز هنا
التطبيق حيث صرح بان ما ذكره ظاهرها في الكشف الا ان يأول بما ارتضاه المرتضى

ملا خسرو

كمال پاشازاده

الشريف قلت مراد الاستاذ هو ان التطبيق حاصل بدون الحاجة الى التاويل
وتوهم الحاجة مبني على ما زعم من استدراك قوله ما يفتتح به فانه لما لم يتنبه
لمعناه زعم ان عبارة الكشف ساكتة عن توسط الاول في العروض فقال ما قال
وماذا بعد الحق الا الضلال وفي بعض الحواشي رد هذا الوجه بان فاعلة في
المصادر قليلة وان تسمية المفعول بالمصدر خلاف الظاهر فالاحسن انها
صفة وقيل اخطأ في كل من مقامي كلامه اما في الاول فلانه جعل قلة فاعلة
في المصادر علة للرد وهي لا تصلح علة له كيف وقد جوز العلامة في تفسير
قوله تعالى من الصواعق ان تكون الصاعقة مصدرا كالكاذبة وقال
في سورة المؤمن الخائنة صفة للنظرة او مصدر بمعنى الخيانة كالعافية واما في
الثاني فلان تسمية المفعول بالمصدر شايعة في كلام الفصحاء واقعة في التنزيل
فلا وجه لعده من اسباب الرد اقول ليس مراده من الرد تزييف هذا الوجه
بالكلية بل اثبات مرجوحيته بالنسبة الى الوجه الثاني وهو كونها صفة كما ينادي
عليه عبارة الاحسن باعلى صوت يعني ان هذا الوجه حسن لكن لا ينبغي اختياره
عند وجود الاحسن فليس المدعى اثبات القبح حتى يدفع بوقوع كل واحد
منهما في القرآن وكلام الفصحاء واما ادعاء ان وقوع امر في القران يقتضي الاحسنية
البتة فدونه خرط القتاد نعم لا وجه للشق الثاني من كلام الراد اذ كما ان تسمية
المفعول بالمصدر خلاف الظاهر كذلك اطلاق اسم الفاعل على جزء من المفعول
خلاف الظاهر وان اغتفر الثاني بالعلية المجازية فكذا الاول ايضا فلم يثبت
المرجوحية الاضافية بهذا الشق الا ان يتدارك ذلك بان علة المرجوحية
اجتماع الامرين وذلك مفقود في الوجه الثاني ثم ان المعترض سلم في كلامه
هنا قلة فاعلة في المصادر ولم يسلمها في تفسيره وفيما علقه على المفتاح
متمسكا بما ذكره العلامة في سورة الاحزاب من ان فاعلة في المصادر غير عزيزة
فاخذ يعترض على القائلين بقلتها ولا يخفى ان قول العلامة هنا يخالف بظاهره
ما اجمع عليه الجمهور وما فعله نفسه في المفصل من ايراد مجيئها بعد التقليلية

ملا خسرو

فالتحقيق انه لم يرد بالعزة القلة بل اراد بها الشذوذ فالمراد انه غير واصل الى حد
الشذوذ لانه غير قليل كما صرح به بعض المحققة من المتاخرين هذا واما اذا كانت
الفاتحة صفة فناؤها للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في النطيحة ويجوز

كونها لتأنيث الموصوف في الاصل لكن لا لان موصوفها السورة لعدم اختصاصه
بها في الاصل بل لان موصوفها القطعة فتطرد في جميع المواد وانت خبير بانه
مما لا يعول عليه لكن لا لان موصوف الفاتحة يجب ان يصدق على ما هو جزء الشئ
فالا يعتبر جزئيته من الشئ كالقطعة مثلا لا يناسب ان يجعل موصوفا لها كما
قيل لان ائمة اللغة فسروا القطعة بالطائفة من الشئ فقولهم من الشئ صريح في
اعتبار معنى الجزئية في مفهومها ويشهد به العرف مثلا اذا قيل قطعة الكشاف
يفهم منها كون مدلولها جزءا منه بل لان القطعة انما تطلق على الجزء الذي انقطع
عن سائر الاجزاء مثلا لا يطلق قطعة الكشاف على بعضه الذي في ضمن الكل بل
تطلق على بعضه الذي افرز عن سائر اجزائه ولا يخفى ان المراد من الجزء الاول ما يعتبر
اتصاله بسائر الاجزاء والا لم يمكن توسطه في عروض الفتح للكل فلا يصح التعبير عنه
بالقطعة على ان الفاتحة غير مختصة في الاصل بشئ يكون اعتبار التانيث فيه
اولى من اعتبار التذكير ولا يكفي في ذلك جواز التعبير عنه بالقطعة ونحوها فان ذلك
التعبير ليس اولى من التعبير بالبعض ونحوه فان قلت الاصل في التاء هو التانيث
ولما كان اعتبار الاصل اولى كان التعبير عن موصوف الفاتحة بالقطعة ونحوها
اولى قلت لا شك ان المعتبر هٰهنا هو النظر الى حال الموصوف مع قطع النظر عن
تانيث الصفة والا لما امكن القول بكون التاء لغير تانيث الموصوف كالنقل مثلا
اذ لا شئ من مواده الا ويمكن ان يعبر عن الموصوف فيه بمؤنث اعتبارا بتانيث
الصفة واما كون التاء هٰهنا للمبالغة كما في علامة فمرجوح لندرتها في غير صيغتها
وما قيل من ان العلامة اختاره في الصاعقة حيث قال والتاء للمبالغة كما في
الرواية ولو كان مرجوحا لما بنى الوجه الراجح في معنى الصاعقة عليه غير مسلم اذ
الراجح عنده كون الصاعقة في الاصل صفة لقصفة الرعد على ان التاء لتأنيث
الموصوف حيث صرح اولا بانها قصفة الرعد ثم صرح بكونها في الاصل صفة
لها ثم ذكر وجهين احدهما كونها في الاصل صفة للرعد على ان التاء للمبالغة والاخر
كونها فيه مصدرا كالكاذبة فتحصل من هذا انه انما قدم الوجه الاول لان الانسب
بكونها اسما للقصفة كونها في الاصل صفة لها دون كونها صفة لشئ آخر هو الرعد
فيثبت رجحانه على الوجه الثاني وهو المطلوب واما رجحانه على الثالث فاظهر
من ان يخفى وقد اختلفوا في وجه اطلاق الفاتحة على الاول على كونها صفة

خطيب زاده

كمال باشا زاده

فذهب

فذهب السيد السند الى ان مداره على تشبيه الاول بالباعث اذ بتوسطه
يتعلق الفتح بالمجموع واعترض بانه لا حاجة الى ذلك لان اطلاق الفاعل على الآلة
كالقاطع على السكين شايع بل هو اكثر من اطلاقه على الباعث واجيب تارة بعدم
تسليم الاكثرية شيوعا واخرى بان هٰهنا شيئين كون الفتح المتعلق باول الشئ
واسطة لفتح المجموع وانحصار سبب فتح المجموع في تعلق الفتح بالاول وذلك
الانحصار انما يقصد في التشبيه بالباعث دون التشبيه بالآلة ومنهم من اعترض
ايضا بان الاسناد الى الباعث مجازي تشبيها لملابسته له بملابسته بالفاعل فكان
الاصوب تشبيهه بالفاعل فان توسطه في تعلق الفتح بالمجموع يصلح وجها
للتشبيه بالفاعل ايضا وفيه قصر المسافة واجاب بان تشبيهه بالباعث لمعنى
دقيق فان وجه الشبه يتضمن اجتماع جهتي العلية والمعلولية في المشبه
لظهور ان تعلق الفتح بالمجموع بواسطة كونه مفتوحا ليس الا وانت خبير بان
مدار الجواب على كون الباعث بمعنى العلة الغائية التي يجتمع فيها العلية والمعلولية
فانه يطلق عليها كما يطلق على الحامل المتقدم ثم ان هذا المعترض ذكر الاخير من جوابي
الاعتراض الاول وادعى انه بمعزل عن دفع ما ذكره من اصوبية تبديل الباعث بالفاعل
فان الانحصار المذكور يكون وجها للتشبيه بالفاعل ايضا وانت خبير بان ذلك
المجيب انما اجاب به عن الاعتراض باصوبية تبديل الباعث بالآلة دون الاعتراض
باصوبية تبديله بالفاعل حتى يرد ما ذكره ولا يحتمل ان يكون مراده مجرد بيان الواقع
دون الرد على المجيب فانه ذكر هذا الكلام بمعية كلام آخر صريح في الرد وهو قوله
مع ان الباعث يجوز تعدده كالآلة الا ترى الى بواعث الذكر والحذف وامثالهما
ولك ان تدفعه ايضا بان مراد المجيب بانحصار علية فتح المجموع في كون الاول
مفتوحا انه يجتمع فيه جهتا العلية والمعلولية اي الفاتحية والمفتوحية وهذا
الانحصار المقتضي لاجتماع الجهتين انما يقصد في التشبيه بالباعث اي العلة
الغائية وهذا عين ما عنونه المعترض بالمعنى الدقيق ولقد اصاب في تصوره لكنه
غفل عن حمل كلام المجيب عليه قال صاحب الارشاد الفاتحة في الاصل اول
ما من شانه ان يفتح كالكتاب والثوب اطلقت عليه لكونه واسطة في فتح الكل ثم اطلقت
على اول كل شئ فيه تدريج بوجه من الوجوه كالكلام التدريجي حصولا والسطور والاوراق
التدريجية قراءة وعدا والتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية او هي مصدر بمعنى الفتح

خطيب زاده

سعدي

ابو السعود

اطلقت عليه تسمية للمفعول باسم المصدر اشعارا باصالته كان نفس الفتح
فان تعلقه بالذات وبالباقي بواسطته لكن لا على معنى انه واسطة في تعلقه
بالباقي ثانيا حتى يرد انه لا يتسنى في الخاتمة لما ان ختم الشئ عبارة عن بلوغ آخره
وذلك انما يتحقق بعد انقطاع الملابسة عن اجزائه الاول بل المعنى ان الفتح
المتعلق بالاول فتح له اولا وبالذات وهو بعينه فتح للمجموع بواسطته لكونه
جزءا منه وكذا الكلام في الخاتمة فان بلوغ آخر الشئ يعرض للآخر اولا وبالذات
وللكل بواسطته على الوجه الذي تحققته وقال الاستاذ الوالد رحمه الله
تعالى فيه نظر ولا ريب في ان المجموع يتصف بالمختومية فلا بد ان يعرض الختم
لكل جزء منه وظاهر ان المجموع لا يتصف به الا بعد عروضه للجزء الاخير فثبت
انه لا انقطاع بين الجزء الاخير وبين ساير الاجزاء بل الختم يعرض له فيه ويسرى منه
الى غيرها نعم ملابسة القارى بالجزء الاخير لا تتحقق الا بعد انقطاعها عما
قبله الا ان هذا المعنى صفة القارى والكلام في الختم الذي هو صفة المختوم
انتهى فان قلت الختم نسبة بين الخاتم والمختوم فتصوره مع قطع النظر عن الخاتم
مما لا صحة له قلت مراد الاستاذ هو ان ههنا امرين احدهما المعنى المصدرى
للختم وهو التأثير القايم بالخاتم والثاني الحاصل بمصدر الختم وهو الاثر القايم
بالمختوم ولا شك ان الاول لا يمكن تصوره بدون الخاتم لكن الثاني بخلافه فانه
قايم بالمختوم باق معه فيجوز ان يقطع فيه النظر عن الخاتم عقيب حصوله المبحث
الثاني في تحقيق الاضافة قال صاحب الكشف بمعنى من لان اول الشئ بعضه
وقال السيد السند رد عليه بان البعض قد يطلق على ما هو فرد من الشئ كما
يقال زيد بعض الانسان وعلى ما هو جزء منه كما يقال اليد بعض زيد واضافة الاول
الى الشئ بمعنى من دون الثاني ومن ثم اشترط في الاضافة بمعنى من كون المضاف اليه
جنسا للمضاف صادقا عليه وجعل من بيانية كخاتم فضة فان قلت لعله يجعل
الكتاب بمعنى القدر المشترك الصادق على سورة الحمد وغيرها اى فاتحة هي الكتاب
قلت يأباه ان كونها فاتحة اولا انما هو بالقياس الى المجموع المنزل لا القدر المشترك
وقيل لعل مراده انه قد تقرر ان معنى اضافة المشتق وما بمعناه اختصاص المضاف
بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف فحينئذ معنى فاتحة الكتاب ما يختص بالكتاب
باعتبار كونه فاتحا له فلا يجعل اضافتها الى الكتاب بمعنى القدر المشترك اضافة بيانية

المبحث الثاني في تحقيق الاضافة

سعدي

ولا لامية اما عدم جواز كونها بيانية فلما عرفت من معنى اضافة المشتق وما بمعناه
واما عدم جواز كونها لامية فلانها فاتحة المجموع لا القدر المشترك فحاصل الجواب
سد باب الاضافة الى القدر المشترك فضلا عن ان يكون بمعنى من بما لغت في الجواب
بالزيادة على قدر الكفاية فلا يرد ان المفهوم من كلامه هو انه لو امكننا توليتها بالقياس س
الى القدر المشترك لصحت اضافتها اليه بمعنى من واستقام الكلام مع انه بين البطلان
لظهور ان اضافتها ح تكون للاختصاص لا للبيان اقول فيه بحث لان مدار
الجواب ليس على اعتبار منهم المضاف المشتق او المعنى الاشتقاقي الوصفي الذي هو
الفاعلية للفتح كما زعم بل على اعتبار المعنى الاسمي الذي نقل اللفظ عن المعنى الاشتقاقي
الوصفي اليه وهو الجزء الاول الا يرى انه عطف قوله واولا على قوله فاتحة عطفا
تفسيريا لها حاصله ان معناها المنقول اليه شئ لا يمكن اضافته الى القدر المشترك
اذ لا تتحقق الاولية بالنسبة اليه نعم لا يمنع النقل الى المعنى الثاني اعتبار الاول
ايضا في بعض الاحيان لكن لا يستلزم اعتباره البتة فههنا لم يعتبر ذلك ولم يبن
الجواب عليه يرشدك اليه ما قلنا انك اذا فرضت لفظا جامدا في مقام الفاتحة
كالصدر مثلا اجريت هذا المعنى فيه ايضا بان كونه اولا انما هو بالنسبة الى المجموع
دون القدر المشترك فظهر انه لا فرق بين المشتق والجامد في جريان هذا المعنى
واذا تقرر هذا فلا يرد الاعتراض المبنى على الضابطة المعتبرة في اضافة
المشتق ولا يحتاج الى المعذرة بان المراد سد باب الاضافة فضلا عن ان يكون
بمعنى من هذا ثم ان السيد السند اورد سوالا وجوابا اخرين حيث قال
فان قلت جوز العلامة في سورة لقمان الاضافة بمعنى من التبعيضية وجعلها
قسيمة للاضافة بمعنى من البيانية حيث قال معنى اضافة اللهو الى الحديث التبيين
وهي الاضافة بمعنى من كقولك باب ساج والمعنى من يشترى اللهو من الحديث لان اللهو
يكون من الحديث وغيره فبين بالحديث والمراد بالحديث الحديث المنكر كما جاء في
الحديث الحديث في المسجد يأكل الحسنات ويجوز ان تكون الاضافة بمعنى من
التبعيضية كانه قيل ومن الناس من يشترى بعض الحديث الذي هو اللهو منه فنقول
على التقدير الثاني فان اريد بالحديث مطلقه كان جنسا للهو صادقا عليه كما ان الحديث
المنكر يصدق عليه وكانت الاضافة بيانية كما في باب ساج فلم يجز جعلها مقابلة لها
وان اريد بالحديث العموم والاستغراق كان لهو الحديث جزءا منه فقد ثبت اضافة

الجزء الى كله بمعنى من التبعيضية وان كانت غير مشهورة قلت الظاهر انه اراد مطلق
الحديث لكن دقق النظر في اضافة الشئ الى ما هو صادق عليه فما كان فيه المضاف
اليه يحسن جعله بيانا وتمييزا للمضاف كالساج للباب والحديث المنكر للهو جعلها
بيانية وما لم يحسن ذلك فيه كالحديث المطلق للهو جعلها تبعيضية ميلا الى جانب
المعنى انتهى وقيل هذه العبارة تحتمل معنيين احدهما انه لما كان الحديث المطلق متحدا
مع جميع افراده ولهذا لم يحسن جعله بيانا للهو حيث كان فيه ايهام كون احاديث
الاخبار لهوا جعل العلامة تلك الاضافة تبعيضية ميلا الى جانب المعنى الذى هو
اتحاد الحديث بجميع افراده فان اللهو من الحديث جزء من ذلك الجميع فاطلق الاضافة
بمعنى من التبعيضية واراد الاضافة البيانية مجازا بعلاقة اللزوم وثانيهما ان
الحديث وان كان بيانا للهو بجهة خصوصه الا انه اعم من وجه فللهو جهة خصوص
ايضا ومن هذه الجهة هو بعض من الحديث اى فرد اضافى له فبالنظر الى هذا المعنى
اطلق عليها التبعيضية فيكون اطلق على من البيانية التبعيضية بملاحظة كون المبين
بعض المبين اى من جزئياته اقول المراد هو الاحتمال الثانى ولا مساغ للاحتمال
الاول قطعا لان المقدمة القائلة لما كان الحديث المطلق متحدا مع جميع افراده ممنوعة
لان اعتبار الاطلاق ينافى اعتبار ذلك الاتحاد لكونه تقييدا وهو ظاهر لان مقتضى
الاطلاق ان يصدق اللفظ على بعض الافراد واذا قيد به لم يصح الصدق عليه على انه
عين ما لم يرتض به المرتضى الشريف من احتمال الاستغراق ولو فى المرتبة الثانية فيلزمه
اثبات تبعيضية غير البيانية ويحتاج فى دفعه الى اعتبار التجوز وان جاز ذلك
فى هذه الصورة فلم لا يجوز فى صورة ان يراد الاستغراق داسا مع ان فيها قصر المسافة
وترجيح المرجوح مما لا وجه له ويشهد بتعين الاحتمال الثانى ما نقل عن السيد من قوله
بقى ههنا شئ وهو ان المتبادر من كلمة من هو التبعيض بمعنى الجزئية لا بمعنى الجزئى يعنى ان
الاحتمال الثانى متعين لكن بقيت فيه هذه الركاكة والعجب من القائل المذكور انه ذكر
المنقول واورد عليه بحثا مبنيا على ما جوزه من اول الاحتمالين وهو انه اذا كان التبعيض
بملاحظة ما ذكر من كون افراد المبين جزءا من افراد المبين تكون كلمة من على معناها المتبادر
وقد عرفت ان مبناه فاسد فما ظنك بما يبتنى عليه ثم ان ذلك الفهامة انما اختار
احتمال الاطلاق دون احتمال الاستغراق لبعده عن السداد بمراحل لان قرينة الاستغراق
غير ظاهرة والا لم يحمل على الجنس اولا اذ لا يحمل عليه اذا ظهرت قرينة الاستغراق كما صرحوا

به وايضا الاستغراق عبارة عن اعتبار الجنس فى ضمن جميع الافراد فاللفظ كلى
حقيقة واما كونه كلا بان تكون الجزئيات اجزاء له فمبنى على الاعتبار البحث
ولا يخفى ضعفه وايضا فيه مخالفة لما اتفق عليه الجمهور فى تقسيم الاضافة
بلا داعية والعجب من بعض الفضلاء انه بعد ما اطلع على التحقيق الشريف اختار الوجه
المردود وهو ان يكون اللهو جزءا من الحديث ويكون مراد العلامة اثبات تبعيضية
غير البيانية ثم حمل كلام الكشف ايضا على ذلك زاعما ان كلام العلامة يسند له ولم
يدر ان صاحب الكشف صرح فى سورة لقمن بان مراد العلامة من التبعيضية هنا
هى البيانية فبنى كلامه هنا على كون مراد العلامة تبعيضية غير البيانية بناء للكلام
على ما لا يرتضيه صاحبه وليت شعرى لم اختار الوجه المردود بعد الاطلاع على مردوديته
فكانه لم ينتبه لما ذكرنا فى تعليلها من الوجوه ثم انه اعترض على السيد بانه اذا اريد
بالحديث الجنس لا وجه لجعل اللهو بعضه اذ هو باطل بل هو بعض من افراد ذلك الجنس
فان البعض بمعنى الجزئى غير وارد بل هو بمعنى الجزء قطعا واذا قيل زيد بعض الانسان
ففيه تقدير اى بعض افراد الانسان فالظاهر من كلام العلامة انه جعل اضافة الكل
الى الجزء تبعيضية وان كان مخالفا للمشهور وايضا انه انما ارجع التبعيضية الى
البيانية هربا عن مخالفة المشهور مع ان جعل اضافة الجزئى الى الكلى تبعيضية بخلاف
المشهور ايضا فيلزم الوقوع فيما هرب عنه اقول كلاهما فى حيز المنع اما الاول
فلان البعض بمعنى الجزئى وارد مثل زيد بعض الانسان على ما اعترف به والتقدير
غير مسلم وتحقيقه ان الجزئى عبارة عن الحصة النوعية مع التشخص ولا شك ان
الحصة بعض من الهيئة النوعية فيصح اطلاق البعض على الجزئى باعتبار اشتماله
على الحصة واما الثانى فلانه لم يفرق بين المخالفتين فان المخالفة التى هرب عنها
هى المخالفة لاجماع النحاة باختراع قسم رابع للاضافة واما المخالفة التى وقع فيها
فهى المخالفة فى مجرد الاصطلاح باطلاق لفظ التبعيضية على البيانية ولا مشاحة
فى الاصطلاح ومن الغافلين عن المراد الشريفى من قال تحمل اللام فى الحديث على تقدير
ارادة الاعم على الاستغراق فيكون اللهو جزءا منه الحديث الا انه بعيد جدا وجعل
الاضافة بمعنى من التبعيضية ميل الى جانب المعنى لا قول بان من التبعيضية مقدرة كاللام
لكنه انما يتم على تقدير كون المضاف جزءا من المضاف اليه لا على تقدير كونه جزئيا له ووجه
الغفلة ان حمل اللام على تقدير ارادة الاعم على الاستغراق غير متعين بل الظاهر حملها

على الجنس كما صرح به السيد السند ولا يخفى ان قوله فيكون اللهو الح مبنى على التمكن
ان يكون جميع الجزئيات كلا اعتباريا كما عرفت وحينئذ يكون استدراكه لما
تقرر كون المضاف جزأ من المضاف اليه ولو اعتبارا واما ما قيل من ان مقتضى ما ذكره
العلامة في تفسير بهيمة الانعام ان المضاف اليه في الاضافة بمعنى من لا يلزم ان يكون
جنس المضاف بل قد يكون الامر بالعكس وهذا خلاف المشهور فيجوز ان يكون ما ذكره
صاحب الكشف مختار العلامة فلا وجه للرد عليه بناء على ما اشتهر اذ لا احتمال لكون
ما ذكره مختار العلامة فان مختاره كون المضاف اليه صادقا على المضاف بان يكون
جنسا له او بالعكس ومقتضى كلام الكشف تجويز ان لا يصدق المضاف اليه المضاف
قطعا ويقرب من هذا ما قيل من ان ما ذكره العلامة في لهو الحديث من انه مأول ببعض الحديث
الذى هو اللهو منه غير مشهور فلو جاز ذلك التاويل هناك امكن فيما نحن فيه ايضا
من غير تفرقة بان يكون تقدير الاضافة ببعض الكتاب الذى هو الفاتحة فلا وجه لرد كون
الاضافة بمعنى من التبعيضية ههنا لامتناع الحمل وقوله هناك لامكانه ولا يرد عليه ما
يرد على السابق لكنه ساقط ايضا من جهة ان ذلك التاويل يقتضى ان لا يفيد العبارة
كون الفاتحة اول لمجموع الكتاب ويحتاج في ذلك الى القرينة ولا يخفى بعده واعلم
ان كلام الكشف مضطرب جدا الا ان يأول بما اشار اليه بعض الاجلة من ان مراده ان
معنى اضافة الجزء الى الكل في المال الى من التبعيضية لا ان المقدر ذلك بل اللام وما
اورد عليه من ان صاحب الكشف ارجع امثال هذه الاضافة في سورة لقمان الى الاضافة
البيانية فما ذكره القائل صلح من غير تراضى الخصمين فمدفوع لانا لا نسلم كون تلك الاضافة
من امثال هذه الاضافة فانها الاضافة التى في لهو الحديث وهى اضافة الجزئى الى الكلى
واما هذه الاضافة فهى اضافة الجزء الى الكل وبينهما بون فلا يلزم من ارجاع احديهما الى
البيانية ارجاع الاخرى اليها ايضا ثم ان الصواب ان يفصل ههنا فحيث اعتبرت
بعضية الجزئى المضاف الى الكلى كما فعله صاحب الكشاف فالوجه ان ترجع الاضافة
الى البيانية لما اشتهر عند النحاة من كون الاضافة بينهما بيانية وحيث اعتبرت بعضية
الجزء المضاف الى الكل كما فعله صاحب الكشف فالوجه ارجاعها الى اللامية لما اشتهر
عندهم من كون الاضافة بينهما لامية وتحقيق ذلك انه كما دقق صاحب الكشاف
النظر فيما كان فيه المضاف اليه صادقا على المضاف فما احسن فيه جعله بيانا للمضاف
جعل اضافته بيانية وما لم يحسن فيه ذلك جعل اضافته تبعيضية كذلك دقق

كمال پاشازاده

ابن مجيد

شيخ الاسلام

سعدى

صاحب

صاحب الكشف النظر في الاضافة الاختصاصية فما حسن فيه اعتبار الاختصاص
لظهوره جعل اضافته لامية وذلك اذا كان المضاف مباينا للمضاف اليه اذ لا يتبادر
من انضمام احدهما الى الاخر الا الاختصاص وما لم يحسن فيه اعتبار الاختصاص لغلبة
معنى اخر عليه في الظهور لم يجعل اضافته لامية وذلك اذا كان المضاف جزأ
من المضاف اليه اذ يغلب على معنى الاختصاص هناك معنى التبعيض فانك لا تلاحظ
اختصاص الجزء بالكل الا بعد ملاحظة كونه بعضا منه ولذا جعل اضافته تبعيضية
واما ما قيل من ان كون المضاف بعض المضاف اليه لا يقتضى كون الاضافة بمعنى من
التبعيضية سواء كان المراد بالبعض الجزء او الجزئى اذ ربما يعتبر اختصاص الجزء بالكل
او الجزئى بالكلى فتكون الاضافة لامية مثال الاول بعض القوم سلطانهم ومثال
الثانى زيد متناول الاثنان ومشموله فان المراد باضافة السلطان الى الضمير القوم
اختصاص سلطانية البعض بالقوم فلا تكون الا بمعنى اللام وكذا الثانى فمدفوع
بان اضافة السلطان في المثال الاول انما كانت للاختصاص لان بعضية المضاف
كانت مصرحا بها في عنوان الكلام فلو حمل الاضافة عليها لزم التكرار فتعين الاختصاص
وما ذكرناه من غلبة معنى التبعيض في اضافة الجزء الى الكل مشروط بعدم المانع والمانع
ههنا ظاهر واما اضافة المتناول والمشمول في المثال الثانى فخارجة عن البحث لانها
اضافة لفظية والكلام في المعنوية وبعد اللتيا والتى فقد اندفع الاعتراض عن كلام
الكشف لكن بقى في كلام الكشاف ما قيل من ان الصواب في الاضافة التبعيضية التى
ذكرها العلامة هو الارجاع الى اللامية دون البيانية كما زعمه الشراح بناء على شهرة
انحصار تقسيم الاضافة بمعنى من في اللامية وتعويلا على دلالة حصر الاضافة بمعنى من
في البيانية قبيل هذا الكلام واقول انما اختار الشراح ارجاعها الى البيانية
لما تقرر عندهم من كون الاضافة بين الجزئى والكلى بيانية كما مر انفا واما حديث
شهرة الانحصار فساقط لانه انما يرد المحذور لو جعلت هذه الاضافة قسيمة لمطلق
البيانية واما اذا جعلت قسيمة للبيانية المشهورة التى هى قسم من مطلق البيانية على ان
تكون هذه الاضافة ايضا قسما من مطلقها فلا محذور وحاصله ان يكون لمطلق البيانية
قسمان احدهما المشهورة والاخرى غير المشهورة ولا شك في صحة جعلهما قسيمين واما
حديث دلالة الحصر فكذلك ايضا لانه انما حصر الاضافة بمعنى من البيانية في البيانية المشهورة
فلا ينافى في اثبات اضافته بمعنى التبعيضية وجعلها بيانية غير مشهورة المبحث

خطيب زاده

سعدى

الثالث في تبيين العلمية قال صاحب الكشف جعل فاتحة الكتاب علما للسورة
المعينة لانها ابتداء الكتاب المعجز وقد يستعمل الفاتحة وحدها فاما ان تكون اختصارا
لعدم الالتباس واللام للمح الوصفية الاصلية وليكون كالخلف عن الاضافة ونظيره
في الاختصار قوله عليه الصلوة والسلام من اراد ان يسمع القران غضا طريا كما انزل
فليسمع من ابن ام عبد اى عبد الله بن مسعود رضى الله عنه واما ان يكونا علمين على سبيل
الغلبة لظهور قصد المعنى في الاول ولزوم اللام في الثاني واعترض على الشق الاول
من ترديده بانه لا يحذف المضاف اليه في الاعلام الغالبة بل اشترطوا في التانيث
اللفظي لمنع الصرف العلمية حتى تصير التاء لازمة فقالوا ان العلمية في الالفاظ
العربية صيرتها مصونة عن النقصان فكل حرف وضعت الكلمة عليها لا ينفك عنها
واجيب بانا لا نسلم ذلك بل يجوز طلبا للتخفيف عند كثرة الاستعمال الا يرى الى
حذف المضاف من رمضان على ما صرحوا به والى حذف المضاف اليه من ابن ام عبد واما
ما ذكره الرضي من لزوم الاضافة في امثاله وعدم جواز تجريده عنها فالظاهر ان مراده
عدم جواز الخلو عنها وعن خلفها اقول ان مدعى المعترض عدم جواز الحذف
في الاعلام الغالبة وما اثبته المجيب الا جوازه في علمين وضعيين فلا مطابقة
بين السؤال والجواب لكن لما علل المعترض مدعاه بان العلمية في الالفاظ العربية
صيرتها مصونة عن النقصان ظهر ان المانع من الحذف مجرد العلمية وانما ذكر قيد
الغلبة بناء على ما زعم من ثبوته فيما نحن فيه بدون تاثير له في ذلك فاذن تحصل
المطابقة بين السؤال والجواب لكن يرد على المعترض ان قيد الغلبة غير ثابت
فيما نحن فيه اذ الظاهر ان كلام صاحب الكشف في تجويز الحذف مخصوص بصورة ان
يكون فاتحة الكتاب علما وضعيا فانه جعل قوله اما ان يكون اختصارا الخ مقابلا
لقوله واما ان يكونا علمين على سبيل الغلبة ومثاله صريح في اختصار العلم الوضعي
نعم يمكن تصحيح التقابل على تقدير ان يراد في الشق الاول ايضا العلمية بالغلبة
لكنه خلاف الظاهر ولا اقل من عدم تعينه فلا وجه لاعتبار قيد الغلبة على اي حال
بقي ههنا شيء وهو ان بين طرفي الجواب تدافعا فان اوله يقتضي جواز الحذف بلا
خلف واخره يقتضي خلاف ذلك لكنه مدفوع بان اوله لا يقتضي ذلك فان المراد
من التجويز في صورة وجود الخلف وانما سكت عنه تعويلا على قرينة المقام
واعترض على الشق الثاني ايضا بان لزوم اللام لا يدل على كونها علما بالغلبة فان من

الاعلام الوضعية ما يوضع باللام نحو الله وجوابه ان ههنا مقدمة مطوية وهي ان هذا
العلم ليس من الاعلام الوضعية التي يلزمها اللام بلا خفاء فهو علم بالغلبة للزوم اللام
قيل الظاهر ان علم السورة هو مجموع سورة فاتحة الكتاب والعجب ان التفتازاني
جعلها اسماة بفاتحة الكتاب على ما ورد في الاحاديث الشريفة فيلزم ان يكون
اضافة السورة مثل اضافة انسان زيد وقد حكم بقبحه في التلويح وان كان يمكن
النزاع في ذلك الحكم فانه يقال مدينة بغداد ونظايره كثيرة اقول لكلاهما علم للسورة
وبه يندفع الاعتراض عن التفتازاني وقال الاستاذ الوالد رحمه الله تعالى كون المجموع علما
مما لم يصرح به احد مع اهتمامهم ببيان اسمائها الشريفة بل الظاهر من اقوالهم خلاف ذلك
وما اعترض به على التفتازاني مدفوع بما ذكره في اوايل التلويح ايضا في تركيب علم
اصول الفقه بعد ما اعترف بان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص حيث قال لا حاجة
الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة توضيح وبيان اذ لا يخفى امكان ذلك
القصد ههنا ايضا والحق انه حكم بالقبح في بعض هذا التركيب ولم يحكم به في البعض
الاخر ولعل ذلك مبني على اقتضاء المقام لذلك القصد وعلى عدم اقتضائه فخرج محل
النزاع مما لا عبرة به واما دعوى كونهما علمين عند التفتازاني ايضا فبعيد جدا لحكمه
بخلافه كل من نظر بالانصاف في عبارته حيث قال ثم وجه تسمية السورة بفاتحة الكتاب
والفاتحة وسورة الحمد وسورة الشفا والثنا فيه ظاهر فلم يبينه فانظر كيف ترك
لفظ السورة في الاولين وذكرها في الاخيرين فلو كان المجموع علما لقال ثم وجه
تسمية السورة بسورة فاتحة الكتاب وفاتحة الكتاب والفاتحة الى غير ذلك انتهى
و اقول ان المقدمة القائلة وبه يندفع الاعتراض عن التفتازاني ايضا
ممنوع اذ لو كان سورة فاتحة الكتاب علما عنده يرد عليه انه كيف جوز كون التركيب
القبيح علما فان القبح لازم اما عند الوضع او الى حصول العلمية واعلم ان القوم
صرحوا بكون اسماء السور اعلاما كما عرفت وزيفه بعض الحذاق بان القول بعلمية
الجنس ضروري لمنع الصرف وغيره من الاحكام ولا ضرورة ههنا في العلمية الشخصية
تشخص المعنى والاصح ان اسماء السور موضوعة لتلك الالفاظ المقروة سواء قرأها
زيد او عمرو او غيرهما فتكون واحدة بالنوع على ما يشعر به كلام العلامة التفتازاني في
التلويح وشرح المقاصد الا ان يقال هذا المؤلف بحسب العرف يعد شخصا واحدا
اقول يمكن اختيار الشق الاول والضرورة التي في اسامة متحققة ههنا

ايضا فان بعضا من اسماء السور وقعت في الاشعار ممنوعة عن الصرف للعلمية والتانيث
كما صرح به العلامة في قول الشاعر يذكرني حاميم والرمح شاجر فهلا تلا حاميم قبل
التقدم واذا تحققت العلمية في البعض تحققت في الكل اذ لا وجه للقول
بالفصل واما الاعتراض بانه ينافي علميتها دخول اللام في كثير منها كالفاتحة والشافية
كما توهمه بعض المتاخرين فمدفوع بان دخول اللام لا ينافي العلمية لانه للمح الوصفية
الاصلية نعم لم يعهد دخولها في الاعلام الجنسية لكن لما كانت في هذه الاعلام
الجنسية معاني وصفية اشبهت الاعلام الشخصية المنقولة عن الصفات فجاز فيها
ما جاز في الشخصية بل العلمية في الشخصية اقوى فيكون الجواز في هذه الاعلام
بالاولوية ويمكن اختيار الشق الثاني ايضا بناء على العرف الذي ذكره وتحقيقه ان كل عرض
علما كان او غيره يبلغ بواسطة تشخصاته حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد محاله فقد قوي
شبهه بالشخص الحقيقي فالحقه اهل العرف به وجعلوا اللفظ الموضوع بازائه علما
كما صرح به في كتب الاصول ومن الاجلة من عجز عن تحقيق العلمية فذهب الى انها
ليست باعلام بل اسماء لتلك الالفاظ المخصوصة وهي من قبيل اسماء الاشارة في
اعتبار الوضع العام وخصوص الموضوع له وانت خبير بان بناءه الغفول عن التحقيق
المذكور على انه انما يتم اذا ثبت كون هذه الاسماء معارف وكلامه ساكت عنه ولا يتدارك
بان تقتضي ما نقل عن العلامة آنفا كونها معارف لانه صريح في كونها اعلاما
فالتمسك به يهدم مبنى كلامه قوله وتسمى ام القران عطف على جملة هذه سورة
فاتحة الكتاب ولا باس بعطف الفعلية على الاسمية وعكسه عند الجمهور وقد يقال
عطف على فعلية مقدرة او ماخوذة من الجملة الاسمية بحسب المعنى وهي تسمى بفاتحة
الكتاب لكن لا يتجه التقدير اذ يكون نظم الكلام سورة فاتحة الكتاب تسمى فاتحة الكتاب
ولا يخفى ما فيه نعم يمكن ان يكون الجملة الاولى لتعيين السورة والثانية للتمهيد
لبيان وجه التسمية بقوله لانها مفتتحة لكنه انما يفيد تصحيح العبارة دون دفع البشاعة
ثم ان المراد بالقران ما عدا سورة الفاتحة وبالكتاب في فاتحة الكتاب هو المجموع
يظهر ذلك من وجه التسمية بهما وبهذا يضطرب ما في الارشاد من قوله والمراد بالقران
هو المراد بالكتاب اذ مقتضى ذلك ان لا يكون فرق بينهما الا ان يكون المراد عدم
الفرق على معنى ان المراد منهما هو المجموع الشخصي لا القدر المشترك فلا يقدح فيه
الفرق من جهة ان المراد باحدهما المجموع التام وبالاخر المجموع الناقص ثم ان صاحب

شيخ الاسلام

ابو السعود

ابو السعود

الارشاد قال ان مدار التسمية بفاتحة الكتاب كونها مبدا الكتاب على الترتيب
المعهود لا في القراءة في الصلوة ولا في التعليم ولا في النزول كما قيل اما الاول فلان
اذ ليس المراد بالكتاب القدر المشترك الصادق على ما يقرا في الصلوة حتى يعتبر
في التسمية مبدئيتها له واما الاخيران فلان اعتبار المبدئية من حيث النزول
يستدعي مراعاة الترتيب في بقية اجزاء الكتاب من تينك الحيثيتين ولا ريب في ان
الترتيب التعليمي والترتيب النزولي ليسا على نسق الترتيب المعهود وقال
ايضا وتسمى ام القران لكونها اصلا ومنشا له اما لمبدئيتها له او لاشتمالها على ما فيه
ثم قال وتسمى ام الكتاب ومناط التسمية ما ذكر في ام القران لا ما اورده البخاري
في صحيحه من انه يبدا بقراءتها في الصلوة فانه مما لا تعلق له بالتسمية كما اشير اليه
اقول اما ما ذكره اولا من ان ليس مدار التسمية كونها مبدا في القراءة
في الصلوة فكلام تحقيقي ووجهه ان القدر المشترك عبارة عن المفهوم ولا
يتصور له مبدا وختام حتى تكون فاتحة له فظهر ان المراد هو المجموع الشخصي كما مر
سابقا ولكن لمن جنح الى التاويل ان يجوز كونها مبدا للمفهوم باعتبار افراده يعني
اذا اريد ان يؤتى بفرد منه انما يبدا بذلك الفرد فيصح التسمية باعتبار القراءة
في الصلوة فلا يرد ما اورده على الامام البخاري في تسميتها بام الكتاب ومن هنا
ظهر ان من شرح قول المصنف لانها مفتتحة بقوله اي ما يفتتح به قراءة في الصلوة
وكتابة في المصاحف وتعليما بل نزولا ثم قال والكتاب يطلق على مجموع المنزل وعلى
القدر المشترك بينه وبين اجزائه ولكون اول الشيء جزءا كان المراد بالكتاب المجموع
فقد غفل عن ان الجمع بين تجويز ان يكون المراد ما يفتتح به قراءة في الصلوة وبين ان
يكون المراد من الكتاب المجموع كالجمع بين الضب والنون واما ما ذكره ثانيا من ان ليس
مدار التسمية كونها مبدا في التعليم او النزول فغير ناهض بناء على ان كون ذلك
الاعتبار مستدعيا لمراعاة الترتيب في بقية الاجزاء غير مسلم فانك اذا ابقيت
مبدا سلسلة على حاله وغيرت ترتيب ساير اجزائها هل يسقط المبدا عن المبدئية كلا
قوله لانها مفتتحة الظاهر انه تعليل للتسمية بام القران صريحا
وللتسمية بفاتحة الكتاب ضمنا فان اثبات المفتتحية وان كان تمهيدا لاثبات
المشابهة التي هي مدار التشبيه بالام فهو في الحقيقة علة للتسمية بفاتحة الكتاب
كما لا يخفى وقد يجوز كونه تعليلا للتسميتين صريحا بان يكون قوله مفتتحة ومبداه

ابو القاسم الليثي

ناظراً الى التسمية بفاتحة الكتاب وقوله فكانها اصله ومنشاؤه ناظراً الى التسمية
بام القرآن حاصله ان المدعى هو المجموع المركب من التسميتين معاً فالدليل ايضاً كذلك
على طريقة اللف والنشر المرتب ويرد عليه ان مقتضى الظاهر ح ايراد الواو بدل
الفاء في قوله فكانها ولكن يمكن ان يعتذر بكفاية التوزيع المعنوى على الطريقة
المذكورة واما ايثار الفاء على الواو فلتفرع مدخولها على ما قبله في التصور فلا
يقدح في استقلال كل منهما في العلية فان قيل اذا كان هذا تعليلاً للتسميتين سوا
كان على الوجه الاول او على الوجه الثانى يلزم ان يكون ما عطف عليه من قوله
اولانها الخ تعليلاً لهما ايضاً مع انه مخصوص بالتسمية الثانية كما هو الظاهر قلنا
لا نم اللزوم على الوجه الاول اذ ينتظم الكلام باشتراك التعليلين في علية
التسمية الثانية صريحاً ولا باس بدلالة احدهما على علية اخرى ضمناً واما على الوجه
الثانى فاللزوم مسلم لكن لا نم اختصاص التعليل الثانى بالتسمية الثانية بل كما انه
تعليل لها صريحاً تعليل للتسمية الاولى التزاماً لما صرحوا به من ان كل ما يدل على الشيء
اجمالاً حقه ان يكون فاتحة وعنواناً له يستدل به عليه وهذا القدر كاف في الانتظام

قوله فكانها اصله قيل قد يقال لمبدأ الشيء لما منه ذلك الشيء
كما يقال الشجر مبدأ الثمر وقد يقال لجزئه الاول كما يقال يوم الجمعة مبدأ رمضان والام
مبدأ الولد بالمعنى الاول دون الثانى بخلاف الفاتحة فانها مبدأ القرآن بالمعنى
الثانى دون الاول واجيب بان المراد انه لما كانت الفاتحة مبدأ القرآن واوله
فكانها اس القرآن واصله من حيث ان اصل الشيء راسه لا بد ان تكون مفتتحاً ومظهراً
ومبدأ له اقول ليس بشيء لكن لا لان قوله اصل الشيء لا بد ان يكون
مفتتحاً ومظهراً ومبدأ له يرد عليه انه ان اريد بكون الاصل مبدأ المبدأ بالمعنى الاول
فليست الفاتحة كذلك وان اريد بالمعنى الثانى فلا نم ان اصل الشيء لا بد ان يكون
مبدأ كما قيل لانه اراد باصل الشيء اسه كما صرح به واس الشيء لا بد ان يكون مبدأ له
مثلاً اذا ابتدئ بترتيب احجار البناء لا بد ان يبدأ بالحجر الذى هو الاس بل لا مساس له
بالمطلوب بل الواجب اثبات كونه اصلاً بمعنى الام اى اثبات تشبيهه بها وليس فليس
فالجواب الصواب ان المصر اثبت في الفاتحة المبدائية بالمعنى الثانى حقيقة فشبهها
بالام التى هى المبدأ بالمعنى الاول وغايته تشبيه احد المبدئين بالاخر في مطلق
المبدئية فلا محذور وبهذا ظهر سقوط ما قيل من ان قوله لانها مفتتحه ومبدؤه

تعليل

تعليل للمعطوفين على الترتيب وينبغى ان يجعل متعلقاً بما تضمناه اى تسمى فاتحة
الكتاب وتسمى ام القرآن ووجه السقوط ان قوله ومبدؤه عطف تفسير لمفتتحه
والمراد المبدئية بمعنى الجزء الاول فالمجموع تعليل للمعطوف عليه فقط وتعليل
المعطوف انما هو قوله فكانها اصله ومنشاؤه كما مر فان التشبيه بالام انما حصل به
دون ما قبله قوله اولانها قيل ان التشبيه بالام يقتضى الاشتمال
على جميع ما في القرآن وهذا الوجه لا يفيد الا الاشتمال على الاصول الثلثة فيخرج
القصص والمباحات والمندوبات واجيب بان الغرض من القصص الايقاظ فيرجع
الى الوعد والوعيد او تصديق النبى عليه الصلاة والسلام في اخباره عن الغيب
فيرجع الى العبد وليست المباحات والمندوبات الا لمصلحة نظام المعاش الذى
روعى لاجل العبادة الموقوفة عليه فمقصودية تلك الاحكام راجعة الى مقصودية
التعبد ورد بان ليس في القصص اخبار عن الغيب نعم فيها اخبار عما لا يعلمه النبى
الامى ولكنه ليس من خصايص الانبياء عليهم السلام والاخبار عن الغيب ايضاً ليس من
خصايصهم كيف وقد اخبر عنه كثير من الكهنة وان الوعد والوعيد ايضاً لاجل العبادة
فوجب ما ذكر ارجاع ثالث الاصول الى ثانيها واجيب بان في القصص اخباراً
عن الغيب الا ترى الى قوله تعالى بعد قصة نوح ذلك من انباء الغيب نوحيه اليك
وذلك معجزة خصوصاً في حق نبينا الامى صلى الله عليه وسلم ولا يقدح فيه اخبار الكهنة
كما لا يقدح في المعجزات الفعلية سحر السحرة وان الوعد والوعيد ليس للتعبد
خاصة بل لمعرفة المعاد التى هى اعظم المقاصد اقول فيه ان للمعترض ان ينقل
الكلام الى معرفة المعاد ايضاً لان مقصوديتها ليست الا للتعبد فلو جاز ارجاع الامور
المذكورة الى التعبد جاز ارجاع تلك المعرفة ايضاً الى التعبد فالصواب ان يقال
سلمنا دخول الوعد والوعيد في اصل التعبد لكن لما كثر التعرض لهما اعتناء بشانهما
افرز عن الاصل وجعلا اصلاً مستقلاً كما ان علم الفرائض داخل في علم الفقه لكن افرز
منه باعتبار وجعل علماً مستقلاً ولما لم توجد هذه الحالة في الامور المذكورة
بقيت داخلة تحت ذلك الاصل والعجب من هذا المعترض انه اجاب عن اصل السوال
بان بعض تلك الامور يرجع الى التعبد وبعضها الى الترغيب والترهيب المقصودين
من الوعد والوعيد وانت خبير بانه لما ارجع البعض الى التعبد ورد عليه ما اورده على
المجيب من ان موجبه ارجاع الوعد والوعيد ايضاً الى التعبد واعلم ان هذا البحث

كلّه على تقدير ان يسلم كون التشبيه بالام مقتضيا لاشتمالها على جميع ما في القرآن
ولك ان لا تسلم ذلك بناءً على كفاية الاشتمال على معظم ما في القرآن فان معظم
الشئ في حكم كلّه وهو الذي اراده المص ههنا بقرينة قوله او على جملة معانيه فان
المقابلة تقتضي ان يحمل هذا الوجه على الاشتمال على معظم ما فيه والا يتحد الوجهان
ولا يرد على الباحثين لزوم شرح الكلام بما لا يرتضيه صاحبه فانهم انما قرّروا ذلك على
عبارة الكشاف وليس فيه الوجه الثاني فلا محذور **قوله** على ما فيه يعني
اصول ما فيه اذ لا يخفى انها لا تشتمل على ما فيه من جزئيات المعاني وقيل لا يجدي
تقدير الاصول ايضا لان الثابت بالبيان الآتي اشتمالها على فرد من كل اصل من تلك
الاصول وبهذا القدر لا يتم الاشتمال عليها **اقول** لا نم ان الثابت اشتمالها
على فرد من كل اصل فانها اشتملت اولا على ثبوت جنس الحمد لله تعالى ولا يخفى انه اصل
كلي يعم جميع افراد الثناء وثانيا على تخصيص العبادة به تعالى والعبادة مطلقة تعم
جميع العبادات فهي اصل كلي ايضا وثالثا على الوعد والوعيد المأخوذين من ذكر الانعام
والغضب ولما كان الانعام والغضب مطلقين كان الوعد والوعيد المأخوذان
منهما مطلقين ايضا فثبت الكلية ههنا ايضا **قوله** والتعبد بامره ونهيه
قال السيد السند اما التعبد ففي قوله اياك نعبد فان العبادة قيام العبد بحق
العبودية وما تعبد به من امتثال اوامر المولى ونواهيه او في قوله الصراط المستقيم اذا
اريد به ملة الاسلام المشتملة على الاحكام او في قوله الحمد لله لان معناه قولوا
الحمد لله والامر بالشئ ايجابا يستلزم النهي عن ضده واعترض على الوجه الاول بان امتثال
الاوامر والنواهي ليس مأخوذا في معنى العبادة ولا لازما لها والا لزم ان تختص
العبادة بمن له امر ونهي وليس كذلك قال تعالى ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم
ولا ينفعهم فلا يلزم من اشتمال الفاتحة على التعبد اشتمالها على الامتثال المذكور
واجيب بان مراده بالعبادة عبادة المؤمنين لله تعالى المفهومة من اياك نعبد فيلزم من
اشتمال الفاتحة على التعبد اشتمالها على الامتثال المذكور وينطبق الدليل على الدعوى
ثم قال ذلك المجيب ولا يرد النقض بخدمة المماليك لمواليهم لما عرفت من ان المراد بالعبد
المؤمنون المتعبدون لله تعالى وبالعبودية عبوديتهم له تعالى ولا يرد ايضا انه لم
يفرق بين درجة العبادة ودرجة العبودية مع كون الفرق قايما فان العبودية كمال
التذلل والعبادة غايته لما عرفت ايضا من ان المراد قيام المؤمنين بحق عبوديته تعالى

كمال پاشا زاده

م

سيد

سعدی

كمال پاشا زاده

وهو

١٧

وهو يستلزم غاية التذلل **اقول** لا يخفى ان مدار كلامه على تسليم خروج الامتثال
عن مفهوم العبادة واعتباره بقرينة المقام وقد سبقه في ذلك بعض اصحاب
الحواشي لكن الصواب ان لا يسلم ذلك فانه داخل في حقيقتها العرفية والتحقيق في
هذا المقام هو ان العبادة بمعنى التذلل في اصل اللغة وليس الامتثال داخلا في مفهومها
ولا لازما لها قال الجوهري اصل العبودية الخضوع والتذلل والتعبيد التذليل يقال
طريق معبد فان قلت لا يلزم من كون العبودية بذلك المعنى كون العبادة كذلك ايضا
قلت لا شك انهما مصدران لفعل واحد فيكونان في الاصل بمعنى واحد وان جاز
اختلافهما في العرف ثم انهما لما استعملتا في عرف اللغة في تذلل العبد لمولاه وكان ذلك
مستلزما لامتثال اوامر المولى ونواهيه اعتبر ذلك التذلل المخصوص مع لازمه فجعل
المجموع معنى لها وكثر استعمالها فيه بحيث صارت حقيقة عرفية قال الجوهري العبادة
الطاعة وفي القاموس العبودة والعبودية والعبادة الطاعة وانت خبير بان الطاعة
انما تتحقق بالامتثال المذكور فهو جزء من مفهومها ويؤيده ما وقع في الكشف من قوله
العبادة التحقق بالعبودية بارتسام ما امر السيد او نهى فانه صريح في كون الارتسام
قيدا للتحقق فيكون العبادة عبارة عن المجموع ثم انها لما استعملت في عرف الشرع في
تذلل العبد لله تعالى وكان مستلزما لغاية الخضوع اعتبر مع حقيقتها العرفية التي
عرفتها معنى زائد وهو كون التذلل في الغاية ولما كثر استعمالها فيه ايضا صارت
حقيقة شرعية فيه ولما لم يكثر استعمال العبودية في هذا المعنى في ذلك العرف بقيت
على حقيقتها العرفية اللغوية وبهذا التفصيل ظهر ان تفسير العبادة بغاية الخضوع فيما
سيأتي ليس مبنيا على اعتبار مجرد غاية الخضوع كما ظن بل الامتثال معتبر معه على ان يكون
المجموع معنى واحدا واما الاية التي تمسك بها المعترض فالعبادة فيها واردة على حقيقتها
الاصلية واعترض على الوجه الثاني ايضا بان الصراط المستقيم طريق الحق وهو ملة
الاسلام بعد انتساخ ساير الشرايع على ما نبّه عليه صاحب الكشاف بقوله والمراد
طريق الحق وهو ملة الاسلام وان لم يتنبه له الامام البيضاوي حيث قال والمراد به طريق
الحق وقيل هو ملة الاسلام فعلى هذا لا حاجة الى الاشتراط المذكور بل لا وجه له واجيب بان
طريق الحق اخص من ملة الاسلام فانها جامعة للفرق المختلفة من القدرية والشيعة والناجية
وكلهم في النار سوى اعتقادهم الا اهل السنة والجماعة ولو سلم فكلمة اذا تدل على
دون التردد والتشكك **اقول** كلاهما مدفوع اما الاول فلان المصنف

كازرونی

كمال پاشا زاده

سعدی

والسيد السند جوز الحمل على ملة الاسلام وعلى هذا الجواب لا يصح التجوز اذ يلزم منه
دخول المذاهب الباطلة في المطلوب ولا يخفى فساده ولا يصح اعتباره من جانب السيد السند
من وجه آخر وهو انه ان اراد بطريق اهل السنة عقايدهم فقط يرد انهم صرحوا بكون
اهدنا الصراط بيانا للمعونة المطلوبة مع تصريحهم بكون الاستعانة في العبادات
وغيرها او في العبادات فقط وعلى كلا التقديرين يلزم اعتبار الاعمال فيما اريد
بالصراط ولا يمكن حمله على العقايد فقط وان اراد به ما يعم الاعمال ايضا يرد انه
يوجد فيه ح معنى الاشتمال على جميع الاحكام فلا يكون الشرط المذكور مستقيما لحصول
المرام في صورة الحمل على طريق الحق ايضا واما الثاني فلان معنى دلالة اذا على التحقق
مضمون الشرط على معنى انه ليس بمشكوك فيه وذلك فرع تجوازه راسا وهو غير مسلم
والصواب في الجواب ان مراد المص من طريق الحق هو طريق الصوفية كما سياتي تحقيقه
فيستقيم كلامه وكذا كلام الشريف ايضا لان طريق الصوفية لا تشتمل على جميع الاحكام
فان بعض ما يجوز في مرتبة الشرع لا يجوز في مرتبة التقوى واما اذا حمل على ملة الاسلام
فيحصل الاشتمال عليها بل ليس مدار الشرط المذكور على احتمال الحمل على طريق الحق اذ
يجوز الحمل على احتمالات آخر كالحمل على الامور المتوسطة بين الافراط والتفريط
وغير ذلك حسبما فصله الامام في التفسير الكبير واعترض على الوجه الثالث
بان ما ذكر من ان الامر بالشيء ايجابا يستلزم النهي عن ضده انما يفيد ههنا لو كان الامر
المقدر للوجوب وذلك ممنوع الا يرى ان تاركه لا يذم عند كثير من العلماء واجيب
بان النهي يتعلق بضد الحمد وهو ترك الحمد بالكلية على سبيل الحرمة وتعلق به الذم في
كثير من الآيات كقوله تعالى يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها واكثرهم الكافرون
اقول ساقط لكن لا لان الآية لا تدل الا على ان انكار النعمة مذموم
ولا تدل على ان ترك الحمد مذموم كما قيل لان المدعى ترك الحمد بالكلية وهو شعار
الانكار فيستدل به عليه كما ان شد الزنار شعار الكفر يحكم به بكفر الشاد فتحصل المطابقة
بين الدليل والمدعى بل لانه لا قرينة على اعتبار قيد الكلية في جانب الترك فلا يتم
المطلوب واما الجواب بان اصل الامر الوجوب فيحمل عليه ما لم يكن صارف ولو
كان الامر للاستحباب لكان النهي متعلقا بضده ايضا كما قيل فغير مستقيم ايضا
لان المعترض ادعى ان ههنا صارفا للامر عن الوجوب وهو انه لا يذم تاركه عند كثير
من العلماء فالمريد فمع ذلك لا يندفع الاعتراض على ان ايمة الاصول انما اعتبروا النهي

عن الضد

سيد سند

كازروني

كازروني

عن الضد في الامر الايجابي دون الاستحبابي فان خلاف المستحب غير منهي عنه
نعم يجوز ان يأول بان المراد النهي عنه استحبابا اعني يستحب ان لا يرتكب ضد
المستحب لكنه خلاف المشهور في الجواب الصواب هو ان الامر انما تعلق بقوله
تعالى الحمد لله الى آخر السورة دون جملة الحمد فقط وظاهر ان قراة السورة جزء من
الصلوة وما لا يتم الواجب الا به واجب ولا شك انه يذم تارك الصلوة او المخل بقراة
الفاتحة فيها كما لا يخفى قوله وبيان وعده ووعيده قال السيد السند
واما الوعد والوعيد ففي قوله انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ورد بان الانعام
كثيرا ما لا يكون مسبوقا بالوعد فاشتمال انعمت على الوعد ودلالته عليه غير مسلم
لعدم القرينة وكذا الغضب بالقياس الى الوعيد والجواب ان المراد بالانعام المدلول
عليه بقوله انعمت عليهم الانعام الاخروي او ما يشمله وانما طريق علم الوعد وقرينة
الارادة ان المسلم يطلب الانعام الاخروي البتة اما وحده كما هو حال الكمل منهم او مجموع
الانعامين الاخروي والدنيوي كما هو حال الاكثر وعلى كلا التقديرين يستلزم الوعد لانه
طريق علمه وكذا الكلام في الغضب قال قطب الدين لا ينحصر الاصول في الثلاثة فان
ههنا مقصدا رابعا هو الدعاء والسؤال في اهدنا واجيب بانه متفرع على ما ذكر من الامور
فان المقصد به من الدعاء ما كان في امر الآخرة او اداء الطاعة وترك المعصية فيرجع الى
الوعد والوعيد او الى التعبد وما قيل من ان التفرع على الغير لا ينافي الاصالة في القصد
اليه كيف وبعض تلك المقاصد يتفرع على بعض مع كونه مقصودا اصالة مدفوع بان
الظاهر هو ان التفرع ينافي الاصالة في القصد وانما عدم المنافاة في البعض فمبني على وجود
امر آخر عارض للتفرع والغى حكمه ككثرة التعرض له اعتناء قال النحرير التفتازاني انما كا
الثلثة اصول مقاصد القران لان الغرض الاصلي منه الارشاد الى المعارف الالهية وما
به نظام المعاش ونجاة المعاد وبعبارة اخرى الى معرفة المبداء والمعاد وما بينهما من زاد
التكلف وقال حفيده لا يخفى ما في جعل الثناء مقابلا للتعبد اي التكليف بالعبادة
والوعد والوعيد من عدم المناسبة وايضا لا يظهر من الدليل جعل الثناء مقصودا اصليا
من الكتاب بل المقصود معرفته تعالى وقد اشير اليها بقوله رب العالمين اي موجدهم ومربيهم
وابعد من ذلك جعل الوعد والوعيد مقصودين بل هما متممان باعثان على العبادة
اقول التحقيق انه ليس الغرض الاصلي من الكتاب الا معرفة الله تعالى لكن لما
كانت هذه الامور الثلثة من اسبابها القريبة وكثر فيه التعرض لها اعتبرت اصولا له وان

سيد سند

سعدي

سيد

كمال پاشا زاده

شيخ الاسلام

امكن ارجاع بعضها الى بعض ولم يدع احد مقابلة كل منها للآخر بحيث لا يمكن ارجاعه اليه فلا يرد المحذور الاول ولا المحذور الاخير واما قوله لا يظهر من الدليل الخ ففي معرض المنع لان الدليل لما كان ناطقاً بكون الغرض الاصلي منه الارشاد الى معرفة الله تعالى ظهر كون الثناء مقصوداً اصلياً فانه لازم للمعرفة ومستلزم لازديادها كما نطق به قوله تعالى ولئن شكرتم لازيدنكم ولا يقدح في اصالة هذه الامور كون نفس المعرفة الالهية غرضاً اصلياً غايته ان تكون هي اصل الاصول ثم ان ذلك النحرير عقب كلام المذكور بقوله ولذا كان علم الكلام باحثاً عن احوال الصانع والنبوة والمعاد ورد زيفه الحفيد ايضاً قائلاً وجه التفريع غير ظاهر كما لا يخفى وقد وجه بان المشار اليه بهذا كون الامور الثلثة مقاصد القرآن ومطالب الدين وذلك يفيد التفريع مع ضم مقدمة مشهورة هي ان علم الكلام متعلق باصول الدين وفيه ان ذلك وان ضم معها لا يقتضي ان يبحث الكلام عن المبدا والمعاد دون المامورات والمنهيات **اقول** الظاهر ان اصل النبوة اصل للمامورات والمنهيات فهو باحث عنهما اجمالاً هذا وفي الحواشي الشريفية لا يقال كثير من السور تشتمل على هذه المعاني فلم تسم ام القرآن لانا نقول لما كان هذه السورة متقدمة على سائر السور وضعاً بل نزولاً على قول الاكثر وكانت مشتملة على تلك المعاني مجملة على احسن ترتيب ثم صارت مفصلة في السور الباقية نزلت منها منزلة مكة من سائر القرى حيث مهدت ارضها اولاً ثم دحيت الارض من تحتها فكما ان مكة ام القرى كذلك الفاتحة ام القرآن على ان ما ذكرناه وجه التسمية ولا يجب اطراده وقيل لا حاجة الى اعتبار هذه الضمايم في اتمام هذا الوجه فان هذه السورة في اشتمالها على تلك المعاني اجمالاً وصيرورتها مفصلة ظاهرة في سائر السور تشبه الام التي يندرج فيها الولد بلا ظهور تام ويظهر عند الانفصال منها **اقول** لا يخفى ان كلام هذا القائل انما يتم باعتبار تقدم السورة على سائر السور اما وضعاً او نزولاً فان ما ذكره من التشبيه يتوقف على بيان تقدم الاجمال على التفصيل ليطابق ما في حال الولادة من تقدم الاندراج على الظهور وهو عين ما في الحواشي الشريفية واما ما فيها من نزول السورة منزلة مكة فليس لاتمام التشبيه كما زعم بل المراد منه التنظير لايضاحه كما ان التعرض لاحسنية الترتيب ايضاً لا يصلح وصف الاجمال دفعاً لما فيه من توهم الاخلال نعم ليس له مدخل في التشبيه بالذات لكن له مدخل في بيان الاجمال الذي له مدخل في التشبيه ومثل هذا لا يعد زايداً واذ قد عرفت ان التشبيه في مجموع امرين احدهما اشتمالها على المعاني المجملة

شيخ الاسلام

سعدي

والاخر كون تلك المعاني ظاهرة بعد الاجمال فيها ظهر ان من قصر وجه الشبه على الامر الاول فقد قصر لان التشبيه في امرين اقوى من التشبيه في امر واحد ثم انه بنى عليه الاعتراض بكون التعرض للترتيب زائداً وكذا التعرض للتقدم وليس فليس ثم ترقى في الرد حيث قال لا وجه لضم مقدمة التقدم الى مبنى الجواب لان وجه آخر للتسمية على ما نص عليه الماوردي حيث قال سميت بذلك لتقدمها وتاخر ما سواها تبعاً لها لانها امته اي تقدمته ولهذا يقال لراية الجيش ام لتقدمها واتباع الجيش لها **اقول** لا شك ان مدار الجواب على كون الام بمعنى الوالدة لا بمعنى المتقدم فهو على الاول استعارة في الفاتحة وعلى الثاني حقيقة ومقدمة التقدم لتحقيق وجه الاستعارة لا لبيان المعنى الحقيقي فكيف يمكن ان يحمل عبارة الجواب على كلام الماوردي **قوله** من الحكم النظرية قيل الحكم النظرية ماخوذة من الاطلاع على مراتب السعداء ومنازل الاشقياء والاحكام العملية ماخوذة من سلوك الطريق المستقيم والكلام على طريق اللف والنشر غير المرتب وانما اختاره لان تقدم النظر على العمل في نفس الامر اقتضى تقديم الحكم على الاحكام وتقدم اهدنا الصراط المستقيم على الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم اقتضى تقديم السلوك على الاطلاع فلزم عدم الترتيب ورد عليه بان سلوك الطريق المستقيم لا يختص بالاحكام فان استقامة الطريق كما تكون بالنظر الى الاعمال كذلك تكون بالنظر الى العقايد وكذا الاطلاع على مراتب السعداء للاقتداء ومنازل الاشقياء للاتقاء لا يختص بالحكم النظرية بل هو من آثار الحكمتين وثمراتهما فلا وجه للحمل على اللف والنشر لا سيما غير المرتب فالصواب ان قوله التي هي صفة للجملة او لمجموع الحكم والاحكام لا الاحكام فقط كما زعم حتى يحتاج الى تقدير مضاف اي احكام سلوك الطريق نعم يحتاج الى تقدير مضاف ليصح حمل المعطوف عليه والمعطوف على هي وهو مفيدة **اقول** اصاب في رده واختياره لكن ما في الرد من المقدمة القائلة بل هو من آثار الحكمتين من ثمراتهما معكوسة كيف والاطلاع سبب للحكمتين لا مسبب عنهما فالوجه ان يقال بل الحكمتان من آثار الاطلاع وثمراته وكذا ما في مختاره من تقدير مفيد فان الحكمتين لا تفيدان الاطلاع بل الامر بالعكس فالصواب ان يقدر فائدة ثم **اقول** الاوجه ان التي صفة لمجموع الحكم والاحكام وما خذه قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم والاطلاع معطوف على الحكم لا على السلوك كما زعم فهو خارج عن الحكمتين عبارة عن القصص التي هي بمنزلة الامثلة المؤيدة لهما وما خذه قوله تعالى صراط الذين الآية واما ما قيل من ان الحكم التي تضمنها الثناء والاحكام التي تستفاد

كمال باشا زاده

ملا وحي

ملا خسرو

ابو القاسم الليثي

من التعبد ويشتمل عليها الصراط المستقيم اذا اريد به ملة الاسلام المشتملة على الاحكام
فرد وبما عرفت انفا انه لا وجه لتخصيص الصراط بالاحكام والظاهر من عبارة المص
عدم التعرض في هذا الوجه للثناء واخذ الحكمتين من الصراط والعجب من القايل انه زعم
ان في جعل الاطلاع من الامور التي هي بيان جملة معانيه خرازة لا يخفى ولم يدر انه لم يجعل
الاطلاع بيانا لمعانيه وانما جعله من معانيه قولـــه وسورة الكنز علل هذه
التسمية بقوله لذلك اي لاشتمال الفاتحة على المعاني القرانية كان تلك المعاني اموال
نفيسة وهي حال كونها مجملة في الفاتحة غير ظاهرة كانها مدفونة مكنونة ولذا وقع اطلاق
الكنز عليها في قوله عليه الصلاة والسلام فاتحة الكتاب كنز من كنوز عرشي وقوله
عليه السلام انها نزلت من كنز تحت العرش اذ لا يخفى ان الكنز فيهما ليس على حقيقته فهو
مستعار للمعاني المجملة المندرجة في العلم الالهي على ان يكون الفاتحة بعضا منها فمراد
المصنف تصحيح اطلاق الكنز عليها في الاصل وورود في الحديث فرع لصحة الاطلاق
ومن زعم ان صحة الاطلاق فرع لوروده في الحديث فقد عكس ولم يدر ان وروده
في الحديث يحتاج الى تصحيح الاطلاق بهذا الطريق هنا وقد يعم الاشارة للفتحية
ايضا بناء على ان مفتتح الشيء لما كان بمنزلة اصله اتجه التسمية بهذه الاسامي اذ الاصل
كاف في الفرع ووافٍ له وكانه كنز استخرج عنه الفرع وقيل الاحسن في تسميتها كافية
ووافية انها وفت شفاء كل داء وكفت فيه اقول الاحسن ما اختاره المص
لظهور ان وفاءها بافادة المعاني القرانية وكفايتها فيها اشرف من وفائها بالشفاء
وكفايتها فيه واعم فائدة قولـــه والشكر الظاهر انه بالجر عطف على الحمد وقيل فيه حذف
جزء العلم او العطف على جزئه وكلاهما ممنوعان نعم يجوز لامن الالتباس لكن لا امن في هذا
المقام اقول الامن حاصل هنا بقرينة خارجية هي اشتهار اضافة السورة الى هذه
المصادر في الاحاديث وكون العلم مجموع المضاف والمضاف اليه ويؤيدها تعليل
التسمية بها باشتمال الفاتحة عليها فان الظاهر منه ان تسمى بالسورة المضافة اليها نعم قد يسمى
المشتمل عليه ايضا لكنه خلاف الظاهر والظهور كاف في المقام ويجوز العطف على جزء العلم
المركب الاضافي باعتبار معناه الاصلي لانهم اجروا مثل هذا العلم مجرى غير العلم من التراكيب
الاضافية حيث اعربوا الجزئين باعرابين واذا جاز الاعراب فلم لا يجوز العطف وبهذا
ظهر انه لا يتجه اخراج التسمية عن معناها المشهور وجعلها بمعنى الاطلاق مطلقا كما توهم
قولـــه وتعليم المسألة اي محل السؤال وهو طلب الهداية وهي مصدر ميمي اي

تعليم

تعليم طريق السؤال فان السائل حمد الله اولا ثم اثنى عليه ثم خصه بالعبادة والاستعانة
ثم سال الهداية فقدم على سؤاله امورا يحسن تقديمها عليه قال الامام في التفسير الكبير
العاشر السؤال روى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رب العزة سبحانه انه قال من شغله ذكرى
عن سؤالي اعطيته افضل ما اعطي السائلين وقد فعل الخليل عليه السلام ذلك حيث
قال الذي خلقني فهو يهدين الى ان قال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين ففي هذه
السورة ايضا وقعت البداية بالثناء ثم ذكر العبودية ثم وقع الختم على طلب الهداية ورد
عليه بانه لم يحصل مما ذكره الدلالة على تسميتها بالسؤال ثم مقتضى الحديث تجرد الذكر عن السؤال
وهذه السورة جامعة بينهما فلا يظهر مناسبة هذا الحديث هنا اقول
لعل الحديث ورد في حق السائل تعليما لكيفية السؤال وشغل الذكر عن السؤال ليس بمعنى
المانعية له بالكلية بل بمعنى ان يحل محل السؤال فيتاخر السؤال عنه يعني ان كونه في مقام
السؤال يقتضي ايراد السؤال اولا فاذا شغله الذكر واخر السؤال عن مقامه مع كونه مهماله
استحق تلك العطية كما يدل عليه تمثيله بما فعله الخليل عليه السلام وبهذا يظهر
وجه التسمية بالسؤال فانه كلام افاد اشتمال الفاتحة على السؤال على الطريقة المرضية
التي افادها الحديث وهذه الافادة مصححة للتسمية وينبغي ان يعلم ان التسمية في جميع
هذه الاسامي ثابتة بطريق النقل وكل ما ذكره من الوجوه مصححات التسمية لا علل مثبتة لها
اذ لا حاجة الى الاثبات بعد تقرر النقل كما لا يخفى قولـــه والصلوة الظاهر انها
مجرورة اي سورة الصلوة وان كان لفظ الصلوة ايضا اسما اخر لها قيل لا قايل بالاستحباب لانها
فرض عند الشافعي واجب عند ابي حنيفة واجيب بان المراد بالوجوب الفرضية عنده
الشافعي وبالاستحباب ما يقابل الفرضية فيشمل الوجوب عند ابي حنيفة ويحتمل ان يراد
الوجوب في الكل عند الشافعي والركعتين الاوليين عند ابي حنيفة والاستحباب فيما
عداهما عنده فان قلت الظاهر ان الوجوب عند الحنفية بمعناه المشهور وعند الشافعية
بمعنى الفرضية ولا يستقيم ارادة المعنيين بلفظ الوجوب معا اما عند الشافعية فلانه
بمعنى الفرضية فقط وليس له معنى اخر مجازي او اشتراكي حتى يمكن ارادته واما عند
الحنفية فهو حقيقة شرعية في معنى الفرضية كما انه كذلك في معناه المشهور فيكون
مشتركا ولا يجوز ارادة معنييه معا قلت لا نسلم كونه حقيقة عند الحنفية في معنى
الفرضية بل هو مجاز فيه كما صرح به شراح الهداية وغيرهم فاما ان يجمع بين الحقيقة
والمجاز على راي المصنف او يصار الى عموم المجاز ولو سلم كونه حقيقة فلا باس بارادة معنيي

المشترك معًا على راي المص ولك ان تجعل الوجوب على نوعين قطعي وظني فيكون بحقيقة
في كل نوع كما ذكره الامام ابن الهمام ولا محذور ح ايضا لانه من قبيل ذكر العام وارادة ما تحته
من النوعين **قوله** دون انعمت عليهم اي صراط الذين انعمت عليهم قيل فيه ان من عد كمال باشا زاده
التسمية فرقتان احديهما قالوا انها مع اول السورة اية فلا بد من عد انعمت عليهم آية
قلت تلك الفرقة مندرجة في قوله ومنهم من عكس دون قوله فمنهم من عد التسمية كمال باشا زاده
حتى يرد المحذور **قوله** ومنهم من عكس قد يقال يشهد علم البديع
ببطلان هذا المذهب اذ التناسب محفوظ في القران والمدني في الفواصل ورؤس
الآي كلها مرعي دون الحرف الاخير وليس عليهم يناسب رؤس الآي في الفاتحة **اقول**
لانه كلية قاعدة الرعاية بل هي اكثرية الا ترى الى قوله تعالى يومئذ يصدر الناس اشتاتا
ليروا اعمالهم الآية فان عبارة اعمالهم لا تناسب الفواصل التي قبلها وبعدها كما لا
يخفى **قوله** تثنى في الصلوة عبارة الكشاف في كل ركعة وانما عدل عنها المص
لاحتياجها الى التاويل اذ لا تثنى الفاتحة في كل ركعة وانما اثرها العلامة لكونها
مأثورة عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وعادة السلف اتباع اللفظ الوارد في الحديث
والاثر تبركا به وقد اختلفوا في تاويلها فقالوا اما ان يحمل الركعة على الصلوة خطيب زاده
تسمية الكل باسم الجزء مجازا وقد صرح به العلامة في سورة الحجر وهو المختار او يحمل
التكرار في كل ركعة بالنسبة الى الاخرى ورد بان التكرار ذكر الشيء مرة بعد ذكره مرة
اخرى كما صرح به التفتازاني في المطول وقد يفسر بالذكرين وعلى كل من التفسيرين لا
يصح هذا التاويل كما لا يخفى والعجب ان التفتازاني جوزه مع تصريحه بان التكرار
هو الذكر الثاني ولا يتاتى هذا التاويل الا بان يطلق التكرار على كل من ذكري الشيء بالنسبة
الى الآخر سواء كان مقدما او موخرا وهو بعيد عن الاستعمال **اقول** امثال هذا
البعد مغتفرة في التاويلات ولا شك ان التفتازاني ايضا يحمل التكرار ههنا على هذا
المعنى البعيد دون ما ذكره في المطول ولا يلزمه محذور لان ما ذكره في المطول
تحقيقي وما ذكره ههنا تاويلي فليس هذا محلا للتعجب قطعا واما الجواب بان التكرار كمال باشا زاده
في الحقيقة حالة تحصل بذكر الشيء مرتين سواء عبر عنه بالعبارة الاولى والاخرى
والتفتازاني قائل بهذا التعريف وما ذكره في المطول محمول على المسامحة بناء على
ظهور المراد فمعكوس لان ما ذكره في المطول مما اتفق عليه الاكثرون فلا يتجه حمله على
المسامحة بل الوجه ان يحمل ذلك على التحقيق وما نحن فيه على التاويل كما عرفت قال

صاحب

صاحب الكشف الاشبه ان يراد بيان محل التكرار على معنى انها تكون في الصلوة
باعتبار ركعة ركعة لا ركن ركن كالتكبير ولا ركعتين ركعتين كالتشهد في الرباعية
ولا في آخر كل صلوة كالتسليم وفي الحواشي الشريفية يتجه عليه ان هذا المعنى وان خطيب زاده
كان واضحا في نفسه الا ان دلالة العبارة عليه في غاية الخفاء كما لا يخفى وقيل
في تحقيق الخفاء ان العبارة انما تدل على هذا المعنى ان لو حمل لفظ في على معنى الباء
وهو احد معاني في كما ذكر في كتب النحو ويحمل الكلية في كل ركعة على مجرد معنى التعدد كمال باشا زاده
اللازم لها فيكون المعنى يحصل التكرار بتعدد الركعة وبحسب اعتبارها ولا يخفى
ان دلالة اللفظ بهذا الطريق على هذا المعنى في غاية الخفاء واعترض بانه ما فهم
الفرق بين التكرار بسبب الركعة والتعدد بحسبها والفرق واضح فان ما يكون بحسب
الشيء لا يستلزم ان يكون بسببه كالذي نحن فيه بان الركعة ليست بسبب لقراءة
الفاتحة في الصلوة ولا تعددها فيها بسبب تعدد الركعة فيها ثم ان كون في بمعنى الباء
السببية واقع في كلام الفصحاء فلا يصلح ان يكون سببا للخفاء كيف وقد وقع في
القران في قوله تعالى فذلكن الذي لمتنني فيه **اقول** فيه بحث اما اولا فلانا
لا نسلم ان القائل لم يفرق بين ما يكون بحسب الشيء وما يكون بسببه بل اراد ان هذا
المعنى لا يفهم من العبارة الا بان يجعل كلمة في بمعنى الباء السببية فيدل على ما هو
بحسب الشيء فلانا ندعي ان الركعة سبب لقراءة الفاتحة فان الصلوة سبب لقراءتها
فكل جزء منها سبب لها في الجملة سلمنا انها ليست بسبب شرعيا لكن السببية العرفية
كافية في تصحيح دخول الباء كما لا يخفى واما ثالثا فلانه لم يجعل سبب الخفاء مجرد
كون في بمعنى الباء حتى يرد انه وقع في القران ولو كان مرجوحا لما وقع فيه بل جعله
سبب الخفاء بانضمام انه يلزم ح حمل الكلية في كل ركعة على مجرد التعدد اللازم لها خطيب زاده
فان خلاف المشهور لا يستلزم الخفاء المحذور اذا كان بمرتبة واما اذا كان بمرتبتين
فيستلزمه وما في الاية من قبيل الاول وما نحن فيه من قبيل الثاني ثم **اقول**
يرد على محقق الخفاء انه لا ينحصر اخذ ذلك المعنى من تلك العبارة في الوجه الذي ذكره
بل كلمة في على معناها المشهور اعني الظرفية لكن الظرف ليس نفس الركعة بل معنى
التعدد اللازم للكلية فكما ان وضع الشرع في قولك هذا اللفظ مستعمل في
وضع الشرع لكنه اشبه بالظرف كانه محيط باستعمال اللفظ كذا بحيث لا يخرج
الاستعمال منه كما جوزه في الحواشي الشريفية على شرح المختصر كذلك معنى تعدد

يعني انما يكون بسبب الشيء يكون بحسبه
الشيء دالا والعكس ليس بكلي ولا لازم
وانا انا ... ح

الركعة محيط بتثنية الفاتحة بحيث لا يخرج التثنية منه والمال افادة اختصاص
التثنية بتعدد الركعة كما ان المراد افادة اختصاص الاستعمال بوضع الشرع
وعلى هذا لا يلزم اخراج كلمة في عن معناها المشهور كما زعمه لكن يبقى الخفاء في جعل
الظرف معنى التعدد لا نفس كل ركعة وبعد اللتيا والتي فما نحن فيه ليس كقولهم هذا
اللفظ مستعمل في وضع الشرع لكذا اي بحسبه واعتباره كما قيل وادعى وضوحه
وان خفي على السيد السند لانه اما ان يكون في وضع الشرع بمعنى بحسبه على ان
يكون في بمعنى الباء واما ان يكون في معناها المشهور ويشبه الشرع بالظرف
كما ذكر وعلى الاول يلزم مع كون في بمعنى الباء كون الكل بمعنى لازمه وهو زيادة
على المقيس عليه وعلى الثاني يكون الظرف في المقيس عليه نفس مدخول في وهو
وضع الشرع بخلاف ما نحن فيه فان الظرف ههنا ليس مدخول في وهو نفس كل ركعة
بل المعنى اللازم له فلم يلزم من تحقق الوضوح في المقيس عليه تحققه فيما نحن فيه
ايضا بقي ان خلاف الظاهر على الثاني بمرتبة واحدة فلا يستلزم الخفاء المحذور
كما مر الا انه اذا كانت في مخالفته للظاهر شدة يستلزم الخفاء المحذور ولو كان
بمرتبة وما نحن فيه من ذلك القبيل ومنهم من حمل العبارة على التضمين اي تثنى مقروءة
في كل ركعة وقيل فاسد لظهور ان التكرار ليس في حالة القراءة في الركعة الاولى
بل فيما عداها فلا يصح الحالية بالنسبة الى الركعة الاولى واما الجواب بان يعتبر
مجموع القراءات امرا واحدا ويصح الحالية بمقارنة التكرار ببعض اجزاء ذلك الامر
فغير صحيح فانا اذا قلنا زيد يقوم في حال قيام كل واحد من القوم لا يفهم منه الا
ان يكون قيام زيد مقارنا لزمان قيام كل واحد لا لزمان قيام المجموع من حيث
هو المجموع **اقول** يمكن ان يجاب بان ثبوت الحكم في كل ركعة يفيد
ثبوته في مجموع الركعات فيجوز ان يقصد بالاول الى الثاني اي يقصد بقوله
تثنى في كل ركعة معنى تثنى في مجموع الركعات فان المعنى الثاني لازم للاول فيكون
من قبيل استعمال الشيء في لازمه تجوزا كما صرح به البعض لكن يرد اعتراض آخر وهو
انه اذا تقرر المصير الى هذا المجاز لا يلزم ان يرتكب التضمين لصحة ان يقال يقع التثنية
في مجموع الركعات على ان هذا المجاز يستلزم غاية الخفاء كما مر ومنهم قال
انما نشأ الاضطراب من حمل الظرف على اللغو فانه لغو بل هو مستقر والمعنى تثنى في
الصلوة كائنة نفسها او واقعة في كل ركعة فان التثنية تكون في الصلوة

لكن وقوع الفاتحة في كل ركعة **اقول** هذا قريب من وجه التضمين مآلا ويرد
عليه ما ورد على ذلك الوجه من ان الحالية تقتضي مقارنة التثنية لوقوع الفاتحة في
جميع الركعات ولا يوجد المقارنة بوقوعها في الاولى نعم يمكن ان يجاب ايضا باعتبار
المجموع مجازا كما عرفت لكن القائل غير معتبر حيث اثبت التثنية في الصلوة
والوقوع في كل ركعة فيرد المحذور وعلى انه لو اعتبر المجموع ايضا يرد عليه انه اذا
تقرر ذلك الاعتبار لا يلزم جعل الظرف مستقرا بل يصح المعنى على كونه لغوا ايضا
على انه يستلزم غاية الخفاء ايضا كما مر في وجه التضمين ومنهم من قال يحتمل ان يراد بكل
ركعة كل ركعة يمكن ان يكون موقعا للتكرار فيخرج الركعة الاولى وقد رجح هذا الوجه
على الوجه المختار بناء على كون اللفظ في هذا على الحقيقة وفي ذاك على التجوز
اقول يكون الركعة على ما ذكره من قبيل العام الذي خص منه البعض وهو
مجاز على مذهب الجمهور كما صرح في التلويح واذا كان كذلك فالترجيح ممنوع ولو سلم
كونه حقيقة على مذهب البعض فانت خبير بان اعتبار ذلك المجاز طريقة مسلوكة
فلا نم رجحان هذا التقييد لان المجاز المشهور بمنزلة الحقيقة لا سيما اذا كان فيه
فائدة جليلة وهي ههنا المبالغة في ان كل صلوة فصلة واحدة كركعة وقد تعددت
الفاتحة فيها فيتضح تكررها زيادة اتضاح كما نص عليه في الحواشي الشريفية واعلم
ان الفاضل الشريف بعد ما ذكر الوجهين الاولين قال ولا يرد على الوجهين التنفل
بركعة واحدة اذ ليس من مذهب المص فان قلت هل يمكن لمن جوز التنفل بها ان يعلل
التسمية بانها تثنى في كل ركعة على احد التاويلين قلت نعم له ان يجعل عاما مخصوصا
فان تكررها في اكثر الصلوة والركعات كاف في تسميتها بالثاني واعترض عليه بانه
لا حاجة فيما ذكره الى تخصيص العام وانما يحتاج اليه اذا اريد بالركعة والصلوة في التاويلين
المطلق الشامل للركعة الفردة ايضا وهو ليس بظاهر من اطلاق الركعة والصلوة بل المتبادر
من اطلاقهما ما يكون جزءا بالفعل للصلوة وما يكون كلا للركعة واذا اريد باللفظ ما يتبادر
منه يكون التعليل المذكور يجري على عمومه لظهور ان الركعة والصلوة لا تتناولان الفردة
اقول لا نزاع في شمول الركعة والصلوة في التاويلين للركعة الفردة عند
من يجوز التنفل بها بل المتبادر عنده الشمول لا سيما في الركعة فاسقاطها بناء على ان المتبادر
عندنا عدم الشمول ليس بصحيح سلمنا صحته لكن لا نم كونه اهون من اخراجها بناء على دعوى
التخصيص بعد تسليم الشمول غايته ان الوجهين متساويان فيكون اختيار

التخصيص من قبيل اختيار احد الجائزين فان قلت لا نم المساواة بل الاهونية
متحققة لكون اللفظ ح حقيقة بخلاف وجه التخصيص فان المختار فيه التجوز كما
مر واما كونه حقيقة فلان ذلك الفاضل اختار في حواشي المطول كون اللفظ العام
حقيقة فيما يتبادر منه من افراده مجازا في افراده الاخر وان صحة التقسيم انما هي
باعتبار اطلاقه على معنى ثالث يتناولهما من باب عموم المجاز قلت ذكر هنالك ايضا
انه ان جعل حقيقة في القدر المشترك بينهما فبسبب تبادر احدهما ح كثرة اطلاقه
على القدر المشترك في ضمنه حتى صار كانه المعنى الحقيقي واذا تمهد هذا فصح دعوى
المساواة لكون اللفظ في كلا الوجهين مجازا غايته ان كلامه ههنا ينزل على ما جوزه
هنالك دون ما اختاره ومثله ليس بعزيز **قوله** او الانزال ان قيل لا معنى
لقوله تثنى في الانزال قلنا تثنى المقدر ههنا بمعنى ثنيت عبر بها حكاية للحال
الماضية او يقدر ثنيت فيكون من قبيل علفتها تبنا وماء باردا كذا في بعض الحواشي
واعترض على الوجه الاول بان تسمية الله تعالى هذه السورة بالمثاني وقعت قبل
الهجرة واتصافها بتكرر النزول ليس الا بعدها فيكون المعنى على الاستقبال دون المضي
كما ظنه القائل **اقول** لا يكون المعنى على الاستقبال الا بان يقدر نفس المصنف
كانه موجود في زمان وقوع التسمية قبل الهجرة او يقدر ذلك الزمان كانه موجود حين
صدور هذه العبارة من المصنف وليس هذا الا حكاية الحال الماضية فالحق ما قاله القا
فان قلت كلام المعترض مبني على ما حققوه من ان العبرة بحال وقوع الحكم لا بحال التكلم
ولما كان وقوع التسمية قبل الهجرة لزم ان يعبر عن التثنية على وجه الاستقبال فلا
حاجة الى حكاية الحال الماضية بل لا وجه له قلت انما يصح ذلك ان لو كانت العبارة
سميت السبع المثاني فكانت اخبارا عن التسمية الواقعة قبل الهجرة وليست بل هي تسمي
السبع المثاني فلا يكون اخبارا عنها بل عن التسمية على الاستمرار فلا يصح التعبير بالاستقبال
الا بطريق حكاية الحال الماضية وبهذا ظهر ان من اعتبر حكاية الحال الماضية في تثنى
مع اعتبارها في تسمي ايضا فقد غفل عن التحقيق لانها اذا اعتبرت في تسمي فاما ان يفرض
المصنف في زمان التسمية او زمان التسمية حين التصنيف وعلى كلا التقديرين فالتثنية
واقعة بعد زمان التسمية فيكون صيغة تثنى على حقيقة الاستقبال ولا تكون من
الحكاية المذكورة في شيء بقي ههنا ان تثنى يكون بالنسبة الى الصلوة بمعنى الاستمرار
وبالنسبة الى الانزال بمعنى حكاية الحال الماضية ولا يخفى ما فيه لكن المصنف من مجوز

ملا خسرو
سعدي
ابو القاسم الليثي

ارادة

ارادة معنيين من لفظ واحد فلا محذور ولمن لا يجوزه ان يعتبر عموم المجاز بان يكون
اللفظ بمعنى وقوع الفعل في احد الازمنة مطلقا سواء كان في جميعها او بعضها
واعلم انه لا باس بكون التسمية قبل النزول الثاني لانها اثار جهة الله تعالى ومن جهة
النبي عليه السلام باذنه تعالى كما اتفقوا عليه فتكون مبنية على تحقق تكرر النزول
في العلم الالهي فلا يرد ان وصف التثنية قد ثبت لها بمكة بدلالة قوله تعالى ولقد
اتيناك سبعا من المثاني يعني فاتحة الكتاب على رواية ابي هريرة والاية مكية بالنص
كما زعم بعض المفسرين والعجب من صاحب الارشاد انه ارتضى بهذا الوجه ههنا ورده
بما زعمه ذلك البعض في سورة الحجر فيلزمه غير التناقض قلة التدبر في تصحيح الوجه
قوله وقد صح انها مكية اي ليست بمدنية فقط على ما روي عن مجاهد وقد رده
صاحب التيسير قائلا لا يظن النبي عليه السلام مكث بمكة ثلث عشرة سنة يصلي بها
بغير فاتحة الكتاب هذا مما لا يقبله العقول واجيب بان مجاهدا لا ينكر نزولها
بمكة حتى يتجه عليه ما ذكر بل ينكر نزولها قرانا والنزول وحيا متلوا لا يستلزم القرانية
ولا بعد فيه فانه لا بد من التزام ذلك لمن قال بنزولها مرتين والا يلزمه القول بكون الفاتحة
سورتين من القرآن واللازم باطل بالاجماع فاذا وقفت على هذا عرفت انه لا وجه لقول
الفاضل الشريف ببطلانه ورد بانه لا يلزم لمن قال بتكرر نزولها ان يلتزم ما ذكره لانه
انما يلزم القول بكون الفاتحة سورتين ان لو قال بكون نزولها ثانيا على انها سورة اخرى
وليس كذلك بل نقول النزول الثاني لتقرير السورة واظهارها وتعظيمها فلما جاز ان يكتب
النازل مرة واحدة في مائة وثلاثة عشر موضعا اعني البسملة على مذهب الحنفية
فلم لا يجوز عكسه وما المانع عنه على ان ما ذكره يقتضي ان يتحد قول مجاهد مع قول
من قال انها مكية مدنية فلا وجه لجعله مقابلا له على ما شحنت به الكتب انتهى ولما اعتراضه
على الشريف فناش من الغفلة عن مرامه فانه لم يتمسك في ابطال القول لمجاهد بكلام صاحب
التيسير حتى يعترض عليه بتزييف ذلك الكلام بل تمسك بانها لو كانت مدنية فقط لكان
ينبغي ان يمتنع اشتباه تقدمها على سورة القلم وكونها اول سورة نزلت على قول
اكثر المفسرين كما صرح به في الهامش وانت خبير بان قول الاكثر يقتضي نزولها بمكة قرانا
فلا عبرة باحتمال نزولها وحيا متلوا هذا وقال العلامة مكية لانها نزلت بمكة وقيل لا معنى
لكونها مكية الا كونها نازلة فيها فيتحد الدليل والمدعى لانا نقول لا معنى لكونها منسوبة اليها
وليس الانتساب اليها بمعنى النزول فيها ولا مستلزما له ايضا اذ الانتساب اليها يمكن باعتبار

كمال باشا زاده
ابو السعود
كمال باشا زاده
سعدي
شيخ الاسلام

النزول في شانها وذكرها فيها وزيف بانه لا معنى لقولنا هي مكية بحسب العرف الا انه
نازلة فيها **اقول** الحصر غير صحيح لانها تطلق في العرف على معنيين اخرين ايضا
احدهما ما نزل قبل الهجرة على ان يكون المدني ما نزل بعدها سواء نزل بالمدينة او بمكة
او بالاسفار والاخر ما نزل في شان اهل مكة على ان يكون المدني ما نزل في شان اهل
المدينة وسيجي تفصيلها **قوله** لقوله تعالى قيل يرد عليه انه انما يدل على المدعى
لو تعينت سورة الفاتحة للارادة من المثاني وذلك غير مسلم اذ يجوز ان يكون المراد
بها السبع الطوال والحواميم او مجموع القران واجيب بان الفاتحة متعينة
للارادة بما في صحيح البخاري عن ابي سعيد بن المعلى انه قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم لاعلمنك سورة هي اعظم سورة في القران قال الحمد لله رب العالمين
هي السبع المثاني والقران العظيم اوتيته وبما فيه عن ابي هريرة قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم ام القران هي السبع المثاني والقران العظيم ورد بان ذلك
معارض بما روى النسائي باسناد صحيح عن ابن عباس رضي الله عنه ان السبع المثاني
هي السبع الطوال اعني السور من اول البقرة الى اخر الاعراف ثم براة وقيل يونس على
ما ذكره الشيخ شهاب الدين ابن حجر في فتح الباري فان للموقوف في امثاله حكم المرفوع
اقول لا نسلم المعارضة فان الواحد لا يعارض الاثنين ولو سلم فالموقوف
ليس بمرتبة المرفوع وان كان في حكمه فيرجح ارادة الفاتحة من هذه الجهة ومن جهة اخرى
ايضا وهي انه اذا اريد السبع الطوال والحواميم او مجموع القران يجب حمل قوله اتيناك
على التجوز للقطع بتعذر الحقيقة فان عدم نزولها قبل نزول تلك الاية ثابت قطعا
ولا تعذر على تقدير ارادة الفاتحة اذ لم يثبت عدم نزولها قبل نزول تلك الاية فيجب
ابقاؤها على الاصل لعدم الضرورة الباعثة للعدول عنه هنا هو الوجه واما القول
بانه ظاهر ان الله تعالى لم يمن على النبي صلى الله عليه وسلم بايتايه السبع المثاني وهو
بمكة ثم انزلها بالمدينة فغير مسلم لان الله تعالى قد عبر على النبي صلى الله عليه وسلم
بامور قبل ايتايها بناء على تحقق وقوعها كانها واقعة وقت الامتنان منها قوله
تعالى انا فتحنا لك فتحا مبينا فان وقوع الفتح متاخر عن نزوله بسنتين **قوله**
وهو مكي اعترض بان مجرد كون الاية مكية لا يستلزم كونها نازلة بمكة قبل الهجرة الى
المدينة الا ترى انه ذكر في التيسير ان سورة البقرة مدنية الا اية منها نزلت يوم النحر
في منى في حجة الوداع وجوابه ان المكي هنا على اشهر الاصطلاحات وهو ما نزل

قبل الهجرة الى المدينة والمدني ما نزل بعد الهجرة سواء نزل بمكة او بالمدينة او في الاسفار
فلا يقدح فيه ما في التيسير لانه على الاصطلاح الغير المشهور وهو ان يكون
المكي ما نزل بمكة والمدني ما نزل بالمدينة وما نزل في غيرهما خارج عنهما والعجب
من المعترض انه قال بعيد هذا فان قلت قد ذكر ايضا ان المصطلح هو ان المكي ما ورد
قبل الهجرة سواء كان في مكة او غيرها والمدني ما ورد بعد الهجرة سواء كان في المدينة
او غيرها قلت فحينئذ لا يلزم من كونها مكية كون الفاتحة مكية اي نازلة بمكة
لجواز كونها مدنية نازلة قبل الهجرة **اقول** اقول اخطا في تقرير هذا
الاصطلاح اذ لم يقل احد بخروج النبي صلى الله عليه وسلم قبل الهجرة من مكة حتى
يصح قوله سواء كان في مكة او غيرها نعم قد كان خروجه لسفر الشام قبل الهجرة
لكنه خارج عن البحث اذ كان ذلك قبل النبوة ولو سلم خروجه الى بعض مواضع من
اطراف مكة فعدم وصوله الى المدينة مما لا شبهة فيه فلا احتمال لما ادعاه من جواز
كون الفاتحة مدنية نازلة بالمدينة قبل الهجرة **قوله** بالنص علل بان ما قبلها
وما بعدها الى اخر السورة في حق اهل مكة ورد بانه ليس من النص في شيء بل هو استدلال
بالمعقول مع ان كون ما قبلها وما بعدها في حق اهل مكة لا يستلزم كون هذه الاية
مكية الا يرى ان سورة المائدة مدنية الا قوله تعالى اكملت لكم دينكم الاية فانها
نزلت بمكة بل لا يستلزم كون ما قبلها وما بعدها مكية ايضا لجواز ان تنزل في المدينة
وتكون في حقهم **اقول** لعل كلام القايل مبني على اصطلاح ثالث في المكي والمدني
وهو ان المكي ما وقع في حق اهل مكة والمدني ما وقع في حق اهل المدينة على ما صرحوا
به فان قلت الذاهبون الى ذلك اشترطوا في المكي الخطاب الى اهل مكة بيا ايها
الناس وفي المدني الخطاب لاهل المدينة بيا ايها الذين امنوا ولا خطاب هاهنا فلا
مجرد كونها في حقهم قلت نعم المشهور من المذهب المذكور ذلك لكن نقل السيوطي عن
بعض اصحابه امورا تدل على انهم اعتبروا في المكي كون الاية متعلقة بحال اهل مكة وكذا
في المدني ايضا ولم يشترطوا الخطاب بالكلية ومن هذا قال الجعبري لمعرفة المكي والمدني
طريقان سماعي وقياسي وذكر ان السماعي ما وصل الينا نزوله باحدهما وحقق القياسي
بحيث يظهر انه غير مقصور على ما فيه الخطاب بل يعم كل ما يتعلق باهلهما ككون الاية
التي فيها قصص الانبياء والامم الخالية متعلقة باهل مكة تنبيها لهم على اتباع النبي عليه السلام
والارتداع عما اهلك الامم الخالية وكون الاية التي فيها فريضة او حد متعلقة باهل

المدينة المؤمنين اعلامًا لهم على ما يتفرع على الاسلام من الاحكام واذا تحققت هذا
عرفت ان الكلام المعلل يمشي على هذا المذهب وانه لا يرد ما اورده المعترض ثانيًا
وثالثًا واما ما ذكره اولًا فاندفع حين غايته انه اطلق الثبوت بالنص على الثبوت
بالمعقول المستنبط من النص كما قال ائمة الاصول في القياس من انه مظهر لا مثبت فالثابت
به ثابت بالنص ثم اقول الحق ان حمل المكي على هذا الاصطلاح لا يصحح ما اراده
المص من كون الفاتحة مكية على اشهر الاصطلاحات فلا بد من الحمل على الاشهر والا لكان
شرحًا للكلام بما لا يرتضيه صاحبه ويرد الاعتراض الثاني والثالث واما الاول
فمدفوع بما ذكرناه من التأويل لكن الاوجه ههنا ما ذكره السيوطي من ان المراد من النص هو
الاثر الوارد عن ابن عباس رضي الله عنه فان للموقوف في امثاله حكم المرفوع وتحقيقه
ان الاثر الموقوف على الصحابي اذا كان مما لا يجري فيه الراي فهو محمول على سماعه عن رسول الله
عليه السلام قال العراقي في الفيته • وما اتى عن صاحب بحيث لا • يقال رايا حكمه الرفع على
ما قال في المحصول نحو من اتى • فالحاكم الرفع لهذا اثبتا • وقال شارحها المحقق مير
بادشاه اي ما جاء عن صحابي موقوفًا عليه ومثله مما لا يقال من قبل الراي في حكم المرفوع
على ما قال الامام الرازي في المحصول تحسينًا للظن بذلك الصحابي كقول ابن مسعود
رضي الله عنه من اتى ساحرًا او عرافًا فقد كفر بما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم ترجم
عليه الحاكم وما قاله في المحصول موجود في كلام غير واحد من الائمة وعد من الاحاديث
الموقوفة ذكرها مالك في الموطا مع ان موضوعه الاحاديث المرفوعة ومن لم يقل بكونها
في حكم المرفوع يحتج بانه يجوز ان يكون الصحابي سمعه من اهل الكتاب وقد سمع جماعة من
الصحابة من كعب الاحبار ورووا عنه منهم العبادلة وقد قال عليه السلام حدثوا عن بني
اسرائيل كذا افاد المص ولا يخفى عليك ان هذا الاحتمال خلاف الظاهر فكونه مرفوعًا
مظنون والظن كاف في هذا المقام قوله وخالفهم قال المخالفون انها ليست
من القران الا في سورة النمل وقيل فيه شبهة وهي ان التسمية في سورة النمل من القران
اتفاقًا ومع هذا الاتفاق ما معنى الاختلاف في ان ما في اوايل السور من القران ام لا
فان اية من القران او بعض اية اذا كتبت في موضع آخر من المصحف وقرئت لا تخرج عن
كونها من القران فكذا هذا فلو قلت سورة الفاتحة مقدمة في النزول على سورة النمل
قلت ما تقول في ما وقع في اوايل سور نزلت بعد سورة النمل فهذا كتكرر فباي
الاء ربكما تكذبان وتكرر الفاظ كلام من قصة واحدة في سورة بعد ذكرها بعينها في

ابن نجيم

سورة اخرى اقول مراد المخالفين هو انها ليست جزءًا من المجموع الشخصي النازل
على وجه القرانية الا في سورة النمل وكتبتها في السور ليست على وجه القرانية بهذا
المعنى بل على وجه التبرك اخذًا من وحي مستقل واقتباسًا من آية النمل وان صح اطلاق
القران عليها باعتبار نزولها في تلك السورة فلا يصح المقايسة على الآيات المتكررة
مثل فباي الاء ربكما تكذبان فان كل واحدة منها جزء مستقل من ذلك المجموع الشخصي
نزلت على وجه القرانية في محلها وكتبت على ذلك الوجه دون الاقتباس وكذا حال
الالفاظ المتكررة في القصص ثم ان جوابه لا يدفع السوال فان مدار وروده على
اعتبار ما تقدم نزوله على سورة النمل وهو ظاهر فكيف يدفع ذلك باعتبار ما تأخر
نزوله عنها قوله ولم ينص ابي حنيفة رحمه الله فيه رد على العلامة حيث جزم بان
مذهب ابي حنيفة رحمه الله ان لا يكون التسمية قرانًا اذ لا يتجه الجزم على تقدير عدم
تنصيصه وبهذا ظهر انه لم يصب بعض الكملة من المفسرين المتأخرين حيث قال ويتركها
ابو حنيفة ويقول انها آية من القرآن انزلت للفصل والافتتاح بها تبركا نعم هذا
القول للمتأخرين من اصحاب ابي حنيفة لكنه ليس بمنقول عنه صريحًا والعجب من ذلك البعض
انه نقل بعد اسطر ما ورد في الخبر من انه عليه السلام كان يكتب باسمك اللهم فلما نزلت
سورة هود بسم الله مجريها ومرسيها كتب باسم الله فلما نزلت في سورة بني اسرائيل
قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن كتب باسم الله الرحمن فلما نزلت في سورة النمل انه من سليمان وانه
بسم الله الرحمن الرحيم كتب بسم الله الرحمن الرحيم قال ففي الخبر دليل على انها ليست من اول
كل سورة ولكنها بعض آية من كتاب الله في سورة النمل انتهى وانت خبير بان مقتضى الخبر ان لا
يكون التسمية في اوايل السور اية من القران وهو خلاف ما نقله عن ابي حنيفة انفًا
فلا ارتضاء بهما معًا كالجمع بين الضب والنون نعم هذا الحديث دليل لمن ذهب الى عدم كونها
اية من القرآن كمالك وقدماء الحنفية دون متأخريهم القايلين بكونها اية منه كما لا يخفى
واعلم ان السيد السند ذكر القول بنفي قرانيتها قايلًا وهو قول ابن مسعود ومالك
والمشهور من مذهب ابي حنيفة واتباعه واعترض بانه قال في شرح المواقف واما البسملة
فالخلاف فيها متحقق بلا شبهة الا انه في كونها اية من كل سورة او كونها اية فردة لا في
كونها من القران في اوائل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم ولا يخفى عليك ان
بين كلاميه في الكتابين تناقضًا ثم قال المعترض لا يقال لما ذكر في شرح المواقف انما يدل
على نفي الخلاف بلا شبهة لا على نفيه مطلقًا فلا ينافي منه نفي القرانية الذي نفسه ههنا

كمال باشا زاده

خطيب زاده

الى ابن مسعود ومالك اذ هو منقول عنهما بطريق الاحاد فيكون الخلاف المنسوب اليهما
خلافا بلا شبهة ولو سلم ذلك فان ما ذكره هناك هو مقتضى كلام المواقف وليس مرضيا
عنده لانا نقول قد استدل هناك بقوله اذ لا خلاف على قول المواقف لا في كونها من القران
فان اراد بنفي الخلاف نفي الخلاف بلا شبهة كما هو الملايم لنفي الخلاف في عبارة المتن يلزم
المصادرة وان اراد نفي الخلاف مطلقا يلزم التنافي بلا شبهة ولا شك ان نفي الخلاف
مطلقا مما لا يقتضيه عبارة المواقف اقول ان مراده هنا تعداد المذاهب
غثها وسمينها فيلزم ذكر الجميع ومراده في شرح للمواقف ذكر ما هو المعتد به من المذاهب
يدل عليه قوله هناك ومن ق لبه فقد توهم فانه صريح في ان نفي القرانية مما قال به بعضهم
لكنه لما كان ضعيفا عنده لم يعده خلافا بل عده توهما وكفى شاهدا بضعفه ان المحققين
من الحنفية رجعوا عنه واختاروا قرانيتها فيندفع التناقض بلا شبهة ثم ان ههنا بحثا
وهو ما قيل هنا استقراء النفي وهو غير مقبول لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود
اقول ليس هذا من قبيل استقراء النفي بل هو عبارة عن ثبوت سكوته رضي الله عنه
حين اتفاق اهل بلده على ما اتفقوا عليه والا فيمكن في كل ما ثبت من سكوت مجتهد ان يقال
لا يثبت ذلك فانه استقراء النفي لجواز ان يتكلم في وقت آخر وليس فليس قوله فظن
رد عليه بان عدم النص بشيء من النفي والاثبات لا يتسبب لظن احدهما بل الظاهر ان منشا
الظن ما اشير اليه في الكتاب من انه لا يجهر بها عنده في الصلوة واجيب بان عدم تنصيصه
بشيء منهما مع كونه من اهل الكوفة القائلين بكونها من الفاتحة يتسبب لهذا الظن اقول
يعني ان السكوت في هذا الصدد ظاهر في مخالفتهم لكنه ممنوع فانهم صرحوا في بحث
الاجماع السكوتي بان السكوت في مثل هذا المقام محمول على التسليم عند الحنفية وغير
محمول على التسليم ولا على خلافه عند الشافعية لاحتمال الانتظار مثل التوقف لتعارض
الادلة مثلا وعلى كلا المذهبين لا يصح الجواب اما على الاول فلتعين احتمال التسليم
واما على الثاني فلعدم تعين شيء من التسليم وخلافه وقيل غاية ما يمكن ان يقال انه قد
تقرر في الاصول ان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان ولا شبهة في ان
الموضع موضع الحاجة الى البيان سيما وفقهاء الكوفة حكموا بكونها جزءا فلو كانت
جزءا لما سكت كما ذكروا ان سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور
دليل على ان منافعه ليست بمضمونة اقول هذا من العجايب فان الاصل
المذكور يثبت خلاف ما ادعاه اذ المسكوت فيه محمول على الموافقة دون المخالفة

شيخ زاده

ملا خسرو

ملا خسرو

شيخ زاده

عصام

قال

قال في التنقيح في فصل بيان الضرورة الثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت
صاحب الشرع عن تغيير امر يعاينه يدل على حقيته وكذا السكوت في موضع الحاجة
كسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور وذكر في التوضيح ان عمر
رضي الله عنه لما لم يقض بتقويم منفعة البدن فيه وسكت الصحابة حمل سكوتهم على الوفاق
دون الخلاف وعلى هذا يلزم ان يحمل سكوت ابي حنيفة رضي الله عنه على وفاق
اهل الكوفة دون خلافهم فيثبت خلاف المدعى ويمكن ان يجاب عن الرد بان عدم النص
وان لم يكن موجبا للظن المذكور لكنه مصحح له فانه لو نص بانها من السورة او ليس منها لما
امكن الظن بواحد منهما بطريق الاستدلال والدليل ههنا هو امره بالاسرار وبهذا صح
ان يكون الفاء سببية ولو في الجملة فلا حاجة الى جعلها لمجرد التعقيب على معنى ان
الظن وقع بعد عدم النص بلا تسبب كما زعم فانه صرف للكلام عن ظاهره بدون ضرورة
ومن الغرايب ما قاله بعض المحشين ههنا من ان يجعل ظن اسما مرفوعا خبرا عن ان ويكون
الغرض تزييف هذه النسبة اليه اشارة الى قوله تعالى ان بعض الظن اثم قوله
لنا احاديث كثيرة لما نفى بعض المخالفين كونها من الفاتحة وبعضهم قرانيتها وان لزم منه نفي
كونها من الفاتحة لان نفي اللازم يوجب نفي الملزوم اراد ان يصرح باثبات كل منهما وان كان
اثبات الملزوم ملزوما لاثبات اللازم وقدم الاول لكونه مذهبه وتعرض للثاني ردا
لكلام النافي على وجه المبالغة توضيحه ان الاستدلال بالحديثين اثبات لكونها من الفاتحة
وهو يحتمل كونها اية تامة وبعض اية فالحديث الاول ناظر الى الاول والثاني الى الثاني
واما الاستدلال بالاجماع والوفاق فاثبات لكونها من القران فقط وبهذا يضمحل ما
اعترض به بعض المفسرين من ان ما ذكر من الاجماع والوفاق لا يدل على مذهبه وهو كونها
اية من الفاتحة لما عرفت ان هذا الاستدلال ليس بمسوق لذلك بل للمبالغة في تزييف
ما ذهب اليه بعض المخالفين وقد تورط في هذه الورطة بعض اصحاب الحواشي ايضا
قوله منها ما روى ابو هريرة اعترض عليه باربعة وجوه الاول انه موقوف على ابي
هريرة كما روي عن ابي بكر الحنفي الثاني ان سنده ضعيف لان من رواته عمر بن هرون وقد
قال ابن معين هو ليس بشيء وعبد الحميد بن جعفر وقد ضعفه سفيان الثوري الثالث
ان حديثا اخر لراويه يعارضه وهو حديث قسمة الصلوة فانه بدئ فيه بالقسمة من الحمد لله
ولم يتعرض للتسمية الرابع انه خبر الواحد والمسالة مما يطلب فيه اليقين واجيب
عن كلها اما عن الاول فبان الوقف ان صح فلعله طريق آخر لهذا الحديث وقد تقررت

ابو القاسم الليثي

عصام

عصام

ملا ابن زاده

ملا خسرو

مرفوعيته من طريق آخر على ما نقله الامام الواحدي وغيره على ان الموقوف في حكم
المرفوع في مثل هذه المسألة واما عن الثاني فبان هذا القدر من التضعيف لا يقدح
في الحديث لجواز ان يكون لضعف حفظ الراوي مع كونه من اهل الصدق وقد صرحوا
بان مثله اذا جاء من طريق آخر زال ذلك الضعف وانجبر به وقد انجبر هذا بروايات اخر
منها ما روى الثعلبي باسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى
ولقد آتيناك سبعا من المثاني قال هي فاتحة الكتاب قيل لابن عباس فاين السابعة قال بسم الله
الرحمن الرحيم واما عن الثالث فمن وجهين احدهما الطعن في سند حديث القسمة فانه من
رواية العلاء بن عبد الرحمن وقد ضعفه يحيى بن معين وقال غيره ليس حديثه بحجة وهو
مضطرب الحديث والآخر التأويل بان يقال يحتمل ان يكون القسمة لما يختص بالفاتحة
من الآيات والتسمية مشتركة بينها وبين سائر السور او يقال يمكن ان يكون صدر ذلك
الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم قبل نزول التسمية في الفاتحة فانه كان ينزل عليه
بعض الآيات فيقول ضعوها في موضع كذا اقول في كل من الوجهين نظر اما في
الاول فلانهم اختلفوا في حق العلاء فقد قال عبد الله بن احمد عن ابيه ثقة لم اسمع احدا
ذكره بسوء وقال ابو حاتم صالح روى عنه الثقات ولكنه انكر من حديثه اشياء وقال
النسائي ليس به بأس وذكره ابن حبان في الثقات وقال ابن سعد قال محمد بن عمر صحيفة
العلاء بالمدينة مشهورة وكان ثقة كثير الحديث ثبتا وقال الخليلي مختلف فيه لانه تفرد
باحاديث لا يتابع عليها وقد اخرج مسلم من حديثه المشاهير دون الشواذ وقال الترمذي هو
ثقة عند اهل الحديث كل ذلك ذكره الشيخ ابن حجر في تهذيب التهذيب فتلخص من هنا
انه كان ثقة تلقوا اكثر ما رواه بالقبول وانكروا اشياء يسيرة منه والحكم للغالب فان قلت
تقرر في الاصول ان الجرح مقدم على التعديل فلا يجدي تعديل هؤلاء الائمة وان كانوا
ثقات قلت قد كان قديما يختلج بالبال انه ينبغي ان يكون هذا الاصل اكثريا لا كليا
اذ يجوز ان يكون الجرح لتعصب دنيوي او مذهبي او غيره ويجوز ان يكون التعديل في
مرتبة التواتر لكثرة المعدلين بخلاف الجرح لقلة الجارحين ثم وجدت في طبقات الشيخ
علاء الدين السبكي ما نصه هذا ننبهك هنا على قاعدة في الجرح والتعديل ضرورية
نافعة لا تراها في شيء من كتب الاصول فانك اذا سمعت ان الجرح مقدم على التعديل
ورأيت الجرح والتعديل وكنت غرا بالامور او مقتصرا على منقول الاصول حسبت ان
العمل على جرحه فاياك ثم اياك والحذر كل الحذر من هذا الحسبان بل الصواب عندنا

ان من ثبت امانته وعدالته وكثر مادحوه ومزكوه وندر جارحه وكانت هناك قرينة
دالة على سبب جرحه من تعصب مذهبي او غيره فانا لا نلتفت الى الجرح فيه ونعمل فيه
بالعدالة والا فلو فتحنا هذا الباب واخذنا تقديم الجرح على اطلاقه لما سلم لنا احد من
الائمة اذ ما من عالم الا وقد طعن فيه طاعنون وهلك فيه هالكون انتهى ثم ايده بنقول عن
جماعة من العلماء ثم ذكر ان يحيى بن معين طعن في الامام الشافعي للتعصب المذهبي مع ان
شان الامام اعلى من ذلك فاذا كان يحيى يجرح للتعصب فلا يلتفت الى جرحه هذا ايضا
بناء على كثرة المادحين للعلاء ثم ان مسلما اخرج من حديثه المشاهير كما عرفت وهذا الحديث
مما اخرجه مسلم وايضا اخرجه ابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه في سننهم
واحمد في مسنده كما اشار اليه السيوطي في الجامع الصغير فلولا ان حديثه هذا من
المشاهير لم يعتمد عليه هذه الجماعة التي هي ثبات المحدثين فلا يتجه الطعن فيه بهذا الطريق
واما في الثاني فلان التأويل الاول منقوض بان آية الحمد لله رب العالمين غير مختصة
ايضا بالفاتحة لانها وردت في عدة سور منها سورة الصافات وسورة الزمر فان
قلت ورودها في الثانية ليس على كونها آية مستقلة بل بعض آية فلا يقدح فيما ذكر من القسمة
للآيات المختصة قلت يكفي في النقض ورودها في آخر الصافات آية مستقلة ولا يخفى
ايضا ان ورودها في سائر السور قادح في الاختصاص سواء كانت آية مستقلة فيها
او لا اذ الظاهر ان طرح التسمية لمجرد ذكرها في سائر السور لا مدخل في ذلك لاستقلالها
وعدمه كيف ولم يتعين استقلالها عند الشافعي بل له قول بعدمه ايضا كما صرح به المصنف
فانى يصح الجواب بقضية الاستقلال وعدمه ثم انه منقوض باية الرحمن الرحيم ايضا فانها
وردت في سورة النمل وفي حم السجدة وفي جميع اوائل السور على قولهم سوى براءة فيه ولا بناء
عدم الاستقلال كما عرفت آنفا والتأويل الثاني ممنوع اذ ينافيه تمسك الشافعية
بحديثين مقتضى احدهما ان البسملة اول ما نزلت ومقتضى الآخر انها نزلت مع كل سورة
كما ذكره المحقق الفناري في عين الاعيان ولان اكثر ائمة التفسير اجمعوا على ان اول ما نزل
من السور الفاتحة وان كان بعض سورة القلم اقدم نزولا منها فلو جوزنا تأخر نزول
البسملة عن سائر آياتها لم تكن اول سورة نزلت بل كانت بعض سورة فلم يصح اوليتها
لتقدم بعض سورة القلم على ان جوهر تركيب البسملة يقتضي ان لا يتأخر نزولها عن السورة
بل يقع في ابتدائها تبركا فلا يقاس على غيرها من الآيات واما عن الرابع فبان كون
المسألة مما يطلب فيه اليقين قول القاضي ابي بكر الباقلاني والباقون حتى قال

القرطبي المسئلة اجتهادية ظنية لا قطعية كما زعمه بعض الجهال من المتفقهة اقول
هذا محل كلام وسياتي بيانه فتبصر قوله وقول ام سلمة رضي الله عنها اعترض عليه
باربعة وجوه ايضا الاول ان الراوي عن ام سلمة ابن ابي مليكة وقد قال الطحاوي انه لم
يسمع هذا الحديث عنها الثاني ان الترمذي ذكر هذا الحديث في جامعه ولم يذكر التسمية
ثم قال اسناده ليس بمتصل الثالث ان في متنه اضطرابا اذ في بعض الروايات عد
بسم الله الرحمن الرحيم آية والحمد لله رب العالمين آية الرابع انه خبر الواحد كما مر واجيب
عن كلها ايضا اما عن الاول فبان علماء الحديث صرحوا بان كل من علم له سماع انسان او علم
له لقاء انسان فحدث عنه فهو محمول على السماع عنه ما لم يظهر تدليسه الا اذا علم انه لم
يسمع منه ما حكاه وظاهر ان مجرد قول الطحاوي لا يفيد العلم بذلك لا سيما بالنظر الى
الخصم ليحصل الالزام ولم يثبت تدليسه والا لذكره الطحاوي مكان عدم السماع لانه
اولى بالطعن اقول مدار الاعتراض والجواب على قلة الاطلاع فان الطحاوي
لم ينقل ما نقله المعترض حتى يجاب عنه بما ذكره المجيب بل نقل حديث ام سلمة قائلا حدثنا
فهد بن سليمان قال حدثنا عمر بن حفص بن غياث النخعي قال حدثنا ابي قال حدثنا ابن جريج عن
ابن ابي مليكة عن ام سلمة وساق الحديث ثم قال من جانب الحنفية قالوا واما حديث ام
سلمة الذي رواه ابن ابي مليكة فقد اختلف الذين رووه في لفظه فرواه بعضهم على ما
ذكرنا ورواه اخرون على غير ذلك حدثنا ربيع المؤذن قال حدثنا شعيب بن الليث قال حدثنا
الليث عن عبد الله بن عبيد الله بن ابي مليكة عن يعلى انه سال ام سلمة عن قراءة النبي صلى الله
عليه وسلم فنعتت بذلك قراءة مفسرة حرفا حرفا فلو افي هذا ان ذكر قراءة
بسم الله الرحمن الرحيم عن ام سلمة نعتت بذلك قراءة النبي صلى الله عليه وسلم لسائر
القران كيف كانت وليس في ذلك دليل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقرأ
بسم الله الرحمن الرحيم فمعنى هذا غير معنى حديث ابن جريج وقد يجوز ايضا ان يكون تقطيع
فاتحة الكتاب الذي في حديث ابن جريج كان من ابن جريج ايضا حكاية منه للقراءة المفسرة
حرفا حرفا التي حكاها الليث عن ابن ابي مليكة فانتفى بذلك ان يكون في حديث ام سلمة
ذلك حجة لاحد انتهى هذه عبارته في شرح معاني الاثار واين هذا المعنى مما ذكره المعترض
ثم ان الشافعية اجابوا عنه بان الظاهر انها حكت تلاوته للبسملة والامثلة بغيرها لان
الفاتحة هي التي كان يكررها فلها ضبطت هيئتها وكيفيتها عندها فكانت لها اشد حفظا
من كيفية قراءته لغيرها نقله السيوطي في النواهد عن ابي شامة فلو كان الطحاوي قال

بلا وجه
بلا خبر
جميع الشافعيه

ما نقله المعترض لتعرض الشافعية له ايضا وليس فليس ثم اقول نص الحنفية ان
مراد الطحاوي هو ان مقتضى حديث الليث انه كان مقصود ام سلمة بالافادة كيفية
قراءة النبي عليه السلام لا كيفية مقروه فلا يتعلق بخصوصية الفاتحة والبسملة
غرض حتى يكون دليلا فلا ثم ان الظاهر حكاية تلاوة البسملة بخصوصها نعم ما ذكره
من ان الفاتحة هي التي كان يكررها لها فعلقت هيئتها وكيفيتها عندها فكانت اشد
حفظا لها من كيفية قراءة غيرها مسلم لكنه لا يقتضي كون البسملة من الفاتحة لجواز ان
تعلق تلك الهيئة والكيفية عندها لكثرة قراءته عليه السلام اياها في خارج الصلوة
مع كون البسملة خارجة عنها ما يتابها للتبرك اذ وقوعها في خارج الصلوة اكثر من
وقوعها في الصلوات الجهرية فان وقوعها فيه لامور كثيرة كالتعليم وترويح الارواح و
شفاء المرضى وقبول الدعوات وغير ذلك واما عن الثاني فبان التسمية ان لم تذكر لا يكون
هذا الحديث فلا يضر عدم اتصال اسناده واما عن الثالث فبانه لا يسمى اضطرابا عند
المحدثين قال ابن الصلاح انما نسميه مضطربا اذا تساوت الروايتان واما اذا ترجحت احديهما
باحد وجوه الترجيح فالحكم للراجحة ولا يطلق وصف المضطرب وما ذكر رواية مجهولة
لا تعارض المذكورة واما عن الرابع فبما مر ان المسألة ظنية فلا يضر كون الدليل ظنيا
اقول الجواب الثالث في حيز المنع فان ما ذكره ليست رواية مجهولة بل الرواية
المجهولة ما ذكره المصر صرح السيوطي في النواهد بان حديث ام سلمة ليس بهذا اللفظ
وانما الوارد في كل طرقه انه عد البسملة اية قال اخرجه كذلك ابو عبيد واحمد وابو داود
وابن الانباري والبيهقي وابن خزيمة والحاكم والدارقطني وغيرهم ومن غفل عن هذا اعتمد
على رواية المصنف ايضا واخذ يوفق بينهما بان المراد من الاية في هذه الرواية الكثيرة
لا الواحدة ونظيره كلمة الحويدرة لقصيدته وانت خبير بانه لا وجه للاعتماد ولا للتوفيق
واما الجواب الرابع فستعرف ما فيه ثم ان المجيب بعض المخالفين وهم الحنفية بالطعن في
رواية الحديثين اما حديث ابي هريرة فيرويه عبد الحميد بن جعفر عن نوح بن ابي بلال
ونوح مجهول ورواية المجهول مردودة ذكره الامام الطرطوشي واما حديث ام سلمة
فيرويه عمر بن هرون البلخي عن ابن جريج قال يحيى هو ليس بشيء اقول لا نم مجهولية نوح
قال الامام القرطبي ونوح بن ابي بلال ثقة مشهور وفي تهذيب التهذيب قال احمد وابن
معين وابو حاتم ثقة وقال ابو زرعة والنسائي لا باس به وذكره ابن حبان في الثقات قلت
وقال يعقوب بن سفيان لا باس به وذكر الفضلي ان روايته عن ابن عمر منقطعة انتهى

وبهذا ظهر ان مادحه كثير وجارحه نادر فلا عبرة بجرحه كما عرفت انفا ثم ان الاوجه في الطعن في رواية الحديث الثاني ما ذكرناه انفا والجواب الصواب من جانب الحنفية ان هذين معارضان باحاديث آخر منها ما اتفق عليه البخاري ومسلم عن عايشة رضي الله عنها انها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفتتح الصلوة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين ومنها ما اتفقا عليه من حديث انس بن مالك انه قال كان رسول الله يفتتح بالقراءة بالحمد لله رب العالمين ومنها ما روى مسلم عنه انه قال صليت خلف النبي عليه السلام وابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم وكانوا يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم لا في اول القراءة ولا في اخرها قوله والاجماع اي لنا ثانيا في اثبات كونها من القرآن الاجماع والوفاق ولا شك ان الوفاق اجماع ايضا اذ لا يخرج عن الادلة الاربعة لكن لما كان الاول اجماعا قوليا والثاني فعليا خص لفظه بالاول لانه اقوى القسمين اعترض بان اسماء السور وكونها مكية ومدنية وعدد الآي مما بين دفتي المصاحف وليست بقران واجيب بان المراد ما بين دفتي المصاحف المتقدمة في زمن الاصحاب وتلك الاشياء ليست موجودة فيها ولو سلم ان المراد بها المصاحف المتداولة فيجاب بان من فعل ذلك فقد ميزها بلون اخر وخط اخر وقد كتبوا التسمية بحبر القران وخطه فالمراد بما بين دفتي المصاحف ما فيه احتمال القرانية وهو غير موجود في الامور المذكورة بخلاف التسمية هذا وقال بعض النافين لقرانيتها الاجماع على عمومه ممنوع كيف وقد خالف مثل مالك فلو كان قطعيا لم يخالفه والظني لا يفيد واثباتها في المصاحف لا يفيد القرانية وان كان بامر الرسول عليه السلام لجواز ان يكون ذلك لكونها في الشريعة شعار الفصل وعنوان التبرك بالابتداء ويكون التوصية بالتجريد من غيرها للعلم بذلك شرعيا واجيب عن الاول بان الاجماع ينعقد اذا ندر المخالف غايته ان يكون ظنيا وقد عرفت ان المسالة ظنية فالظني يفيد وعن الثاني بان الاحتمال الغير الناشي عن الدليل لا ينافي الظهور الكافي ههنا اقول كلاهما في حيز المنع لان مبناهما كون المسالة ظنية وهو ممنوع لان المطلب ههنا اثبات القرانية ولما كان التواتر اما شرطا في تعريف القران او شطرا منه على اختلاف الرايين كما ذكر في موضعه لزم ان لا تثبت القرانية بالدليل الظني وما ذكره هذا المجيب فيما سبق من ان القول بقطعية المسالة مخصوص بالقاضي ابي بكر والباقون نافون في حيز المنع لان من ادعى قرانيتها قال بالقطعية ونفيها مخصوص بمن ذهب الى سلب قرانيتها واما ما نقله عن القرطبي من

القول بالظنية فهو حجة عليه لا له لان مداره على ما ذهب اليه القرطبي من نفي قرانيتها الذي هو مذهب مالك فهو يدعي الظنية ليظهر انتفاء القرانية لا انه يدعيها مع اثبات القرانية كما فعله المجيب وبالجملة فلما لم تثبت القرانية بالدليل الظني لزم لمثبتها التمسك بالقطعي دون الظني فلا يصح الجواب فان قلت ان للمص لا يعتبر تواتر القرانية شرطا او شطرا فالمعتبر عند الشافعية تواتر النقل في محله لا تواتر القرانية كما صرح به المحقق عضد الدين في شرح المختصر وغيره من ايمتهم فاذن لا يلزم كون المسالة عنده قطعية بل يجوز كونها ظنية قلت الشافعية يقولون بان قرانيتها ثابت بدليل قطعي هو خبر كونها من القران بقرينة ما ذكره المص من اتفاقهم على كتابتها بخط المصحف مع المبالغة في تو[صية] بتجريد القران عما سواه لان العادة تقضي في مثله بعدم الاتفاق فكان لا يكتبها بعض او ينكر على كاتبها ولو نادرا كما صرح به ذلك المحقق ايضا وصرح الفاضل الفناري ايضا في عين الاعيان بان هذه المسالة قطعية اتفاقا لا يتمسك في اثباتها او نفيها الا بالقاطع نعم الذي يتلخص مما ذكره في فصول البدايع وهوامشه كون القطعية ههنا بمعنى القطعية في اعتقاد المتمسك وان كانت ظنية في نفس الامر لكن مدار كلام المجيب على كونها ظنية في اعتقاد المتمسك ايضا فانه اجاب من جانبه بتسليم ظنيتها وليس فليس ثم اني عثرت على قول من الشافعية بكون المسئلة ظنية قال النووي في شرح المهذب في البسملة وجهان احدهما ان اثباته على وجه الظن والثاني على وجه القطع لكن اعترض على الاول القاضي ابو بكر وغيره بان القران لا يثبت بالظن وانما يثبت بالتواتر واجاب عنه القاضي تاج الدين منهم بانا لا ندعي تواترها الآن فانا نحن لم نثبتها انما المثبت لها امامنا الشافعي فلعلها تواترت عنده ورب متواتر عند قوم دون اخرين وفي وقت دون آخر واذا تمهد هذا ظهر انه لا يصح القول بظنيتها مطلقا وانما يصح بدعوى كونها قطعية عند الشافعي ثابتة بالدليل القطعي عنده فلا يصح الجواب لابتنائه على كفاية الدليل الظني ثم ان الجواب الصواب من جانب المص هو انه لا يقدح مخالفة مالك في ثبوت هذا التواتر لما عرفت من انه يمكن ان يكون شيء متواترا عند قوم دون آخرين والشاهد لذلك حال القرات السبع فان كل واحدة منها متواترة عند صاحبها دون الاخر ثم انه لا يذهب عليك انا لم ندع وجوب القطعية فيما سبق من الحديثين لان المطلب هناك اثبات جزئية التسمية من الفاتحة بعد تسليم قرانيتها ولا يلزم فيه القطع عند بعض الايمة فلعل المجيب يتمسك بمذهبهم في تصحيح كلامه ولما كان عند المحققين منهم فهو قطعي ايضا صرح به المحقق الفناري في عين الاعيان معللا بان ما

اساس الشرع الشريف الذى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ومعتمد الادلة الدينية
والمعجزة الباقية على صفحات الدهر فالعادة قاضية بتواتر تفاصيله ومحاله فما لم يتواتر
لا يثبت ذلك واذا تقرر هذا فلا يصح الجواب من جانب المتمسك بهما بتسليم ظنيتهما وهنا
الذى سبق الوعد به فيما مر لكن الحق ان ما نقلناه عن ذلك المحقق غير مسلم عند الشافعية
ولو سلم فيجوز ان يتواتر تفاصيل التسمية عندهم دون غيرهم هنا واعترض على الملص
ان الاجماع انما يثبت اذا ثبت انعقاده بعد انقراض عصر علماء المدينة والبصرة والشام
اذ ما داموا مخالفين لم ينعقد لكثرتهم بل اكثريتهم وههنا ثابت واجيب بان خلافهم في
خصوص التسمية دون القول بان ما بين الدفتين كلام الله تعالى اقول ليس نفي لان
اختلافهم في خصوص التسمية اختلاف في كون ما بين الدفتين كلامه تعالى ضرورة انها
بعض ما بين الدفتين واما ما يقال من ان المراد اجماع الاصحاب رضى الله عنهم ولا يقدح
فيه اختلاف علماء تلك البلاد بعد مضي عصرهم كما قيل فدون خرط القتاد اذ لو ثبت اجماعهم
لما وقع اختلاف العلماء بعدهم واما عدم اطلاع قدماء العلماء عليه واطلاع المتاخرين منهم
كما زعم القائل فمما يقضى العقل ببطلانه ثم اقول لا يخفى عليك سقوط الاعتراض ايضا
بما مر من انه يجوز ان يتواتر شئ عند قوم دون اخرين بقي ههنا بحث اورده بعض الحذاق وهو
انه ذكر في المواقف ان القادحين في اعجاز القرآن قالوا ان ما ذكر من وجوه اعجازه لا يصلح
للاعجاز وبينوا عدم صلوح البلاغة له بوجوه اخرها ان الصحابة اختلفوا في بعض القرآن
حتى قال ابن مسعود بان الفاتحة والمعوذتين ليستا من القرآن مع انها اشهر سوره ولو كانت
بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت عن غير القرآن فلم يختلفوا ثم اجاب بانهم لم يختلفوا في
نزوله على محمد صلى الله عليه وسلم ولا في بلوغه من البلاغة حد الاعجاز قال السيد المحقق
في شرحه بل في مجرد كونه من القرآن ولا يضرنا فيما نحن بصدده فعلى هذا لا يلزم من كون ما بين
الدفتين كلام الله كون التسمية من القرآن اقول ان صاحب المواقف لم يقتصر على هذا
الجواب التسليمي بل ذكر قبله جوابا منعيا حيث قال والجواب عن الثانية ان الاحاد لا تعارض القاطع
وشرحه السيد المحقق قائلا يريد ان اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن مروي بالاحاد
المفيدة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذى يضمحل الظن في مقابلته
فتلك الاحاد مما لم يلتفت اليه وقال الامام الرازي هذه الرواية عن ابن مسعود مختلفة
لانه قد ثبت ان النبي عليه السلام هو الذى تولى جمع القرآن فالجواب المختار عن شبهة القادحين
هو هذا واما الجواب الذى نقله ذلك البعض من المواقف فتنزلي لا تعويل عليه ومع لا يتجه ان

ملا خسرو

كازروني

ابو القاسم الليثي

طع

يتمسك به في تزييف ما نحن فيه من استلزام كون ما بين الدفتين كلام الله لكون التسمية من
القرآن كما لا يخفى ولو سلمنا التعويل عليه فلا يجب على الملص التزامه لجواز اندفاع الشبهة عنده
بالجواب الاول وان شئت مزيد تحقيق في المقام فاستمع لما يتلى عليك من الكلام قال
النحرير التفتازاني لا خلاف في ان التسمية بعض آية من سورة النمل وانما الخلاف في التسمية في
اوائل السور وعند قدماء الحنفية انها ليست من القرآن وان تقييد التواتر في تعريف القرآن
بقولهم بلا شبهة احتراز عنها ولما لاح للمتاخرين منهم بالنظر في الادلة انها من القرآن قالوا
الصحيح من المذهب انها آية واحدة من القرآن انزلت للفصل والتبرك وليست باية ولا بعض
آية من شئ من السور فصار محل الخلاف انها اية واحدة غير متعلقة بشئ من السور او مائة و
ثلث عشر آية من مائة وثلث عشر سورة كالايات المتكررة في بعض السور مثل فباى آلاء ربكما
تكذبان كما ذهب اليه الشافعي واعترض بان كونها من القرآن لا يستلزم كونها آية تامة وعلى
تقدير كونها آية تامة لا يلزم ان تكون اية واحدة وعلى تقدير كونها اية واحدة لا يلزم ان يكون
نزولها ما ذكر فقوله لما لاح الخ في معرض المنع من وجوه وايضا لما كان الشرط المذكور وهو
ان يكون منقولا على وجه التواتر بلا شبهة معتبرا في حد القرآن لم يبق مجال للاختلاف
في قرانية التسمية ولا في غيرها للتنافي بين القرانية والاختلاف فيها والتحقيق ان القرآن
في كتب القوم يستعمل لمعنيين احدهما ما هو المراد منه في العرف العام المحدود بما اعتبر
فيه القيد المذكور وهو المرادف للكتاب الذى هو احد اركان الدين ولا مجال للاختلاف
فيه لما ذكر انفا والثاني اعم منه وهو كلام الله تعالى المنزل على النبي عليه السلام وحيا
متلوا غير منسوخ التلاوة وهذا يحتمل الاختلاف فيه وهو المراد من القرآن الذي نقل فيه
الاختلاف من السلف والخلف والقرآن في عرف القراء والمفسرين بهذا المعنى اقول
لا وجه لكل من الاعتراضين والتحقيق اما الاول فلانه لم يقل بان كونها من القرآن يستلزم تلك
الامور بل كما انه اخذ كونها من القرآن من الادلة اخذ تلك الامور ايضا من الادلة لا من كونها من
القرآن حتى يرد المحذور نعم انما صح في الشرط بان الماخوذ من الادلة كونها من القرآن
فقط لكن اراد بذلك كونها من القرآن مع ما هو شان القرانية ككونها آية وسبب نزولها
كما هو الشان في ساير اجزاء القرآن ولم يصرح بذلك تعويلا على شيوع اعتباره في امثالها
واما الثاني فلان اعتبار قيد التواتر بلا شبهة لا ينافي الاختلاف في قرانية التسمية اما
التواتر فلانه يجوز ان يتواتر شئ عند قوم دون آخرين وهذا للاحتراز عما اختص بمثل مصحف
ابى وغيره مما نقل بطريق الاحاد واما عدم الشبهة فللاحتراز عما اختص بمثل مصحف ابن مسعود

كمال باشا زاده

مما نقل بطريق الشهرة وهذا على قول الجصاص ظاهر فانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر وعلى
قول غيره يكون المتواتر احترازا عنهما وقوله بلا شبهة تاكيدا وهذا الموضع صالح للتاكيد
لقوة شبه المشهور بالمتواتر كما صرح في كشف اصول البزدوى نعم يجعل قدماء الحنفية
هذا القيد للاحتراز عما ذكر وعن التسمية ايضا لكن المتاخرين يجعلونه للاحتراز عن الاول
فقط بحمله على التاكيد ومن المتاخرين من لم يذكر هذا القيد لئلا يتوهم الاحتراز عن التسمية
كصاحب التنقيح واما الثالث فلانا لا نسلم ان الاختلاف عن السلف والخلف في المعنى الثاني
دون الاول بل الامر بالعكس كيف وكتب الاصول مشحونة باختلافهم في التسمية مع ان القرآن
معرف فيها بحد اعتبر فيه القيدان المذكوران فظهر ان الاختلاف في المعنى الاول ولا يمكن الاختلاف
في المعنى الثاني لصدق حده على التسمية بلا شبهة كما لا يخفى ثم ان التحقيق الذى لا محيد عنه
هو ان التسمية متواترة القرآنية مع شبهة المخالف فيها بل جزمه بالخلاف فهى قطعية الاثبات
والنفى معا لتواتر كل من اثباتها ونفيها وهى من قبيل الحروف التى اختلف فيها القراء السبعة
فانها قطعية الاثبات والنفى معا لتواتر كل واحدة من القراآت السبع مع شبهة المخالف فيها
بل جزمه بالخلاف ولذلك قرأ بعض القراء باثبات التسمية وبعضهم باسقاطها كحمزة وابن
عامر وغيرهما صرح بذلك السيوطى في النواهد قائلا اخبرني بعض الفضلاء انه سمع الحافظ
ابن حجر يقرر في درسه ذلك فاستحسنت ذلك جدا ثم رايت تلميذه الشيخ برهان الدين
البقاعى حكى ذلك عنه في ترجمته في معجمه ثم رايت خاتمة القراء الشيخ شمس الدين ابن الجزرى
سبقه الى ذلك في كتاب النشر انتهى وهذا التحقيق غاية لم يصل اليها اكثر من في هذا الميدان
حتى قال الشيخ اكمل الدين القطع مع وجود الشبهة لا يجتمعان ووجه اجتماعهما ما حقق في
الحواشى الحسنية للتلويح من ان المراد بالشبهة هنا ما يشبه الدليل وليس به ولو في
اعتقاد الخصم ويقوى خفاء فسادها بحيث لا يطلع عليها الا بالامعان وهذه الشبهة لا
تورث شكا او وهما للطرف الآخر اصلا وانما تورث لو لم يقدر ذلك الطرف على ازالتها فلما
ازالها ولو بالامعان لم يبق عنده معتبرا اصلا لكن لما احتاج ابطالها الى الامعان عد صاحبها
الذى يتمسك بها معذورا حتى لا يكفر كما لا يكفر المأول وبهذا يندفع ما يقال ان ادنى درجات
الشبهة القوية ان تورث شكا او وهما فلا يبقى الطرف الآخر قطعيا ولله الحمد على تحقيق هذا
البحث الجليل انه الهادى لمن يشاء الى سواء السبيل قوله مقروا اعترض بان الاولى ان يقال
قراءة لان المقصود افتتاح القراءة بالتسمية كما يدل عليه ما في الكشاف من قوله وكل فاعل يبدأ
في فعله ببسم الله وأجيب عنه بان المراد بتلو المقرو تلو القراءة لاستلزامه اياه وانما ترك

ذكره ودل بتلو المقرو عليه رعاية للمجانسة بين التالى والمتلو اذا امكنت وذلك لان التالى
ههنا شيئان احدهما من جنس المتلو ويتلو ذكره ذكر المتلو وهو المقرو والثانى من غير جنسه
ويتلو وجوده ذكره وهو القراءة وتلو كل واحد منهما يستلزم تلو الآخر فصرح بتلو الاول
ليفهم الثانى محافظة على رعاية التجانس قوله يعنى ان القصد بالافادة متعلق بهما
على التسوية لكن دخل الاول بالافادة التصريحية بناء على قضية المجانسة فافاد الاول
صريحا والثانى التزاما ومن حمل الجواب على ان يكون المقرو مجازا عن القراءة فقد اخطأ اذ المراد
كون المقرو على حقيقته مع استلزام القراءة كما عرفت كيف ولو تقرر التجوز لما امكنت ارادة
حقيقة المقرو فلا يتصور رعاية المجانسة وانما جعل رعاية المجانسة مشروطة بالامكان
لعدم اطراده لان تسمية الذابح مثلا لا يتلوها الا الذبح فانه يتبع وجوده ذكرها واما
المذبوح فليس يتبع ذكرها لا في الوجود ولا في الذكر فلا يستقيم ان يقال الذى يتبع التسمية
مذبوح هنا وقيل الاولى ان يقال لان ما جعل التسمية مبدأ له مقرو لان مجرد كون الفعل
تاليا للتسمية لا يقتضى تقدير اقرأ ما لم يجعل التسمية مبدأ له فانه قد يتفق ان يقارن
الفعل المبتدأ بالتسمية فعل آخر كما اذا اراد ابتداء القراءة بالتسمية فذب ذبابا فان الفعل
هنا اقرأ لا اذب وايضا ما جعل مبدأ له قرينة عامة في جميع المواضع بخلاف ما يتلوها
اذ ربما كان الفعل مقارنا للتسمية والظاهر انه واقع على الوجه المسنون وفي زيادة لفظ
فيه في الحديث نوع ايماء اليه اللهم الا ان يقال المراد بالتلو ما يتناول التاخر الذاتى وما كنا
على تقدير كون الباء للاستعانة قوله لانه الاولوية والوجهان مدفوعان اما الاول فلان
قرينة المقام تنادى على ان المراد من ما يتلو التسمية هو ما جعل التسمية مبدأ له فلا يحتمل
الشمول للفعل المقارن له اتفاقا ولا يقال سلمنا دلالة القرينة عليه لكن التصريح به اولى لانا
نقول اذا كان دلالة القرينة واضحة فمقتضى البلاغة هو عدم التصريح للايجاز واما الثانى
فلان العموم غير مراد ههنا بل هذا الكلام مسوق للتسمية الواقعة في بدء القراءة خصوصا
ولا يخفى ان اول القراءة لا يقارن التسمية على وجه المعية بل يكون بعدها البتة لان التسمية
اعتبرت آلة لها فتأخر عنها واما حالها على العموم فقد بينها فيما بعد بقوله وكذلك
يضمر كل فاعل لما يجعل التسمية مبدأ له فالتزام العموم ههنا مما لا يتجه قطعا فان قلت
هلا يقتضى عبارة فيه في الحديث وقوع التسمية مع الفعل المبدو به ليصح معنى الظرفية
قلت لا فان البدء بالتسمية في امر لا يستلزم كون الامر مشتملا على التسمية بل يصح على
تقدير تقدم التسمية على الامر فان كون البدء في الامر عبارة عن تعلقه باول اجزائه

وخروج التسمية ظاهر على تقدير الاستعانة واما على تقدير الملابسة فيمكن ان يتصور
بملابسة اول اجزاء الامر باجزاء التسمية الخارجة عنه اذ يصح ان يعتبر البدء المتعلق
بذلك الاول ملابسا بالتسمية الخارجة قوله ما يجعل التسمية تجعل
مبدأ للفعل الحقيقي اعني الحدث كالقراءة والمضمر انما هو الفعل النحوي الدال عليه
في الكلام اضمارا اي يضمر لفظ ما يجعل كذا في الحواشي الشريفية يعني بلفظ ما يجعل
الفعل النحوي الدال على الحدث دلالة تضمنية وما قيل من ان اللفظ الدال على الحدث هو
المصدر دون الفعل النحوي نعم فيه ايضا دلالة ضمنية لكن اضافة لفظ اليه للاختصاص (ابن تمجيد)
الكامل وهو في المصدر دون الفعل فليس بشيء اذ لا يجب كون الاضافة للاختصاص
الكامل بل هي للاختصاص في الجملة فلا محذور وهذا ويحتمل ان يكون الاضمار في قوله
له اي لمدلوله بان يكون المراد بما في ما يجعل اللفظ دون المعنى وهذا احسن لان في (علي قوشجي)
الاول ارتكاب الحذف قبل مساس الحاجة اليه واضافة اللفظ الى المعنى ليست بمتعارفة
تعارف اضافة المعنى الى اللفظ وقد اختار بعضهم ان يكون الاضمار بمعناه اللغوي
اعني الاسرار في النفس فيكون المعنى كل فاعل يبدأ في فعله باسم الله كان مضمرا في
نفسه ذلك الفعل فيناسب ان يقدر في الكلام لفظ دال على ذلك الفعل المضمر
كالمسافر اذا حل وجعل باسم الله مبدأ لحلوله كان مضمرا في نفسه الحلول فيناسب ان
يقدر في الكلام احل قلت لا يتجه هذا الوجه مع وجود الوجه الراجح الذي اتفقوا
عليه فان فيه تقدير مضاف فقط واما في هذا الوجه فتقدير المقدمة القائلة فيناسب
ان يقدر في الكلام لفظ دال على ذلك الفعل المضمر وشتان بين التقديرين لا يقال
تلك المقدمة معتبرة في الفحوى لا مقدرة في الكلام لان اعتبار مقدمة تامة ليس اهون
من تقدير لفظ واحد بل العكس اهون كما لا يخفى ولك ان تجعل ذلك اللفظ ايضا
معتبرا لا مقدرا على ان في هذا الوجه صرفا للفظ الاضمار عن الظاهر الذي هو معناه
الاصطلاحي فانه لا يستعمل في امثال هذا المحل الا بذلك المعنى كما لا يخفى على ذي دربة
قوله وذلك الخ يعني ان اضمار الفعل المخصوص اولى من اضمار ابدأ واعترض
صاحب الانتصاف بان تقدير ابدأ اولى لكونه اعم الا ترى انهم يقدرون متعلق الظرف (ابن المنير)
المستقر فعلا عاما كالحصول والكون ولانه مستقل بما قصد بالتسمية من وقوعها مبتدأ
بها فتقديره اوقع في المعنى ولا يرد قوله تعالى اقرأ باسم ربك لان الاهم هنا ذكر فعل القراءة (علم الدين العراقي)
لا الابتداء بالاسم واجاب صاحب الانتصاف عن كلا الوجهين اما عن الاول فبان تقدير

الخصوصيات انسب بالمقام لانك اذا قدرت اقرأ دل على تلبس القراءة كلها بالتسمية على وجه
التبرك او الاستعانة وان قدرت ابتدئ القراءة افاد تلبس الابتداء بها والاستشهاد بقول
النحويين لا يجديه نفعا فان ما ذكروه تمثيل وتقريب واين المتأخرون بان القوم انما
يقدرون في الظرف المستقر فعلا عاما اذا لم توجد قرينة الخصوص واما اذا وجدت
فلا بد من تقديره لانه اكثر فائدة فان قلت الظاهر ان حديث الابتداء افاد ان الامر اذا لم
يبدأ الامر بالتسمية يكون ابتر واما اذا ابدئ بها فلا فعلم ان مدار البركة الشاملة
لجميع الامر هو ملابسة البدء بالتسمية ولما كان الغرض شمول البركة للجميع وهو يحصل
بمجرد البدأ بها لم يكن ملابسة الجميع بها مهمة لحصول الغرض بدونها واما ادعاء ان الغرض
ليس مجرد شمول البركة للجميع بل ملابسة الجميع بها على وجه التبرك كما زعم الاصفهاني
فممنوع اذ لا يدل عليه الحديث قطعا على ان ملابسة الجميع غير واقعة في نفسها بل هي
امر مفروض صرح به المحقق الفناري في عين الاعيان قائلا لا تحقق التلبس في ابتداء القراءة
يعتبر تحققا في كلها تقديرا كما ان تحقق النية في ابتداء الصلوة يعتبر تحققا في جميع
اجزائها واذا تقرر هذا فاختيار وجه غير تحقيقي مع عدم اقتضاء الحديث اياه مما لا يرتضيه (صح)
الفطرة السليمة وكذا الحال في الاستعانة قلت سلمنا ان الغرض حاصل بمجرد
ملابسة البدأ بها لكن ملابسة الجميع بها امر يعتد بها في نفسها ولا شك ان اعتبارها
اولى وان لم تكن مهمة في حصول الغرض ولعل كلام الاصفهاني مأول بهذا المعنى وقد ظهر بهذا
التحقيق ورود ما اورده الاستاذ الوالد رحمه الله على ما ذكره صاحب الارشاد من ان تقدير
ابدأ لا اقتضائه اقتصار التبرك على البداية مخل بما هو المقصود اعني شمول البركة للكل حيث
قال فيه ان الحديث دل على شمول البركة للكل عند البدأ بالفعل فالبدأ منشأ للبركة الشاملة (ابو السعود)
لا انه مقرون بالبركة فقط فحديث الاقتضاء في حيز المنع واما عن الثاني فبان كون الغرض
وقوع التسمية مبتدأ بها مسلم لكنه حاصل بان يبتدأ بها في اوائل الافعال سواء قدر لفظ
الابتداء والفاظ خصوص تلك الافعال وقال بعض المدققين السائل لم يدع ان الغرض بها (خطيب زاده)
انما يحصل بتقدير ابدأ حتى يقال ان الغرض وقوع الابتداء بها وهو حاصل بان يبتدأ بها
سواء قدر لفظ الابتداء او غيره بل دعواه ان فعل الابتداء وتقديره مستقل بالغرض
المطلوب من التسمية اي مستقل بافادته فتقديره اوقع وانسب لذلك الغرض فان دعوى
كون الغرض حاصلا بتقدير الابتداء امر لا يصدر عن المميز فضلا عن المتميز فالاولى ان
يقال ان الغرض الاصلي من التسمية الابتداء بها على وجه يشمل التلبس بها جميع اجزاء الفعل

وفعل الابتدا وتقديره لا يفيد هنا الغرض بل ينافيه اقول اما الاعتراض على الجواب
فوارد لا مدفع له واما قوله فالاولى الخ ففيه بحث لانا لا نسلم كون الغرض الاصلي ذلك اذ
ليس الغرض الاصلي هنا الا ما اقتضاه الحديث وليس ما اقتضاه الا مجرد الابتداء بالتسمية
الشامل بركته لجميع اجزاء الفعل لا هو مع التلبس كما عرفت انفا نعم التلبس مزية في نفسها
وان لم يكن من مقتضى الحديث ولم يكن تحقيقا فاعتبارها اولى لكن هذا غير ما ذكره ذلك
البعض وقد نبهنا لك عليه انفا ومن العجايب ما قيل في شرح الجواب يعني لا دخل لتقدير
لفظ الابتداء في حصول ذلك الغرض فلا يصلح القصد اليه باعثا لتقديره فليس مبنى هنا
الدفع على حمل كلام المستدل على دعوى تمام الغرض بتقدير الابتداء فلا اتجاه للاعتراض المنقول
عن ذلك البعض انفا نعم يتجه ان يقال لم يدع المستدل ان تمام الغرض يتوقف على تقدير
الابتداء بل قال لما كان تمام الغرض بفعل الابتداء لا باثر الا فعال كان المناسب للمقام
تقدير الابتداء دون غيره اقول لا وجه لكل واحد من جوابه وايراده اما الاول فلان
مراد المعترض هو ان المستدل ادعى انحصار تمام الغرض في تقدير الابتداء وهذا الدفع انما
يثبت في غير تقدير الابتداء نفس الغرض دون تمامه فلا ينتهض دافعا للدعواه فتامل في عبارته
يتضح لك المرام واما الثاني فلان ما ذكره عين ما ذكره المعترض غير انه غير عبارته كما لا يخفى
وبعد اللتيا والتي فقد عرفت ان الجواب مدخول والعجب من السيد السند انه نقله على وجه القبول
وقال بعض المحققين ان في تقدير اقرأ امتثالا للحديث فعلا فقط وفي تقدير ابدأ امتثالا
له قولا وفعلا وقال صاحب الارشاد ليس بشيء فان مدار الامتثال هو البدأ بالتسمية لا تقدير
فعله اذ لم يقل كل امر ذي بال لم يقل فيه او لم يضمر فيه ابدأ اقول كلام ذلك البعض ماخوذ
من الانتصاف والرد عليه ماخوذ من الانصاف وقد سبقه في اخذ ذلك ابو الكمال ابن الكمال
وايضا ارتضى به ابن هشام في ملخص الانتصاف والانصاف لكن دفعه الاستاذ الوالد رحمه الله
بان مراد صاحب الانتصاف ومن حذا حذوه هو ان في تقدير اقرأ اتباعا للحديث من جهة
معناه فقط وفي تقدير ابدأ اتباعا من جهتي معناه ولفظه معا فان التعبير بما يوافق عبارته
اتباع من جهة لفظه ولا شك في كون ذلك سببا للاولوية اذ قد عرفت سابقا ان عادة
السلف اتباع اللفظ الوارد في الحديث والاثر تبركا به وغايته ان عبارة الامتثال اسم
للاتباع من جهة معناه حقيقة لكن اطلق على الاتباع من جهة لفظه ايضا تغليبا لاحد
الاتباعين على الاخر ومثله اكثر من ان يحصى واما كلام الانصاف فليس فيه عبارة الامتثال
فلا يرد عليه شيء راسا وان شئت مزيد تحقيق هنا فاعلم ان صاحب الايات البينات نقل

كمال پاشا زاده

ملا خسرو

ابو السعود

شبهة عن بعض شيوخه وهي ان هذه الجملة اما اخبارية فيرد ان من شان الصادق ان يتحقق
مدلوله في نفس الامر بدون الخبر ويكون الخبر حكاية عنه كما صرح به العلامة التفتازاني
وغيره وما نحن فيه ليس كذلك لان كلا من مصاحبة الاسم والاستعانة به من تتمة الخبر وهما
لا تتحققان الا بهذا اللفظ وان كانت انشائية فمن شان الانشاء ان يتحقق مدلوله به واصل
هذه الجملة لا يكون كذلك غالبا لان نحو الاكل والسفر والذبح مما ليس بقول لا يحصل بالتسمية
فكيف يقدر مثلا اذبح او اسافر باسم الله بقصد الانشاء فان جعلت للانشاء المصاحبة
او الاستعانة لزم ان تكون الجملة للانشاء متعلقها والاصل غير مقصود بوجه وذلك في
غاية الندود اقول في حلها نختار الشق الاخير وندعي انه لا باس بكون الاصل غير مقصود
اذا ثبت بعض النظاير له فلا اذ لا يقصد الاصل هنا الا للتوسل به الى الفرع فالمقصود
الاصلي هو الفرع حقيقة وايضا اذا ثبت بعض النظاير له فلا باس بندوره ونظيره ما ذكره
السيد السند في بحث الانشاء من حواشي المطول من ان رب لانشاء القليل وكم الخبرية
لانشاء التكثير ولا ينافيه كون ما دخلا عليه كلاما محتملا للصدق والكذب بحسب نسبة
غير نسبة التقليل والتكثير فان قلت كم رجل عندي فهو باعتبار نسبة الظرف الى الرجل
كلام خبري محتمل للصدق والكذب واما باعتبار استكثارك اياهم فلا يحتملها لانك استكثرت
ولم تخبر عن كثرتهم واذا تحققت هذا عرفت انه لا يرد ما اعترض به على كل من تقديري
الفعلين العام والخاص من انه اذا قال المسافر مثلا باسم الله ابتدي السفر كان هذا اخبارا
عن ابتداء سفره لا سفره ولا ابتداء سفره ويلزم من تقديم البسملة على الابتداء المقدر وقوعها
في ابتداء الاخبار المذكور ومن تعلقها به تلبس الاخبار المذكور باسم الله ولا يلزم من تقدمها
عليه وقوعها في ابتداء السفر ولا من تعلقها به تلبس السفر باسم الله اذ من الجايز ان يقع
اسم الله في ابتداء الاخبار عن السفر ويتلبس الاخبار باسمه وان يقع اسم غيره في ابتداء السفر
ولو كان تقديره باسم الله اسافر كان هذا اخبارا عن سفره لا سفره ويلزم من تقديم البسملة عليه
وقوعها في ابتداء الاخبار المذكور لا السفر ومن تعلقها به تلبس الاخبار بها لا تلبس السفر وكلا
الوجهين غير مطابق لما قصده المسافر بتقديم البسملة على السفر اذ من البين انه يقصد بذلك
وقوعها في ابتداء سفره وتلبس سفره بها ووجه عدم الورود هو انه اذا قال باسم الله ابتدي
السفر فقد انشا تلبس ابتداء سفره باسم الله واذا قال باسم الله اسافر فقد انشا تلبس ابتداء جميع
اجزاء السفر باسم الله فلا يجوز ان يقع في ابتداء السفر اسم غيره تعالى ولا في اجزائه وبهذا
ظهر انه لا حاجة الى ما اجيب به من انه اذا قال المسافر باسم الله اسافر كان معناه افعل السفر

تم

متلبسًا ذلك السفر باسم الله بل الاوجه له لان مداره على تصحيح الاخبار وليس الامر كذلك
كيف والمعترض لا يسلم صدق قرينا على ان المتلبس باسم الله في الواقع هو تلبس الاخبار عن
السفر باسم الله لا تلبس السفر به حتى يصدق قوله متلبسا ذلك السفر باسم الله على انه
قاصر من جهة اقتصاره على صورة تقدير الفعل العام **قوله** لعدم ما يطابقه قيل اذ
ليس ههنا امر من جنس الابتداء ليطابقه ويدل عليه بخلاف ما اختاره لان الذى يتلو التسمية
وهو المقرو مطابق للمقدر ودليل عليه نعم كون الحال حال الابتداء دليل على تقدير ملاخسرو
ابدا لكنه حال عن المطابقة والاولوية بها لكن المقدمة القائلة ليس ههنا امر من جنس الابتداء
ليطابقه ويدل عليه في حيز المنع لان الذى يتلو التسمية كما انه مقرو ويطابق تقدير اقرا عصام
ويدل عليه كذلك هو مبدو ويطابق تقدير ابدا ويدل عليه فيتساوى الوجهان وينتفى
الاولوية وقيل ان عدم ما يطابقه عبارة عن انه لم يوجد فعل البدء متعلقا للتسمية في
موضع بخلاف فعل القراة فانه وجد في قوله تعالى اقرأ باسم ربك وعدم ما يدل عليه
عبارة عن عدم قرينة تدل عليه اذ لا قرينة الا المقارنة بالفعل وهي تقتضي فعل القراة
لا الابتداء **اقول** لا نم ان قرينة المقارنة بالفعل تقتضي فعل القراة دون الابتداء
فان التسمية كما انها تقارن فعل القراة كذلك تقارن فعل الابتداء فقرينة المقارنة
متحققة على كلا التقديرين فالصواب ان ما يدل عليه عبارة عن القرينة الظاهرة ولا يخفى
ان القصد بالقراة قرينة واضحة على تقدير اقرا بخلاف تعلقه بالبدء فان الاول اصلى
والثانى تبعى توضيحه ان المقصود الاصلى هى القراة والبدء وسيلة اليها فالقراة ابو القاسم ليثي
والبدء وان تشاركا في القصد لكن الاول اقعد فيه فقرينته ظاهرة بخلاف الثانى
وبتقييد القرينة بالظهور اندفع القول بان ما ذكره يدل على عدم صحة اضمار ابدا وقوله
اولى يدل على جوازه لما عرفت من ان مآل ما ذكره قوة قرينة اقرا وضعف قرينة ابدا وليس
هذا الا معنى الاولوية واما ما قيل في دفعه من انه يمكن ان يجعل كون المقصود ابتداء
القراة بالتسمية عملا بالحديث قرينة للبدء لكنها قرينة غير ظاهرة فسلم لكن لا لان ذلك
المقصود حاصل بان يبتدأ بها في الافعال سواء قدر لفظ ابدأ او اقرا كما توهمه القائل شيخ زاده
اذ قد عرفت انه لا مساواة باعتبار الحديث بين تقدير ابدأ وتقدير اقرا بل الاول راجح
لفائدة اتباع اللفظ الوارد في الحديث تبركا على ما مر بل لان المعتبر في امثاله هو القرينة
الموجودة في الكلام الذى وقع فيه الحذف دون الموجود في كلام آخر كالحديث ههنا
وبالجملة فالقرينة المعتبرة الظاهرة هي الداخلية دون الخارجية ومن غفل عن هذا زعم انه

لم

لو سلم انتفاء ما يدل عليه في الكلام فقرينة الحديث تسد مسدها وليس فليس **قوله**
او ابتدائى عطف على ابدأ اى اولى من ان يضمر ابتدائى كما قال له الامام لعدم ما يطابقه
ويدل عليه مع زيادة اضمار فيه وهى اضمار المصدر بفاعله البارز بخلاف اضمار ملا فناري
اقرا لان فاعله مستتر فالمراد الزيادة فى التلفظ وهذا القدر كاف في الترجيح
فلا يتجه المعارضة بتحقق الفاعل في اقرا كما فعله المحقق الفنارى او لان الظرف
ح مستقر البتة فيحتاج الى اضمار حاصل مثلا مع ابتدائى كما صرحوا به وهذا الوجه عصام
ادفع للمعارضة ورد بان علماء المعانى لم يجعلوا اعتبار الفعل العام من قبيل الحذف
اقول لا نم ذلك فانهم معترفون بكونه من قبيل الحذف لكنهم يثبتون له شانا كشان
الملفوظ لتقرر اعتباره ولا يلزم من ذلك خروجه من قبيل المحذوف حقيقة ويكفى في الترجيح
بناء الكلام على الحقيقة ولو سلم فلا ريب ان النحاة اعتبروا ذلك من قبيل الحذف فيلزم
المحذور على اعتبارهم وهذا القدر كاف في الترجيح اذ اللائق للمفسر ان يرجح ما هو
الاسلم من الوجوه وما ليس فيه محذور على مذهب الكل اسلم مما فيه محذور على مذهب
البعض وقيل يرجح تقدير ابتدائى موافقته لقوله تعالى بسم الله مجريها ومرسيها ودلالته
على الاستمرار **اقول** معارض بانه يرجح تقدير فعل القراة موافقته لقوله تعالى اقرا
باسم ربك ولا يخفى ان الابتداء امر غير ممتد فليس محلا لاعتبار الاستمرار وان اراد الابتداء
بجميع الامور فمع كونه خلاف الظاهر لظهور اختصاصه بابتداء المشروع فيه يرد عليه عصام
المعارضة بدلالة الفعل على الاستمرار التجددى ثم قيل الاولى ان يقول او قرائى لان
المقصود ان تقدير الفعل اولى من تقدير الاسم لان تقدير الفعل الخاص اولى من تقدير الاسم
العام **اقول** لا يخفى ان المص اراد الرد على من قدر ههنا لفظ ابتدائى فمقتضى سياق
الرد هو تعيين لفظ المردود عليه ويفهم منه الحال في امثاله من الصيغ الاسمية فلا يرد شئ
قوله وتقديم المعمول قيل ادرج المص في تضاعيف هذا الكلام الرد على العلامة حيث
نظم قوله بسم الله مجريها مع قوله اياك نعبد في سلك المثال واخرجه عن حيز الدلالة على تقدير
اسم الله تعالى وتاخير الفعل في هذا الموضع لقصد معنى الاختصاص والعلامة قد جعله
دليلا عليه كما لا يخفى على من نظر في الكشاف ووجه الرد ان مبنى تلك الدلالة على ان يكون كمال باشا زاده
بسم الله خبر المجريها وهو احد وجوه اعرابه والمحتمل يصلح مثالا ولا يصلح دليلا لكن اجاب عنه
صاحب الكشف بان هذا الوجه راجح على سائر وجوه اعرابه ويكفى في التمسك ما هو راجح
ولما غفل السيد السند عما قصد صاحب الكشف غير عبارته فاخرج الكلام عن سنن الجواب

حيث قال لا شبهة في ان هذا الاستشهاد انما يتاتى اذا جعل بسم الله كما هو الراجح جزءا لجزئها فلو لم يكن غافلا عن ذلك لم يكن عبارته ساكتة عن معنى الكفاية اقول لا شك ان المص اعلى درجة من ان يغفل عن كفاية ما هو الراجح في التمسك فيرد على العلامة ومراد صاحب الكشف دفع توهم عدم الكفاية مطلقا سواء صدر ذلك التوهم عن احد اولا ولذلك لم يلتزم السيد ايراد تلك العبارة على سنن الجواب وانما غير المص عبارة الكشاف حيث نظم تلك الاية في سلك المثال ولم يعنونها بالدليل لانها لا تكون دليلا الا بملاحظة تحكم الذوق بقصد الاختصاص ومدار الدلالة عند دقيق النظر على حكم الذوق فقط فالانسب ان يحال المدعى على الذوق وتجعل الآية مثالا كما لا يخفى قوله هنا احتراز عن قوله تعالى اقرأ باسم ربك فان الفعل هناك اهم لانه اول ما نزل من القرآن فكان الامر بالقراءة اهم قال العلامة هنا لانها اول سورة نزلت وقال السيد السند قد ثبت في الاحاديث الصحيحة ان اول ما نزل سورة اقرأ الى قوله ما لم يعلم كما قرره الايمة في مسألة تأخير البيان فلا يحتمل عليه قوله لانها اول سورة نزلت ولا ينافيه ذلك قول الاكثرين اول سورة نزلت هي الفاتحة ولا قول بعضهم انها سورة المدثر لان الخلاف في نزول السورة بتمامها وقيل على تقدير عدم نزول تلك السورة بتمامها اولا كان حقه ان يقول لانها اول اية نزلت اذ لا وجه للعدول عما يطابق الواقع ويكفي في المقام الى ما يشتمل على الزيادة المستغنى عنها المحتاج الى التاويل فان ما ذكره ما روى عن عائشة رضي الله عنها وهو قول اكثر المفسرين والظاهر من كلام العلامة حيث قال في تفسير تلك السورة عن ابن عباس رضي الله عنه ومجاهد هي اول سورة نزلت واكثر المفسرين على ان الفاتحة اول ما نزل ثم سورة القلم انه اخذ بظاهر قول ابن عباس رضي الله عنه وهو كون السورة المذكورة بتمامها اول ما نزل فبنى كلامه هنا على ما اختاره واعتقد انه الاصح وان كان منافيا لقول المخالفين ودفع المنافاة في مثل هذا غير لازم فقوله لان الخلاف في نزول السورة بتمامها غير مسلم ان اراد حصر الخلاف فيه والا فلا يستطبق التعليل المعلل اقول لا شك ان مراد السيد السند تاويل العبارة ولا يرد على المأول ان يقال لو كان المراد ذلك كان حق العبارة كذا فان التاويل انما يكون فيما اذا كانت العبارة على خلاف ما هو حق المعنى التاويلي ووجه اختيار التاويل هو انه لو لم يحمل عليه للزم مخالفة اكثر المفسرين والمخالفة للاكثر في قوة الخطا بل لزم المخالفة لما ثبت في الاحاديث الصحيحة من ان اول ما نزل صدر سورة القلم كما قرره الايمة فان التحديد بما لم يعلم يقتضي عدم نزول السورة بتمامها ولا فتعين التاويل المذكور ولما ثبت ذلك في الاحاديث الصحيحة لم يكن لاكثر المفسرين الخلاف في ذلك فظهر ان

كمال باشا زاده

خلافهم

خلافهم في نزول السورة بتمامها واما ما نقله عن العلامة في تفسير تلك السورة فكلام مجرى على الظاهر هناك ان لا يحمل على التاويل ههنا واللازم ليس دفع المنافاة بين مختاريه فقط بل دفع منافاة الاحاديث الصحيحة واكثر المفسرين مع المنافاة المذكورة واذا تقرر هذا فحينئذ ينطبق التعليل المعلل ثم ان القائل اعترض بوجه آخر حيث قال يرد على ما ذكره انه على تقدير جواز اطلاق اول سورة نزلت على ما نزل متاخرا عن بعض الايات من سورة اخرى لا يتم التقريب وهو كون القراءة اهم هنا عما ذكره من كون سورة اقرأ اول سورة نزلت لاحتمال ان يكون بعض الايات من سورة اخرى نازلة قبلها اقول لا محل ههنا لقوله اول سورة نزلت على معنى اول ما نزل منها بعضا لم يبق احتمال ان ينزل قبل هذا البعض بعض اخر من سورة اخرى واما قولهم اول سورة نزلت في الفاتحة والمدثر فجرى على الظاهر اى سورة بتمامها فلا ينافي تاخرها عن بعض سورة اخرى قوله لا نزاع ثم اراد الاهمية العارضة بحسب اعتناء المتكلم بحاله لكونه نصب عين الموز عند الشروع في الامر الخطير حسبما اقتضاه الحديث وفي بعض الحواشي ويحتمل ان تكون الاهمية تمهيدا لما بعدها لا وجها براسها فيكون ما بعدها تفصيلا لوجهها وقيل لا وجه لارادة تلك الاهمية المطلقة وجعل ما بعدها تفصيلا لها لان العطف بالواو ينافيه ولان الاهم هو المعمول من حيث انه اسمه تعالى وما بعده هو المعمول من حيث التقديم فكيف يصح جعله تفصيلا له اقول كلاهما مدفوعان اما الاول فلان العطف بالواو لا ينافي كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه من جهة المعنى قال العلامة في قوله تعالى ثم قست قلوبكم وان من الحجارة الاية بيان لفضل قلوبهم على الحجارة وتقرير لقوله او اشد قسوة وقال النحرير التفتازاني بيان وتقرير من جهة المعنى واما بحسب اللفظ فعطف على جملة هي كالحجارة او اشد واراد به دفع ما اورده من ان مقتضى القاعدة ان لا يعطف البيان على المبين يعني ان اقتضاء القاعدة ذلك مسلم اذا اريد البيان من العبارة ابتداء واما اذا اريد ما لا افاد لا وقد يتعلق الارادة بافادة الشيء ما لا لنكتة وهي ههنا الايذان بان كل واحد من وجوه الاهمية من القوة بحيث يمكن ان يعد علة مستقلة للتقديم كالاهمية واما الثاني فكذلك ايضا لان الاهمية مطلقة عند القائل لا مقيدة بما ذكره المعترض من حيثية كون المعمول اسمه تعالى حتى يلزم المخالفة بين المجمل والمفصل توضيحه ان الاهمية من جهة تلك الوجوه الثلثة في الحقيقة لكنها سيقت اولا مجملة بغير وجه ثم سيقت تلك الوجوه بعدها تفصيلا لها فلا وجه لتصور الوجه لها حال الاجمال واعلم ان صيغة الاهمية وما بعدها من الصيغ التفصيلية اما ان تكون مجردة عن معانيها الاصلية مأولة باسم الفاعل والصفة المشبهة كما في قوله تعالى وهو اهون عليه اذ ليس شيء اهون عليه تعالى من شيء واما ان تكون بمعانيها الاصلية والمفضل عليه محذوف اذ يجوز من

كمال باشا زاده

بلوضع

بلوضع

اذا علم وكان افعل خبراً كما في الله اكبر فان قلت المفضل عليه غير متحقق ههنا فضلاً عن معلومية فان تاخير المعمول لا يدل على الاختصاص ولا مدخل له في التعظيم ولا يوافق الوجود حتى يكون التقديم ادل وادخل واوفق قلت لا شك ان في صورة التاخير ايضاً يستفاد صدارة اسم الله تعالى قطعاً اذ القرينة الحالية تدل على ان قولك اقرأ باسم الله بمعنى افتتح القراءة باسم الله كما صرحوا في قوله تعالى اقرأ باسم ربك بان معناه اقرأ مفتتحاً باسم ربك اى قل باسم الله ثم اقرأ واذا تقررت الصدارة يحصل التعظيم والموافقة في الوجود وانما حصول الاختصاص فمشكل اللهم الا ان يقال المتبادر من الافتتاح هو البدء الحقيقي ولا يكون ذلك الا بشيء واحد فاذا افاد اللفظ حصوله باسم الله ظهر انه لم يحصل بغيره فيكون الاختصاص مستفاداً من سياق الكلام وهذا غير بعيد فكم من موضع صرح العلامة بحصول الاختصاص فيه باقتضاء السياق فقط واما ما قيل في حصول الاختصاص ان للفعل اختصاصاً باسم الله اى تعلقاً خاصاً بما فيرده ان الكلام في الاختصاص الحصري دون ما دونه من التعلق الخاص ولا يجاب بان الكلام في الاختصاص بمعنى التعلق الخاص لكن الحصر مأخوذ من الادلة في صورة التقديم كما قيل لان اخذ الحصر من الادلة ممنوع اذ ليس مفادها الا وضوح الدلالة على ذلك التعلق ولا يلزم منه الحصر قوله وادل على الاختصاص لاختلاف الائمة في ان التقديم هل يفيد الاختصاص ام لا فذهب العلامة الى انه يفيده في بعض المواضع وذهب الشيخ ابو حيان الى انه لا يفيده قطعاً ورد على العلامة متمسكاً بكلام سيبويه حيث قال ههنا التقديم على العامل عنده يوجب الاختصاص وليس كما زعمه قال سيبويه وقد تكلم على ضربت زيداً ما نصه واذا قدمت زيداً فهو عربي جيد كما كان ذلك يعني تأخيره عربياً جيداً وذلك قولك زيداً ضربت والاهتمام والعناية هنا في التقديم والتاخير سواء مثله في ضرب زيد عمرو او ضرب عمراً زيد وقال سيبويه كانهم يقدمون الذي بيانه اهم لهم وهم ببيانه اعنى وان كانا جميعاً يهمانهم ويعنيانهم انتهى وقال ايضاً في اياك نعبد اياك مفعول مقدم وقال الزمخشري لا يقدم المعمول على العامل الا للتخصيص فكانه يقال ما نعبد الا اياك وقد تقدم الرد عليه في تقدير بسم الله وذكر ما نص سيبويه هناك فالتقديم عندنا انما هو للاهتمام والاعتناء بالمفعول وسب اعرابي اخر فاعرض عنه فقال اياك اعني فقال الاخر وعنك اعرض فقدما الاهم واجاب عنه بعض النحريرين من المتاخرين في رسالة تفسيرية حيث قال ان اباحيان نقل عن الزمخشري ان التقديم عنده ليس الا للاختصاص وليس كذلك فانه قد يجعل التقديم لمجرد الاعتناء من غير تخصيص فعلى هذا لا يرد كلام الزمخشري بما نقله عن سيبويه لانا سلمنا ان زيداً

ضربت مثل ضربت زيداً في بعض المواضع لكن لا يلزم ان يكون مثله في جميع المواضع ولا نسلم ان مفاد كلام سيبويه ذلك على ان المحققين من اهل البيان ذكروا ان دلالة التقديم على التخصيص بالفحوى والذوق لا باصل اللغة والوضع فلا يضره عدم تعرض سيبويه له لانه يتكلم في مقام اصل اللغة والوضع وقد يذهب الزمخشري الى التخصيص مع عدم شيء من موجبات الحصر والتخصيص التقديم وغيره بل بمجرد فحوى المقام اقول اما المقدمة القائلة لا نسلم ان مفاد كلام سيبويه ذلك فمما لا يلتفت اليه اذ لا يخفى ان سياق كلامه مانع لثبوت الاختصاص قطعاً لانه سوى بين التقديم والتاخير في الاهتمام ولا شك ان في مرتبة التسوية الى كون التقديم لزيادة الاهتمام لكن اشار بقوله كان الى نوع شبهة في ذلك فالظاهر انه جاز بالمرتبة الاولى وظان بالمرتبة الثانية ومقتضى ذلك ان لا يتجاوز الى مرتبة ثالثة وهي اثبات الاختصاص لانه وراء الاهتمام وزيادته واما ما ذكره بطريق العلاوة فليس بشيء لان حصر تكلم سيبويه ههنا في مقام اصل اللغة والوضع غير صحيح لانه صرح بكون التقديم للاهمية وليس هذا الا تكلماً في مقام البلاغة فالتعرض للاهمية دون الاختصاص دليل على عدم ثبوته عنده فالجواب الصواب انا سلمنا كلية ما ذكره سيبويه وكونه متكلماً في مقام البلاغة لكن لا نسلم ان الاختصاص وراء الاهمية بل هو من قبيلها قال الشيخ عبد القاهر انا لم نجدهم اعتمدوا في التقديم شيئاً يجري مجرى الاصل غير العناية والاهتمام الا انه لا يكفي ان يقال قدم للاهتمام بل ينبغي ان يبين انه لم كان اعنى وبم كان اهم ثم ان بعض وجوه الاهتمام الاختصاص انتهى واما اعتراض ذلك البعض عليه بان وجوب بيان العناية لم والاهتمام من اين في كل موضع غير مسلم مثلاً ان قدم المفعول على الفاعل فقيل ضرب عمراً زيد فان قيل لم قدمت المفعول فقال المتكلم لاعتنائي ببيان مضروبية عمرو وهل يرد عليه السؤال بانه لم كان اهتمامك به اكثر وهل يجب عليه بيان ذلك والظاهر انه ليس كذلك فغير وارد لان الظاهر انه كذلك فانه اما ان يكون لاهتمامك وجه في الحقيقة اولا فان لم يكن كان لغواً والبحث في كلام البلغاء وان كان ورد السؤال عليك بانه لم كان اهتمامك به اكثر وهو المطلوب ثم ان ذلك البعض نقل عن ابي حيان انه احتج على العلامة بقوله تعالى افغير الله تأمروني اعبد ايها الجاهلون يعني انه لا يتجه التخصيص لانهم ما كانوا يأمرون بعبادة غير الله فقط بل كانوا يأمرون بالاشراك في العبادة فاجاب عنه بانا لا ندعي الكلية واللزوم في جميع المواضع وبان من اشرك بالله غيره فكانه لم يعبد الله تعالى لعدم الاعتداد به فالامر بالشرك كالامر بتخصيص عبادة غير الله تعالى فاخرج الكلام على التخصيص من هذه الجهة اقول الجواب الاول لا يدفع الاحتجاج على العلامة فانه صرح

بان التقديم في تلك الاية للاختصاص حتى جعلها شاهدًا لدعوى الاختصاص في بعض الايات
منها قوله تعالى اياك نعبد حيث قال فيه وتقديم المفعول لقصد الاختصاص كقوله افغير الله
تامروني اعبد ومنها قوله قل اغير الله ابغي ربا حيث صور فيه معنى الاختصاص فقال كما
قال افغير الله تامروني اعبد نعم يتمهض الجواب دافعًا للاحتجاج عن مدعى الاختصاص في
غير هذه الاية واما الجواب الثاني فلا باس به لكنه تخييلي والجواب التحقيقي انا لا نم كونهم
امرين بالاشراك في مطلق العبادة بل كانوا امرين بعبادة تختص بالاصنام فان الاية نزلت
حين قال المشركون للرسول عليه السلام استلم بعض آلهتنا ونؤمن بالهك كما صرح به في الكشاف
وغيره والاستلام هو تعظيم الحجر بالقبلة ووضع اليد وما في حكمها فلفظ اعبد وان كان عاما
بحسب الظاهر لكنه مخصوص بحسب المورد فظهر انه كان مقصورًا على غير الله كما هو المدعى
واذا تحققت هذا عرفت ان الجواب الاول يدفع احتجاج صاحب الفلك الداير حيث تمسك
بقوله تعالى كلا هدينا ونوحا هدينا اذ لا وجه لتخصيص العبادة بالمذكورين فقط على انه يمكن
ان يجاب ايضا بان يكون الحصر بالاضافة الى الكفار في اعصارهم واما ما نقله ابو حيان عن الاعرابي
فليس دليلا له اما الاول فلان الظاهر فيه التخصيص اذ المعنى اياك لا غيرك اعني فلاي شي تعرض
عني موهما ان اعني غيرك فهو من قصر القلب واما الثاني فلاحتمال ان يكون مبنيًا على ادعاء
انه لا يعرض الا عنه مبالغة ولو سلم فلا يخفى ان العلامة لا يدعي الكلية واعلم ان ابا حيان
تابع في هذا المذهب للشيخ ابن الحاجب وقد استدل الشيخ بان الله تعالى قال فاعبد الله مخلصين
له الدين وقال ايضا فاعبد والظاهر انه لا يتفاوت المعنى في الصورتين واجيب بان مخلصين
في الاول يفيد معنى الحصر فيطابق الثاني ولو سلم فلا مانع من ذكر المحصور في موضع بغير ذكر
الحاصر كما قال تعالى واعبدوا ربكم وقال في موضع آخر ان لا تعبدوا الا اياه بقي ههنا دقيقة
ذكرها ابو الكمال ابن الكمال حيث قال بعد ذكر ما اتفق عليه جمهور البيانيين من دلالة التقديم
على الاختصاص بحكم الذوق هذا ما عندهم والذي عندي ان لتلك الدلالة وجهًا معقولا
تقريره ان في قولك زيدا ضربت مثلا تخصيصًا له بالضرب دون غيره لانك اذا قدمت الفعل
كنت بالخيار في ايقاعه على اي مفعول شئت بان تقول ضربت بكرا وخالدا او غيرهما واذا اخرته
لزم الاختصاص للمفعول المذكور وفات عنك ذلك الخيار ولولا في قصدك التخصيص لما
سلكت ذلك المسلك ولعدم اتضاح هذا الوجه عندهم احالوا الحكم المذكور على الذوق **اقول**
لو صح ذلك الوجه مطلقا لافاد التقديم التخصيص في جميع المواضع وليس كذلك بل يفيد
فوايد غير التخصيص في بعضها ايضا كما عرفت واما صحته في بعض المواضع بمعونة المقام

فسلم لكن كل ما حصل بمعونة المقام فحصوله يحتاج الى الحكم الذوق فليس ما ادعاه وراء ما ذكره
المحققون ومن الغرايب ما صدر عن الشيخ اكمل الدين في شرح عبارة الكشاف ههنا حيث
قال اعلم ان المصنف اشار في اول الجواب الى ان تقديم اسم الله للاهتمام ثم اعقبه بذكر
الاختصاص والشارحون بنوا كلامهم على ان المراد بالاختصاص هو التخصيص فتكلموا في كونه
قصر افراد او قصر قلب ولا شك ان كلا من الاهتمام والاختصاص ينفك عن معنى التخصيص فان
علماء المعاني قالوا الحالة التي تقتضي تاخير المسند هي ما اذا كان ذكر المسند اليه اهم كقولك
زيد في الدار وليس فيه فائدة التخصيص واتفقوا على ان قولهم الجل للفرس يفيد الاختصاص
ولا تخصيص فيه لانه ليس على الطرق المذكورة للقصر ولانتفاء شرطه وهو رد الخطأ الى
الصواب فاما ان يكون قد اصطلح على ان الاختصاص بمعنى الاهتمام ولا نزاع في جوازه فيكون
كلام الشارحين في القصر في غير محله وفي ما ليس مرادا واما ان يكون قد اصطلح على ان يكون
الاختصاص بمعنى التخصيص والاهتمام يراد فهما وهو ملبس وقصور في حفظ الاوضاع
لا لنكتة **اقول** فيه خبط من وجوه اما اولا فلان مراد الشراح هو ان الاهتمام ههنا انما
حصل بسبب التخصيص وان كان منفكا عنه في بعض المواضع واما هذا الاختصاص فلا
ينفك عن التخصيص وهو الحاصل بمصدر التخصيص بخلاف الاختصاص الذي في قولهم
الجل للفرس وتحقيقه ان للاختصاص مراتب متفاوتة تعينها قراين المقامات والاختصاص
الذي في المثال في ادنى المراتب وهو الاختصاص في الجملة الذي ينفك عن التخصيص والذي
نحن بصدده في اعلاها وهو الاختصاص التام الذي لا ينفك عن التخصيص وبالجملة فلفظ
الاختصاص عام لهما فتارة يطلق على فرده الناقص وتارة على فرده الكامل واما ثانيا فلانه لم
يصطلح على ان الاختصاص بمعنى الاهتمام كما زعم كيف وهما متغايران معنى ولا داعية
لحمل احدهما على الاخر بل جعل الاختصاص اي معنى الحصر سببا للاهتمام كما اطبق عليه
الشراح ولا ركاكة فيه قطعا واما ثالثا فلان كون جعل الاختصاص بمعنى التخصيص
قصورا في حفظ الاوضاع غير مسلم لان المراد بالاختصاص ما هو الحاصل بالتخصيص الذي كونه
بمعنى الحصر مسلم عنده ولا يقدح فيه اطلاق الاختصاص على الاختصاص في الجملة ايضا
كما عرفت فليس ههنا ما يخالف الاوضاع المعهودة واما كون الاهتمام مرادفهما فغير معهود لكن لم
يقل به العلامة اذ قد عرفت ان مراده كون الاهتمام حاصلا بسبب الاختصاص لا انهما بمعنى
واحد **قوله** وقد جعل آلة لها اي الباء للاستعانة كما في كتبت بالقلم ولما ورد ان الالية
تقتضي التبعية والابتذال المنافيان للتعظيم دفعه بقوله من حيث ان الفعل لا يتم ولا يعتد به شرعا

عصام

مالم يصدر باسمه تعالى يعني ان في الالة جهتين جهة التبعية وجهة توقف نفس الفعل
اوكماله عليها وقد لوحظ ههنا الثانية دون الاولى واعترض بانه لا يصح جعل اسم الله
آلة لقراءة الفاتحة عند من يجعل بسم الله جزء من الفاتحة **اقول** لا شك ان معنى قولهم
الة للفعل من حيث الاعتداد به شرعا انها ليست بآلة حقيقية لايجاده لكنها اشبه الآلة
من تلك الحيثية ولا منافاة بين كونها جزءا داخلا في الفعل حقيقة وكونها شبه آلة خارجة
عنه اعتبارا وبهذا يندفع ما في الحواشي الحسنة الحسينية للمطول من انه لا يمكن حمل الباء
على الاستعانة في حديث الحمدلة بناء على انها تقتضي خروج الحمدلة من المؤلف لكونها آلة
قوله كل امر ذي بال في الحواشي الشريفية البال الحال والشان وامر ذو بال اي شريف
يهتم به والبال ايضا القلب كان الامر ملك قلب صاحبه لاشتغاله به وقيل شبه الامر
بذي قلب على الاستعارة المكنية وفي بعض الحواشي كانه غافل عن ان الامر ينتظم معنى
الحال والشان ومنه امر فلان مستقيم وجمعه الامور واما الامر بمعنى القول وجمعه
الاوامر فلا يناسب المقام فلا بد من حمل البال على معنى اخر اذ لا وجه لان يقال لكل شان ذي
شان والوجه ما ذكره ثانيا والمعنى كل امر خطير يتعلق به القلب تعلق شيء بصاحبه اي
يكون معتنى ومهتما به فالعلاقة المذكورة كناية عن الاهتمام به فلا حاجة الى ارتكبه بقوله
كان الامر ملك قلب صاحبه لاشتغاله به فانه تعسف بارد واما ما ذكره ثالثا فتكلف
شارد **اقول** سلمنا عموم الامر في وضعه لكن لا نسلم عمومه في المقام فان القرينة
تخصصه بما يفعله البادي من القول والعمل ولا يخفى صحة قولنا كل قول ذي شان
اوكل على ذي شان وايضا لا نسلم انه لا حاجة الى ما ارتكبه بقوله كان الامر ملك قلب صاحبه لاشتغاله
به فانه تعسف بارد لان فيه مبالغة زائدة على ما اختاره فان كون الشيء مالكا للقلب ابلغ
من كونه متعلقا به تعلق الصحبة فيكون ذلك الوجه ادخل في افادة الخطر مما اختاره ولما كون
الثالث تكلفا شاردا فكذلك ايضا لان اثبات القلب للامر من قبيل اثبات النطق للحال في قولهم
نطق الحال ومثل هذا الاثبات طريقة مسلوكة لا يعد تكلفا فضلا عن ان يكون شاردا **قوله**
فهو ابتر فسره السيد السند بمقطوع الذنب مفسرا له ايضا بقوله اي ناقصا غير معتد به
وقيل البتر القطع قبل الاتمام ذكره الجوهري في الصحاح وقال العلامة في تفسير سورة الكوثر
والابتر الذي لا عقب له ومنه الحمار الابتر الذي لا ذنب له يعني ان توصيف الحمار المقطوع
الذنب بالابتر باعتبار ذلك المعنى العام لا لان لفظ الابتر موضوع لذلك الوصف
الخاص بوضع آخر كما سبق الى وهم ذلك الفاضل وما غره الا قول الجوهري والابتر المقطوع

كمال باشا زاده

كمال باشا زاده

الذنب وهو قد وهم فيه حيث زعم انه معنى آخر للابتر **اقول** ليت شعري ما بعثه
على الجزم بانه لم يوضع الابتر لمقطوع الذنب وضعا خاصا مع ان كلام الجوهري ظاهر في
ذلك كما اعترف به وكذا كلام العلامة في الاساس فانه ذكر فيه اولا قولهم ما هو الا كالحمار
البتر وعادته ان لا يذكر اولا الا الحقيقة واما قوله في تفسير سورة الكوثر فمداره على التجوز اعني
انه موضوع للحمار المقطوع الذنب ثم استعمل في من لا عقب له تشبيها له بذلك الحمار يدلك
على ذلك ما ذكره الامام الراغب في المفردات من ان البتك يقارب البت وان البتر يقاربه
لكن استعمل في قطع الذنب ثم اجري قطع العقب مجراه فيقال فلان ابتر اذا لم يكن له عقب
يخلفه وانما رجح كونه من هذا المعنى دون ما اختاره المعترض لاصالته ولكونه ابلغ من ذلك في
التشنيع لان تشبيه ما لم يبدأ باسم الله بذلك الحيوان المقطوع الذنب اشنع من تشبيه بالامر
المقطوع قبل الاتمام كما لا يخفى ثم قال ان المعترض بقي ههنا شيء وهو ان المعنى المذكور للابتر
لا يناسب المقام لان النقصان ههنا في الاول لا في الاخر فالمعنى المناسب له ما ذكره العلامة
في الاساس ونقله الجوهري في الصحاح عن ابن سكيت حيث قال الابتران العير والعبد قال
يعني ابن السكيت سميا ابترين لقلة خيرهما **اقول** هذا عجيب فان تشبيه الامر بالبتر
ليس لنقصان الامر بسقوط جزء التسمية من اوله فقط بل لسقوط عاقبته الحميدة التي كان بدونه
بالتسمية سببا لحصولها وهي لا اعتداد به شرعا والظاهر ان العاقبة تشبه الذنب وسقوطها
يشبه بتره **قوله** وقيل للمصاحبة يفهم من سوقه مرجوحية هذا الوجه عنده وقد رجحه
العلامة بانه اعرب واحسن والسيد السند وجه اعربيته بكون باء الملابسة اكثر من باء الاستعانة
لا سيما في المعاني وما يجري مجراها من الافعال وذكر لتوجيه احسنيته وجوها الاول ان التبرك
باسمه تعالى تادب وتعظيم له بخلاف جعله آلة فانها مبتذلة غير مقصودة لذاتها الثاني
ان ابتداء المشركين باسماء الهتهم كان على وجه التبرك بها فينبغي ان يرد عليهم في ذلك الثالث
ان باء الملابسة ادل على ملابسة جميع اجزاء الفعل باسم الله تعالى من باء الاستعانة الرابع ان التبرك
باسم الله معنى ظاهر يفهمه كل احد ممن يبتدي به في اموره والتاويل المذكور في كونه آلة لا يهتدي
اليه الا بنظر دقيق الخامس ان كون اسم الله آلة للفعل ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركته
فقد رجع بالاخره الى التبرك وليس في اعتباره زيادة معنى يعتد به ثم انه ذكر ان كونه آلة
يشعر بان له زيادة مدخل في الفعل ويشتمل على جعل الموجود لفوات كماله كالمعدوم ومثله
يعد من المحسنات ورد جميع ما ذكره من وجوه الاعربية والاحسنية فقيل في وجه الاعربية
الاكثرية ممنوعة فهيهات اثباتها وفي الاول من وجوه الاحسنية تلك الجهة غير ملحوظة بل

كمال باشا زاده

ملا خسرو

الملحوظ جهة كون الفعل غير معتد به شرعًا ما لم يصد ربه كما مرّ وهي تعارض التبرك بل ارجح
منه وفي الثاني ذلك ممنوع لجواز كون مرادهم الاستعانة وفي الثالث ان باء الاستعانة
تدل على الاستعانة باسمه في جميع اجزاء الفعل ففيها الدلالة على تلك الملابسة مع زيادة لا
يقاومها الادلية وفي الرابع ان العبرة بالخواص فان العوام كالهوام فالدقة من اسباب الترجيح
لا الرد وفي الخامس ان جعله آلة يشعر بان له زيادة مدخل في الفعل ويشتمل على جعل الموجود
لفوات كماله بمنزلة المعدوم ومثله يعد من الحسنات اقول جميع اقواله مدفوعة اما
ما ذكره في الاعربية فلان اكثرية باء الملابسة من باء الاستعانة مبنية على كون الملابسة
اكثر وقوعًا من الاستعانة في الخارج اذ ما من شيء الا وله ملابسة بشيء آخر واما الاستعانة
فانما توجد في بعض الاشياء دون بعض ولا شك ان ما هو اكثر وقوعًا اكثر ورودًا على الالسنة
وانما قال لا سيما في المعاني والاقوال لان الالية فيها بحسب الحقيقة بل ليست بحسب التشبيه
وما هو خلاف الحقيقة قليل البتة واما ما ذكره في اول وجه الاحسنية فلانه لم يرد ملاحظة
جهة الابتذال قصدًا بل المراد ملحوظيتها بطريق الايهام يعني ان تشبيهه بالآلة التي لها صفة الابتذال
في نفسها يوهم تلك الصفة لا انها معتبرة فيه كيف وذلك مما لا يصدر عن المسلم واما قوله
بل ارجح منه فمحل قد فصله بعض المدققين بان التاويل الذي في تحقيق معنى الاستعانة
ههنا يدل على كون التعظيم زائدًا في الاستعانة على التعظيم المستفاد من معنى التبرك لظهور
ان كون التبرك بالاسم سببًا لكمال الفعل واعتداده بحيث لو لم يتبرك به لكان ذلك الفعل
ملحقًا بالمعدوم مما يدل على زيادة تعظيم الاسم على التعظيم واعتداده بحيث لو لم يتبرك به
لكان ذلك الفعل المستفاد من مجرد التبرك الغير الملحوظ معه السببية على الوجه المذكور التي
هي من الاوصاف المادحة واقول مدفوع لكن لا لان الوجه المذكور في الاستعانة
مرجوح لانه لا يهتدي اليه الا بنظر دقيق على ما صرح به في الوجه الرابع كما قيل فان هذا
الوجه الذي نحن فيه لا يسلم من المعارضة ما لم ينضم اليه ذلك الوجه على ما زعمه القائل فيتحد
الوجهان بل لان المدعى احسنية الملابسة ولا تنافي حسن الاستعانة بل تقتضيه ولما اعترف
الباحث بان دلالة الاستعانة على التعظيم بحسب التاويل تثبت احسنية الملابسة لان دلالتها
على التعظيم غير محتاجة الى التاويل واما زيادة التعظيم في الاستعانة فيعارضها ما فيها من ايهام
الابتذال غايته انهما يتعارضان ويتساقطان ويبقى اصل التعظيم فيترجح الملابسة بعدم
الاحتياج الى التاويل واما ما ذكره ذلك البعض من انه ليس في الاستعانة ما يخالف التادب
لان الآلة بمعنى السبب والمعين لا يلزم ان يكون مبتذلة كيف وان الله تعالى يستعان به في

الامور كلها والعبد مامور بهذه الاستعانة كما في قوله تعالى واياك نستعين ففيه بحث
لان ارادة السبب والمعين من الآلة لا تدفع الايهام كما لا يخفى وان قياس ما نحن فيه على قوله تعالى
واياك نستعين مما لا وجه له فان الكلام ليس في الاستعانة بمعنى طلب المعونة مطلقًا حتى تصح
المقايسة بل في الاستعانة بمعنى طلب المعونة من الآلة كما يفصح عنه الباء وشتان بينهما ويقرب
من هذا ما قيل ان باء الاستعانة داخلة ههنا على السبب دون الآلة ولا يضر دخولها على الآلة
في بعض المواضع كما لا يضر دخول باء المصاحبة على التابع الرديف نحو اشترى الفرس بسرجه وهو
غير متجه ايضًا لان باء الاستعانة انما توهم الابتذال لكثرة دخولها على الآلة بخلاف باء المصاحبة
اذ لم يكثر دخولها على التابع كثرة دخول باء الاستعانة على الآلة حتى صار باء الآلة لقبًا للاولى
ولم يصر باء التابع لقبًا للثانية فافترقتا واما ما ذكره في ثاني الوجهين فلان التبرك معنى ظاهر
يقصده كل احد موحدًا كان او مشركًا واما الاستعانة بجعل الاسم آلة فامر خلاف الظاهر وانما
نشا من اعتبار شرعي وهو توقف الاعتداد على اسمه تعالى شرعًا وهذا الاعتبار مخصوص بالشرع و
اهله فكذا ما يتفرع عليه نعم يحتمل ان يكون الاعتداد متوقفًا على اسم المعبود في دين المشركين
ايضًا كما جوزه البعض فيتجه المنع لكنه احتمال غير ظاهر ويكفي التشبث بالظاهر ههنا لان الغرض
اثبات الاحسنية توضيحه ان الحسن في كلا الوجهين مسلم بناء على الاحتمالين لكن هذا احسن
لظهور ما بني عليه من الاحتمال فلا اشكال واما ما قيل عليه ايضًا من انا سلمنا ذلك لكن الرد عليهم يتم
بالابتداء باسم الله على قصد التبرك ولا حاجة فيه الى تقدير متبركًا او متلبسًا فليس بمتجه لان الرد انما
يحصل بافادة ذلك القصد لا بمجرد القصد القلبي وطريق افادته تقدير متبركًا او متلبسًا واما
كون فعل الابتداء في الخارج مفيدًا لذلك فغير مسلم لجواز ان يكون الابتداء للاستعانة لا للتبرك
ولا يجدي كون الاستعانة للتبرك اذ المقام مقام الرد الصريح دون الضمني بقي ههنا شيء
يرد على السند وهو انه سوى بين الاحتمالين فيما سبق بل قدم احتمال الاستعانة فكيف
يرجح ههنا احتمال التبرك وان المشرك لما كان يبتدي في افعاله المخصوصة باسماء آلهته
استعانة وتبركًا وجب على الموحد ان يبتدي في افعاله المخصوصة باسم الله ويدل ايضًا
على اختصاص اسمه تعالى بتلك الافعال على سبيل الاستعانة والتبرك ردًا على المشرك واظهارًا
للتوحيد واما ما ذكره في الثالث فلان محصول كلامه تسليم الادلية وادعاء انها لا تقاوم ما في
الاستعانة من الزيادة التي هي مزية التاثير في الفعل وهي عين ما نقل عن بعض المدققين آنفًا
في تصوير زيادة التعظيم في الاستعانة وقد عرفت انها ساقطة بمعارضة ايهام الابتذال
اياها فيبقى الادلية مرجحة فان قلت لان الادلية بناء على ملابسة جميع اجزاء الفعل على تقدير

كمال باشا زاده

الاستعانة ايضا قلت مدفوع لكن لا لان مصاحبة شئ بالمركب لا تكون الا بمقارنته بجميع
اجزائه بخلاف الالية فانها قد تكون باعتبار بعض اجزائه كما قيل لان الفرق بينهما مشكل جدا
ولم لا يجوز ان يصح مصاحبة شئ بالمركب باعتبار بعض اجزائه كما في الالية هنا مما لا سبيل
اليه بل لان المدعى هي الادلية على الملابسة اي الاظهرية دلالة عليها ولا شك ان دلالة الباء الملابسة
اظهر من دلالة باء الالة لان الاولى مطابقية والثانية التزامية واما ما اورده البعض من
المناقشة في دعوى ادلية الملابسة من ان مقارنة العامل الحال لا يقتضي وقوعها في جميع اجزاء
زمان الفعل بل يكفي وقوعها في بعضها فمدفوعة لانها انما ترد لو كانت المقارنة ماخوذة من الحالية
وليس كذلك بل من باء المصاحبة الدالة على المقارنة صريحا ولا يتوهم انه لما كانت متعلقة بالحال
لزم المحذور اذ لا يستعمل هذه الباء الا في المقارنة الدائمة فكفاية وقوعها في البعض لا تجري
في هذه المادة واما ما ذكره في الرابع فلان العبرة ههنا بحال عامة المسلمين مطلقا لان كل واحد
منهم داخل في عموم حكم الحديث فينبغي ان يفهم ما هو المقصود منه واما ما ذكره في الخامس
فهو عين ما اورده السيد السند عقيب ذلك الوجه فمراده افادة ان هذا الوجه مدفوع
باعتبار ذلك فلا وجه للاعتراض عليه بذلك وقيل عليه ايضا للمانع ان يمنع ذلك ويقول
بل اللازم مشاركة احد معنيي الباء للاخر في الاشتمال على معنى التبرك لما عرفت ان معناها
الملابسة على وجه التبرك لا التبرك فبهذا الاعتبار لا مزية لاحدهما على الاخر فما ذكر لا يصلح
وجها للاحسنية اقول مدفوع لكن لا لان الباء موضوعة لمعنى المصاحبة على وجه
التبرك والمراد من قولهم الباء للمصاحبة انها موضوعة لكل نوع من المصاحبة فيكون احد معانيها
المصاحبة على وجه التبرك كما قيل فانه دعوى لا دليل له والظاهر من كلام الائمة انها موضوعة لمطلق
المصاحبة او للمصاحبة الخاصة بدون قيد اخر بل لانه لما لم تقصد هذه المصاحبة على الاطلاق
بل لاجل التبرك خاصة كان التبرك لازما قريبا بحيث لا ينفك عنها في التصور فصار بمنزلة
الجزء من معنى الباء ويدل عليه قول العلامة متبركا باسم الله فانه ابرز معنى التبرك في معرض مفهوم
الباء ايذانا بانه بمنزلة الداخل في مفهومها وانما سكت عن اصل المعنى وهو الملابسة اذ
لا اشتباه في اعتبارها انما المشتبه انضمام معنى التبرك بها ولذا فسره الشارح بقولهم
اي ملتبسا على وجه التبرك فاخذوا الملابسة والتبرك معا كان مفهوم الباء مركب منهما واما
في الاستعانة فليس كذلك لان الاستعانة تقصد لذاتها لا لشئ اخر من التبرك وغيره نعم
يلزمها التبرك ايضا عند دقيق النظر لكن انما يلزمها لزوما بعيدا ينفك عنها في تصور اكثر
الاذهان فلم يكن بمنزلة الجزء من معنى الباء وبهذا التحقيق سقط ما اعترض به ههنا من ان

الوجهين الاولين والرابع انما يصلح لسببية الاحسنية لو كان التبرك معنى باء الملابسة او لازما
لمعناها وهو ممنوع اذ معناها الملابسة فقط ولا يقتضي قول العلامة متبركا باسم الله كون
التبرك معتبرا في معناها فان مقصوده ان التلبس ههنا على وجه التبرك كما اعترف به
الشريف ولا يجري كون الملابسة مستلزمة للتبرك بقرينة المقام اذ يمكن ان تكون الاستعانة
ايضا مستلزمة له بتلك القرينة انتهى على انه يرد عليه انه لا وجه لتخصيص الاعتراض بتلك الوجوه
اذ يمكن ان يعترض بما ذكره على الخامس ايضا كما نقلناه عن بعض المعترضين انفا فتمسك بما ذكرناه من
التحقيق تخلص عن التورط في هذا المضيق واما ما قيل على الوجه الخامس ايضا من انه ان اراد
بقوله الاستعانة راجعة الى التبرك انها عينه فهذا يفيد رجحان الاستعانة على المصاحبة
لانه رجح المصاحبة باشتمالها على معنى التبرك وما هو عين التبرك اولى مما اشتمل عليه وان اراد
اشتمالها عليه فلا يناسب جعله دليلا على رجحان المصاحبة فمن العجايب لان الشق الاول
باطل اذ لا يحتمل ارادة العينية كما هو الظاهر من عبارة الرجوع واما الشق الثاني فكذلك ايضا
لان المراد ليس مطلق الاشتمال حتى يتشارك الوجهان بل الاشتمال من جهة الرجوع اعني ان في
المصاحبة ينفهم معنى المصاحبة على وجه التبرك ابتداء وفي الاستعانة انما ينفهم ابتداء
معنى الاستعانة واذا دققنا النظر فيها نرجع الى التبرك فالحمل على المصاحبة على وجه التبرك
اولى لما فيه من قصر المسافة وكذا ما قيل ايضا من ان هذا الوجه مخالف للوجه الاول لان الاول
يدل على ان الاستعانة لا يفيد التادب والتعظيم وهذا الوجه يدل على دلالتها عليه لانا
لا نم الدلالة فانها مشروطة بان لا يشوب التبرك ايهام الابتذال وبارادة الاستعانة
او لا صار التبرك الحاصل في ضمنها مشوبا به قوله على معنى متبركا هذه عبارة الكشاف
قال القطب فيه تسامح لدلالته على ان الباء متعلق بمحذوف هو متبركا فان التبرك ليس معنى
الباء وحينئذ لا يكون الباء للملابسة بل صلة والاولى ان يقول ملتبسا باسم الله اي مع اسم
الله وقال النحرير التفتازاني يعني ان التقدير ملتبسا باسم الله ليكون المقدر من
الافعال العامة لكن المعنى بحسب القرينة على هذا فلهذا يجعل الظرف مستقرا لا لغوا وقال
السيد السند الباء في قوله على معنى متبركا باسم الله ليس صلة للتبرك ليكون الظرف لغوا بل
المقصود ان التلبس على وجه التبرك وقد سبق تحقيقه اقول قد صرح النحرير ان
السعد والسيد سابقا بان النحويين انما يقدرون في الظرف المستقر فعلا عاما ان لم
توجد قرينة الخصوص واما اذا وجدت فالاولى تقدير الخاص لكونه انسب بالمقام فما فعلاه
ههنا مخالف لذلك التصريح والجواب بانهما جريا ههنا على ما هو المشهور عند النحاة من تقدير

كمال باشا زاده

خطيب زاده

العام دون التحقيق غير مستقيم لانهما صرفا عبارة الكشاف عن ظاهرها الذي هو كون المقدر متبركا ولا معنى للصرف عن الظاهر بناء على قول غير تحقيقي مع انهما صرحا بان التحقيق على خلاف ذلك القول فالظاهر على التحقيق المذكور ان العلامة قدر ههنا متبركا بقرينة المقام وجعله عاملا في الظرف ولا يقدح في كون الظرف مستقرا في حالة تقدير المتعلق كون الباء صلة للمقدر حين ابرازه فانك اذا قلت زيد على الفرس او من العلماء او في البصرة فالظاهر ان الظروف المذكورة مستقرة واما اذا ابرزت المقدر فقلت راكب على الفرس ومعدود من العلماء ومقيم في البصرة جعلت الجار صلة لما ابرزته من المقدرات واذا تقرر هذا يخرج الجواب عما اورده على بعض الوجوه لاحسنية المصاحبة بناء على ان التبرك ليس معنى الباء كما مر انفا وتقريره ان عدم كون التبرك معنى باء الملابسة مسلم لكن لما كان الظرف في الملابسة مستقرا فاحتاج الى تقدير عامل وتعين بحسب القرينة تقدير متبركا صار معنى التبرك مدلولا عليه بباء الملابسة كان جزء معناها كما ينادي عليه عبارة الكشاف فهذا وما في الحواشي الشريفية من ان هذا القسم من الظرف انما يسمى مستقرا لانه استقر فيه معنى عامله وفهم منه واما باء الاستعانة فالامر فيها على خلاف ذلك لان الظرف فيها لغو لا يقتضي عاملا غير اقرأ حتى يقدر متبركا وانما ينفهم معنى التبرك هنا بعد تصور معنى الاستعانة والتاويل الذي ذكروه فيها فظهر الفرق بينهما فان قلت لم يتعين كون الظرف في الملابسة مستقرا البتة حتى يصح الفرق بل يجوز كونه لغوا ايضا كما ذكره الرضي وصاحب اللباب قلت نعم يجوز ذلك في بعض المواضع لكن ما نحن فيه ليس منها بناء على ما حققه بعض الحذاق حيث قال التحقيق انه اذا قصد بباء الملابسة مجرد كون المعمول المذكور للفعل مصاحبا للمجرور من زمان تعلق الفعل به تعلق الفاعلية او المفعولية فمستقر في موقع الحال واذا قصد كونه مصاحبا له في تعلق الفعل فلغو ويجوز في مثل اشتري الفرس بسرجه كلا الوجهين فعلى الاول السرج ليس مشتري وعلى الثاني مشتري بخلاف نحو عمت بالعمامة فانه لا يحتمل اللغو ولا شك ان المراد فيما نحن فيه المعنى الاول لا الثاني اذ ليس المعنى على ايقاع القراءة على الكتاب واسم الله تعالى انتهى فان قلت لم لا يجوز ايقاع القراءة عليهما معا لان اسم الله مقرو ايضا قلت لا يلزم من كونه مقروا كون قراءته مقصودة بالعبارة اذ لا يخفى ان الغرض انما تعلق بقراءة الكتاب وكونها متبركا بها بملابسة اسم الله لا بقراءة الكتاب واسم الله لتعلق الشراء بالفرس وسرجه ولا ينكره الا مكابر وايضا ذلك مخصوص بتقدير اقرأ ولا يتمشى في سائر التقديرات مثل ابدا واذبح وارتحل وغير ذلك فلا عبرة بما ليس بمطرد

ابن حجر

واما ما قيل من ان الظرف في الملابسة ليس بمستقر كما فهمه النحرير التفتازاني من عبارة الكشاف والا يمكن مثل هذا التقدير في الاستعانة ايضا نحو مستعينا باسم الله اقرأ فناش من عدم التفرقة بين المستقر واللغو وقد نبهت عليهما انفا فلا تكن من الغافلين قوله لاختصاصها اي تميزها من بين الحروف بامتناع الانفكاك عنهما معا وكل منهما يناسب الكسر اما الجر فلموافقة حركة الحرف اثرها واما الحرفية فلاقتضائها السكون الذي هو عدم الحركة والكسر بمنزلة العدم لقلته اذ لا يوجد في الافعال ولا في غير المنصرف من الاسماء

الكمال البنى

ولا في الحروف الا نادرا كجير وفي الكشاف واما الباء فلكونها لازمة للحرفية والجر فقيل هما وجهان فنقض الاول بواو العطف وفائه اللازمتين للحرف والثاني بكاف التشبيه اللازمة للجر وقيل المجموع دليل واحد فاندفع النقضان لكن بقي النقض بواو القسم وتائه ودفع بان عملهما بنيابة الباء فكان الجر ليس اثرا لهما وما ذكره اكمل الدين من انه مردود بان الجر لازم سواء كانت النيابة او لم تكن فساقط اذ على تقدير النيابة يمنع لزوم الجر لهما لانه انما يلزم اصلهما حقيقة فلا عبرة بلزومه لهما صورة ودفعه المحقق التفتازاني بان اعتبار خصوصية القسم ليس بلازم فالواو وان لزمت الحرفية لا يلزم الجر اذ قد تكون عاطفة والتاء لا يلزم شيئا منهما لانها قد تكون اسما كضمير الخطاب واستبعده السيد السند

شيخ الاسلام

بان القوم اعتبروا خصوصيات المعاني فقالوا كاف التشبيه اما حرف او اسم بمعنى مثل ولم يلتفتوا الى مجرد صورة الكاف ولم يقولوا انها ايضا تكون ضميرا او حرف خطاب وقول العلامة نحو كاف التشبيه ولام الابتداء الى اخره يدل على اعتبار المعاني المخصوصة وكيف لا وبذلك يظهر تعدد اللامين وكون احديهما مفتوحة والاخرى مكسورة واما الجواب بانه اراد ان اعتبار تلك الخصوصيات غير لازم في تعليل كسر الباء واللام لا مطلقا فانه يعتبر كثيرا اما تلك الخصوصيات فلا ينافي اعتبار القوم لها حتى يعترض به فمردود لان مدار الاستبعاد على كونه مخالفا لما اتفق عليه القوم وليس في الجواب ما يدفع ذلك ولما كان عبارة العلامة ظاهرة فيما يوافق القوم كان حملها على خلافه قريبا من شرح الكلام بما لا يرتضيه صاحبه فالاوجه ان يجاب بما اورده بعض المحققين من انه لا يصح اعتبار الخصوصيات فان شيئا من حروف الجر المفردة من حيث هي حروف جر لا تنفك عن الحرفية والجر فيلزم ان يكون كلها مكسورة وان شيئا مما ذكره القوم لا يدل على اعتبارهم خصوصية في بيان علة الكسر كيف ولو اعتبروه فيه لزم كسر لام الاضافة مطلقا ولم يصح التفرقة بين الداخلة على المظهر والمضمر ولم يحتج الى التعليل بالفصل لكن يرد انه اذا لم يعتبر خصوصية التشبيه في الكاف

يكون قيد الحرفية لغواً اذ الغرض منه الاحتراز عنها وعلى هذا التقدير لا يحتاج اليه لحصول الغرض بقيد الجر كما صرح به في الحواشي الشريفية الا ان يقال الكل من الحرفية والجر مناسب الكسر فذكر لتحقيق سبب الكسر ولا يجب ان يكون كل قيد للاحتراز لكن لا يخفى ضعفه كما ترى وزيف بعض المدققين تعليل الكسر ههنا حيث قال ان جعل كل منهما علة على حدة يعارض الاول بان الفتحة لخفتها انسب بالسكون ويترجح عليه هذا المعارض اذا انضم اليه ان يقال ان هذه الحروف كثيرة الدور فهي مستحقة للاخف وان جعل وجهاً واحداً يعارض بمجموع ما ذكرناه من انجيبة الفتحة المناسبة للسكون واستحقاق كثير الدور للاخف ليس في حد التعارض مع كون الكسر انسب بالسكون لكونها بمنزلة العدم بل ذلك اقوى منه وان انضم الى هذه الانسبية مناسبة الكسر للسكون في المخرج لم يرجح هذا بل يكونان في حد التعارض واجيب بان مناسبة الفتحة لخفتها بالسكون بحسب العارضي بخلاف مناسبة الكسرة فانها بحسب الذاتي فان عدم الحركة ذاتي للسكون والخفة من عوارضه فما هو في منزلة المعدوم يكون انسب بالسكون من الاخف اقول سلمنا ان ما يشارك الشيء في ذاتيه انسب مما يشاركه في عرضيه لكن هذا اذا كانت المشاركة تحقيقية واما اذا كان مشاركة الثاني تحقيقية ومشاركة الاول تقديرية فلا نم الانسبية بل كما ان في الثاني قصوراً في كون المشاركة في العرضي دون الذاتي كذلك في الاول قصور في كون المشاركة تقديرية دون تحقيقية وانت خبير بان مشاركة الفتحة للسكون في الخفة مشاركة تحقيقية وان كانت في العرضي واما مشاركة الكسر في العدمية فمشاركة تقديرية وان كانت في الذاتي اذ لا يخفى ان الكسر حركة موجودة في الحقيقة لكنها نزلت منزلة العدم لقلتها فالجواب الصواب ان المختار كون المجموع علة واحدة ولا نم كون العارض الذي هو انسبية الفتحة بالسكون مع استحقاق كثير الدور للاخف اقوى من انسبية الكسر فان له انسبية من وجه ثالث غير ذينك الوجهين هو مناسبة الجر للكسر فتكون مناسبة الفتحة من وجهين ومناسبة الكسر من وجوه ويتم الترجيح قوله لان من دابهم في بعض الحواشي لا يبتدئ حرف يثبت في الابتداء ويسقط في الدرج ليحصل مراعاة كل من الداب والاصل بقدر الامكان وما هي همزة الوصل فكانه قال وادخل على اوائلها حرف يسقط في الدرج ليراعى الاصل ويتحرك في الابتداء لان من دابهم ان يبدؤا بالمتحرك فلا وجه لما قيل ههنا انه تعليل لمطلق الزيادة واما خصوصية الهمزة فلقوتها وكونها من ابتداء المخارج وانما ذكره شارح الكشاف لكونه ملائماً لعبارته حيث اطلق الهمزة ولهذا عدل عنه المصنف فلا تغفل على ان الحق ان مراده ايضاً ينبغي ان يكون هذا كما يظهر من النظر في كلامه اقول ما اختاره القائل موافقاً لشراح الكشاف اهون

كمال باشا زاده

مما اختاره هذا المحشي اذ لا باس بجعل التعليل لمطلق الزيادة والسكوت عن خصوصية الهمزة فانهم لم يلتزموا تعليل جميع الامور واما مختار المحشي فبعيد جداً لانه يقتضي تاويل عبارة همزة الوصل بقولنا حرف يسقط في الدرج ويتحرك في الابتداء وهذا تاويل للشيء ببعض لوازمه اليه واما تعليل ادخالها بحسب اللازم في الاول لمراعاة الاصل فلم يتعرض له بخلاف تعليل ادخالها بحسب اللازم الثاني بالداب المذكور فارتكاب التاويل اولا والتعرض لاحد التعليلين دون الآخر مع عدم المرجح ثانياً تعسف في تعسف بقي ههنا بحث وهو ان المشهور في الابتداء بالساكن كونه ممكن متعسر على قول المحققين بشهادة الوجدان خصوصاً في لغة العجم وقد استدل بعضهم على امكانه بانه لو امتنع لتوقف التلفظ بالحرف على التلفظ بالحركة ابتداء ضرورة تقدم الشرط على المشروط لكن التلفظ بالحركة موقوف على التلفظ بالحرف ضرورة توقف وجود العارض على المعروض وزيفه النحرير التفتازاني بمنع الشرطية لجواز ان يكون الحركة لازماً غير متقدم للحرف المبتدا به لا شرطاً سابقاً على انك اذا تحققت معنى حركة الحرف لم يكن هناك عارض ولا معروض وقال حفيده اي الحركة كيفية تعرض مع الحرف للصوت لانه يعرض واحد من الحركة والحرف للآخر وفيه انه ذكر في شرح المقاصد ان الحركة كيفية حاصلة في الحرف الصامت من الامالة اقول لعله لم يرد بما ذكره في شرح المقاصد كون الحركة كيفية عارضة للحرف بل اراد انها كيفية حاصلة في ضمن كيفية اخرى هي الحرف على ان كلتا الكيفيتين عارضتان للصوت مثلاً كيفية النقش في ضمن كيفية اللون مع ان كليتهما عارضتان للثوب ومن المدققين من قال اراد المستدل بالحركة الكيفية التي تحصل في الحرف الصامت عند امالة مخرجه الى مخرج احدى المدات وثبوت هذه الكيفية للحرف وكونها ملفوظة ضروري ومن ينكر ذلك فلينكر ثبوت الحرف لمعروضه وكونه ملفوظاً ثم اخذ يعترض على النحرير بانه اما اراد بقوله لم يكن هناك الى نفي العروض مطلقاً او العروض للحرف بناء على ان المعروض هو المخرج او وجود العارض في الخارج وبطلان الاول ظاهر واما الثاني والثالث فلانا نعلم علماً ضرورياً وجدانياً ان الحرف يتميز بالاشياء الثلثة المتواردة العارضة له في صورة كسره وفتحه وضمه المتواردة تميزاً به يتلفظ ويسمع وليس المراد بالحركة الا ذلك المميز العارض للحرف الملفوظ المسموع اقول فيه بحث اما الثاني يعني ان الحركة ليست بعارضة للحرف بل هما عارضتان للصوت كما عرفت انفاً ولا يبطله تعلق علمنا الضروري بان الحرف يتميز بالاشياء الثلثة فان ذلك التميز لا يتوقف على كون الحركة عارضة للحرف لجواز ان يحصل بمقارنتها للحرف بدون ان يعرض له

شيخ الاسلام

خطيب زاده

كما ان النقش المخصوص المقارن بالحمرة يميزها عن الحمرة التي لم يقارنها ذلك النقش مع ان
النقش عارض للثوب كالحمرة لا للحمرة **قوله** لانه رفعة وشعار يعني ان الاسم سبب للمسمى
وعلامة بها يرتفع عن حضيض الخفاء الى اوج الجلاء فالمراد بيان وجه الاشتقاق من السمو
على مذهب البصريين لان قوله وشعار له بيان وجه الاشتقاق من السمة على مذهب الكوفيين
كما توهم فانه ساق هذا التعليل لمذهب البصريين قبل تعرضه لمذهب الكوفيين نعم ينفهم
منه وجه مذهب الكوفيين ايضا لكنه ليس بمقصود اصلي والتحقيق ان الاسم علامة للمسمى
ويلزمه ما هو لازم العلامة من رفع الشيء من حضيض الخفاء الى اوج الجلاء فالنظر ههنا الى ذلك
اللازم واما على مذهب الكوفيين فالنظر الى مجرد كونه علامة بلا اعتبار اللازم المذكور وانما لم
يتعرض لتوجيه مذهب الكوفيين استغناء بانفهامه من العبارة **قوله** باسم الذي الباء
يتعلق بارسل فيما بعده اعني قوله ارسل فيها بازل لا يقرمه فهو بها نحو طريقا يعلمه اي ارسل الراعي
في الابل بازلا لا يقرمه اي يتركه عن الاستعمال بالركوب والحمل ليتقوى للفحلة والجملة صفة
بازلا وقيل حال من المرسل لان الوصف بصيغة الماضي اولى فهو اي البازل يقصد بتلك الابل
طريقا يعلمه لاعتياده بتلك الفعلة واما لفظه يقرمه فقيل انه من الاقرام على ما هو المشهور
في كتب اللغة وانه من التقرير على ما يشعر به عبارة الاساس واختاره صاحب الكشف
اقول ترديد مردود اذ لا احتمال ههنا لكونه من الاقرام لفساد الوزن او القافية لانه اما ان
يسكن ضميره او يحرك وعلى الاول يخرج الوزن من بحر الرجز وعلى الثاني يلزم المخالفة بين القوافي
قوله والاسم ان اريد به اللفظ الظاهر من كلامه انه لا نزاع في الصورة الاولى والثانية
وهذا مما نص عليه الامام في الكبير حتى قال في الاولى الخوض في هذه المسئلة على هذا التقدير
يكون عبثا وفي الثانية هذا وان كان حقا الا انه من باب ايضاح الواضحات وهو عبث
فثبت ان الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجري مجرى العبث والتحقيق ههنا ما
ذكره حذاق المتاخرين منهم صاحب المواقف حيث قال قد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس
المسمى او غيره ولا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظ فارس من انه هل هو نفس الحيوان المخصوص
او غيره بل في مدلول الاسم اهو الذات من حيث هي هي ام باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبئ
عنه وتمام هذا التحقيق يحتاج الى حل شبهة هي ان الاسم على قسمين لا يدل على معنى وصفي وقسم
يدل عليه والاول دال على الذات من حيث هي والثاني دال عليها باعتبار معنى واذا تقرر كون الاول
عينا والثاني غيرا فكيف يتصور النزاع واما حلها فهو ان القائلين بالغيرية يقولون كل اسم انما
يدل على الذات باعتبار امر اما الاسامي الوصفية فظاهرة واما الاسامي المرتجلة فلانها

لا يمكن وضعها بازاء الذات الا بان يتصور الذات بامر يميزها عن سائر الذوات مثلا لا يمكن
وضع الفرس لمفهوم يصدق على الذات الا باعتبار فصله المميز عن سائر الانواع ولا وضع زيد
للذات الا باعتبار مشخصاته المخصوصة وهذا مبني على انهم يعنون بالاسم ما يعم الكلي و
الجزئي اي ما يصدق على الذات سواء كان بواسطة مفهوم كلي اولا وان القائلين بالعينية
يقولون كل اسم انما وضع للذات من حيث هي والامر الذي اعتبر لتمييز الذات اما ذاتي للشيء
داخل في حقيقته كالفصل المميز لحقيقة نوع الفرس وليس ذلك خارجا عن الذات
عارضا له واما عرضي كالعوارض المشخصة لزيد فهو خارج عن الذات عارض له لكن لا يجب ان
يكون جزءا من مدلول اللفظ بل جاز ان يعتبر لتصحيح الوضع آلة له خارجا عن مدلوله كما سيجيء في
لفظة الله نقلا عن شرح المواقف واذ تحققت هذا عرفت ان الامام والمصنف لم يصيبا في
الجزم بعدم النزاع في الثانية اذ بعد القطع بان الاسم بمعنى الذات يقوم النزاع بانه هل هو
الذات من حيث هي هي ام باعتبار امر صادق عليه وليس هذا من ايضاح الواضحات حتى يكون
عبثا كيف والقوم من تحقيقه في عويل فاني يكون واضحا وممن غفل عن تحقيق الحذاق من قال
هذا بحث تحير في تحريره فضلاء المتقدمين والمتاخرين والاحسن ما افاده بعض المحققين وهو
ان الاسم قد يطلق ويراد به اللفظ كما في كتبت زيدا وقد يطلق ويراد به المسمى كما في كتبت زيدا
فاذا اطلق بلا قرينة ترجح اللفظ والمسمى كقولك رايت زيدا فانه يحتملها بلا رجحان فالقائل
بالغيرية يحمله على اللفظ وبالعينية يحمله على المسمى انتهى والظاهر ان هذا الكلام على مذهب
الاستاد ابي نصر بن ايوب فانه ذهب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل
منهما ويفهم المقصود بحسب القراين كما ذكر في الشرح الشريفي للمواقف ولعل مراده ان لفظ
الاسم كلفظ زيد مثلا داير بين ارادة التسمية التي هي عبارة عند البعض عن نفس اللفظ وبين
ارادة المسمى الذي هو المدلول فتارة يطلق على احد المرادين واخرى على الاخر والتعيين بالقراين
فاذا لم تكن قرينة يقوم النزاع وبهذا ظهر ان ما في الشرح المذكور من ان النزاع على قول
ابي نصر انما هو في لفظة اسم لكن هذا بحث لغوي لا فايدة فيه ههنا في حيز المنع فان
قلت لا ينبغي ان يحمل كلام الاستاد على ما ذكرته من التاويل لكونه خلاف الظاهر قلت انه لم
يحمل عليه كان خارجا عن البحث وهو خطأ والحمل على خلاف الظاهر اولى من الحمل على الخطاء
ثم ان صاحب المواقف فرع على كلامه المذكور انه مذهب الشيخ الاشعري قايلا فلذلك قال
الشيخ قد يكون الاسم عين المسمى نحو الله فانه علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره
نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته الى غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير

ولا شك انها غيره

مما يدل على صفة حقيقية ومن مذهبه انها لا هو ولا غيره وقيل فيه بحث اذ ما ذهب اليه الشيخ
من ان الاسم قد يكون عين المسمى وقد يكون غيره لا يتفرع على ما فرع من ان مدلول الاسم اهو الذات
من حيث هي هي ام باعتبار امر صادق عليه اذ لو كان الذات باعتبار امر صادق عليه مدلوله لكان
لا محالة بهذا الاعتبار مسماه فيكون الاسم عين المسمى كما اذا كان مدلوله الذات من حيث هي وما
نقل عن الشيخ من ان الله اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه ممنوع اذ قد اعتبر فيه المعبودية
بالحق او الاتصاف بجميع الصفات الكمالية كيف لا وذاته من حيث هي هي غير معقول لنا فلو كان
بهذا الوجه معنى لفظ الله لم يكن معناه معلوما لنا هذا خلف واجيب عنهما اما عن الاول
فبان المراد من المسمى نفس الذات لا معنى اللفظ ولذا بين الخلاف في ان الاسم هل هو المسمى او غيره
بانه في الحقيقة خلاف في ان مدلول الاسم اهو الذات من حيث هي ام لا فظهر التفريع بان يقال
مدلول الاسم قد يكون عين المسمى اي الذات نفسها وقد يكون غير نفس الذات كالخالق فان معناه
ليس نفس الذات بل اعتبر فيه شيء اخر وهو النسبة الى غيره وليس المراد بالمسمى معنى اللفظ وما
وضع له حتى يكون معنى الخالق نفس المسمى واما عن الثاني فبانه لا يستحيل كون ما وضع لفظ
الله غير معلوم لنا بذاته بل قد يكون معلوما بوجه وسيجيء قريبا وزيف بعض المتاخرين كلا
الجوابين اما الاول فبان المسمى ليس الا معنى اللفظ وصرف المسمى عن معنى اللفظ امر لا ينتقل اليه
ذهن ولا يدل عليه كلام المواقف بل ليس المراد من الذات في قوله اهو الذات الا المعنى الموضوع
له واما الثاني فلان المنع الذي ذكره في مقابلة المنع وهو خارج عن طريق الاداب اقول
كلاهما على طرف الثمام اما الاول فلان المسمى في كلام الشيخ عبارة عن الذات قطعا فانه ذكر ان
الله اسم هو عين المسمى معللا بان ذلك الاسم علم للذات من غير اعتبار امر فيه فهو عين الذات
فثبت ان المسمى عنده هو الذات وقد فسر في الشريفي لفظ المسمى بقوله اي ذاته من حيث هي
بل الشايع كون المسمى هو الذات التي وضع لها الاسم دون معنى الاسم الذي هو المفهوم الاصلي
له فدعوى ان صرف المسمى عن معنى اللفظ امر لا ينتقل اليه ذهن مما لا وجه له واما الثاني
فلانه لم يورد المنع على المنع في الحقيقة بل ايراده على سند المنع وهو قوله اذ قد اعتبر الخ نعم
او رده ظاهرا على دليل السند لكنه اراد منع السند بتزييف دليله يعني ان اعتبار المعبودية
فيه او الاتصاف بالصفات الكمالية ممنوع ولا يقتضيه استحالة تعقل الذات من حيث هي
هي اذ الاستحالة في تعقل الذات بكنهها دون تعقلها بوجه ما والوضع لا يتوقف على الاول
بل يكفي فيه الثاني هذا وقد اجاب المزيف عن الاعتراض الاول على المواقف بان الشيخ اراد بالاسم
مدلول اللفظ اعم من المطابقي وغيره واراد بالمسمى المدلول المطابقي واراد بغيره غيره واعتبر

في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول
العليم العلم وهو لا عين ولا غير اقول هذا ماخوذ من شرح المقاصد بعبارته لكن
الظاهر من تفريع المواقف ان يكون مراد الشيخ من المدلول ما هو المطابقي لان المفرع عليه
صريح في كون المدلول مطابقيا فينبغي ان يكون المفرع كذلك ايضا فلا ينتهض الجواب
من جانب صاحب المواقف بما في شرح المقاصد مع ان مرام الشيخ ظاهر على ما في المواقف
وهو انه اعتبر المدلول المطابقي فما كان مطابقا للذات من حيث هي هي جعله عين المسمى وما
كان مطابقا باعتبار امر هو غيره كالخلق جعله غيره بناء على ان المركب من الداخل والخارج
خارج وما كان مطابقا باعتبار امر لا هو ولا غيره جعله كذلك وهذا تفصيل ما اجمل في
الحواشي الحسنة الحسنية لشرح المواقف من ان الشيخ اراد بالاسم مدلوله المطابقي ولا حاجة
الى ما ذكره شارح المقاصد في توجيه كلامه قوله والمسمى لا يكون قيل رفع للايجاب
الكلي والا فمسمى القران والقصيدة والشعر يتالف من اصوات مقطعة غير قارة لكن رفع الايجاب
الكلي انما ينفع بالنسبة الى باقي ما ذكر من صفات الاسم لو صح فيه الايجاب الكلي وفي اختلاف
اسم كل شيء باختلاف الامم وتعدده تارة واتحاده اخرى نظر لا يخفى ويمكن ان يحمل قوله
والمسمى الخ جملة حالية من الجمل الثلث فالمعنى ان الاسم يتالف من اصوات مقطعة غير قارة
حال كون المسمى لا يكون كذلك والاسم يختلف باختلاف اللغات والحال ان المسمى غير مختلف
وهكذا اقول لا حاجة الى هذا ولا الى ذاك بل لا وجه لهما فان الاول منظور فيه
والثاني تكلف مستغنى عنه وذلك لان القضيتين اكثريتان لا كليتان وبهذه المرتبة يتم
المطلوب وهو اثبات الغيرية يعني ان الاكثر ان يتصف الاسم بهذه الاوصاف وان لم يتصف
نادرا وان يتصف المسمى بخلاف تلك الاوصاف وان اتصف بها نادرا فظهر المغايرة
بينهما قوله الى الحول قيل امر صاحبيه بان يندباه بعد موته اقول الصحيح امر بنتيه
فانه قال قبله • تمنى ابنتاي ان يعيش ابوهما • وهل انا الا من ربيعة او مضر •
• فقوما وقولا بالذي قد علمتما • ولا تخمشا وجها ولا تحلقا الشعر •
وتمام البيت الى الحول ثم اسم السلام عليكما • ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر • قوله
كما هو راي الشيخ اعترض عليه بوجوه اما اولا فلان كلامه يدل على ان عند الشيخ المراد بالاسم
ابدا هو الصفة ولم يوجد في كلامه ما يدل عليه بل ما يدل على خلافه واما ثانيا فلان انقسام
الصفة عنده الى الاقسام المذكورة غير مسلم وانما المنقول عنه ان الاسم هو المنقسم اليها فانه
نقل عنه في المواقف ان الاسم اي مدلوله قد يكون عين المسمى نحو الله فانه علم للذات من غير

اعتبار امر فيها وهذا صريح في عدم اعتبار الصفة في هذا القسم واما ثالثا فلان الصفة
لابد ان تدل على معنى زائد على الذات فلا مجال لكونها عين المسمى اذ المراد بالعينية كون مدلوله
عين المسمى لا مجرد الصدق والا لكان جميع الصفات المحمولة عينا واجيب عن الكل اما عن
الاول فلانه انما يرد اذا جعل قوله كما هو راي الشيخ قيدا للارادة وليس كذلك بل هو قيد
للصفة اي مبدا الاشتقاق الذي نسميه الصفة المعنوية واما الاسم على رايه فهو ما دل على
الذات مشتقا كان او غيره واما عن الثاني فلان التتبع يفيد تسليم انقسام الصفة
عنده بل يدل على ان انقسام الاسم اليها عنده باعتبار انقسام الصفة اليها عنده قال في شرح
المقاصد ذكر الاشعري ان اسماء الله تعالى ثلثة اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود
اي الذات وما هو غيره كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل وما يقال انه لا هو
ولا غيره كالعالم والقادر وكل ما يدل على الصفات القديمة واما عن الثالث فلان مراده
بالصفة كما عرفت مبدا الاشتقاق لا المشتق ولو سلم ان مراده ذلك فما له الى المشتق منه
عنده قال في شرح المقاصد الشيخ اخذ المدلول اعم واعتبر في اسماء الصفات المعاني
المقصودة فزعم ان مدلول الخالق هو الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم هو العلم وهو لا عينه
ولا غيره وظهر ان الشيخ لم يذهب الى ان اسماءه تعالى بمعنى صفاته ثلثة اقسام ولم يفهم
ذلك من عبارة المتن ايضا حتى يتوهم ان اطلاق الاسم بمعنى الصفة على ما مدلوله مجرد الذات
بلا معنى زائد محل نظر على انه لا بعد فيه لما عرفت من ان معنى الوجود كذلك وزيف بعض
المتاخرين جميع الاجوبة اما الاول فبان الظاهر ان الظرف متعلق بالارادة دون الصفة وهو
موافق لما عليه الشيخ اذ ذكر في كتاب الصفات ان الاسم هو الصفة والبحث المنقول ناش
من عدم الاطلاع على قول الشيخ واما الثاني فبان ما نقل عن شرح المقاصد لا يدل على انقسام
الاسم باعتبار الصفة بل الظاهر ان انقسامه الى ما هو عين الذات ليس باعتبار صفة ولما
الثالث فبانه لا يدفعه اذ الصفة سواء كانت مشتقة او مبدا للاشتقاق لا بد ان يكون
امرا غير الذات لانها صفة الذات فكيف يكون عينا له اقول لا شك في صحة تزييف
الجواب الاول ولو سلم انه غير مزيف بذلك فماذا يفعل المجيب في جزاء الشرط فانه صريح في
ان الاسم انما انقسم الى الاقسام الثلثة بانقسام الصفة اليها ولا يتسنى ذلك الا بان يراد
بالاسم الصفة فالظرف متعلق بالارادة دون الصفة كما هو الظاهر واما قوله ولما الاسم
على رايه الخ فمخالف لما نقل عن كتاب الصفات نعم يشعر به كلام المواقف وغيره لكن التحقيق
يتوقف على مقدمة هي انها قال الامدي ذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من

الصفات ما هو عين الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها
كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ومنها ما لا يقال انها عين ولا غير وهي ما يمتنع انفكاكها
كالعلم والقدرة كما صرح به في شرح المواقف واذا تمهدت هذه ظهر ان كل اسم صفة عنده فانه
اذا كان الوجود عين الذات فالاسم الذي يدل على الذات دال على الصفة اي الوجود وما يشعر
كلام المواقف وغيره من ان من الاسم عنده ما يدل على الذات بدون صفة فالمراد منه انه
يدل على الذات بدون صفة هي ليست عين الذات سواء كانت غيره او لا هو ولا غيره وبعد
البيا والتي فالاعتراض الاول مندفع لكن لا بما اجاب المجيب بل بما حققناه من العبارة
المنقولة عن كتاب الصفات وبهذا يندفع تزييف الجواب الثاني فان كلام شرح المقاصد
صريح في دلالة الاسم الذي هو عين الذات على الصفة التي هي الوجود كما اعترف به المزيف لكن
يرد على المجيب انه يكون حينئذ بين الجواب الاول والثاني تدافع اذ الاول مبني على كون الاسم
اعم من الصفة والثاني مبني على مساواتهما وكذا تزييف الجواب الثالث ايضا فانه اذا كان
المراد من الصفة مبدا الاشتقاق يصح ان يقال منها ما هي عين الذات وهو الوجود كما اعترف به
المزيف ايضا لكنه يدافع الجواب ايضا الاول اللهم الا ان تدفع المدافعة بان احد
المتدافعين تحقيقي والاخر جدلي لكنه بعيد جدا فان عبارته ظاهرة في كون الكل تحقيقيا
ثم ان قوله وظهر ان الشيخ الخ بيان في جوابه الاول ويدافع الثاني والثالث وسياق
كلامه هذا يدل على كون الاول تحقيقيا واما الجواب الثاني فقد ادعى فيه افادة التتبع لكن
المعنى ولا يكون مثله جدليا بل هو التحقيق الذي يقتضيه ما نقل عن كتاب الصفات وكذا
الجواب الثالث ايضا واما دعوى انه لا يفهم من عبارة المتن فمن سوء الفهم والتوهم المذكور
مندفع بما ذكرنا في علاوته حسبما حققناه لا باصل كلامه كما زعمه ثم ان التزييف الثاني والثالث
يدافعان التزييف الاول فان الاول صريح في مساواة الاسم والصفة عند الشيخ والثاني
صريح في كون الاسم اعم من الصفة عنده وكذا الثالث ايضا اذ لو صح انه لا بد ان يكون الصفة
امرا غير الذات لكان مثل الله اسما غير صفة فيكون الاسم اعم **قوله** بذكر اسمه قال السيد
السند فائدة لفظ ذكر التصريح بالمراد فان تصدير الفعل باسم الله انما يكون بذكره ويتجه على
وجهين احدهما ان يذكر اسم خاص من اسمائه تعالى كلفظ الله مثلا والثاني ان يذكر لفظ دال
على اسمه كما في التسمية فان لفظ اسم مضافا الى الله يراد به اسمه تعالى فقد ذكر ههنا ايضا اسمه
لا بخصوصه بل بلفظ دال عليه مطلقا فيستفاد التبرك او الاستعانة بجميع اسمائه وقيل لا يخفى
عليك ان الحمل على مجرد التصريح الذي لا التباس في الكلام بدونه على مقتضى ذكره مع ان

الشايع في الاستعمال تركه توجيه ظاهري لا ينبغي ان يحمل عليه كلام البليغ مع انه يشعر بان
لا تفاوت بين ان يقال يصدر بذكر اسم الله وبين ان يقال يصدر باسم الله الا بتصريح لفظ
ذكر في الاول ولا تغاير بين مدلوليهما وليس كذلك فان التصدير باسم الله ظاهر في ان يكون
الصدر اسما من اسمائه تعالى بخلاف التصدير بذكر اسم الله وذلك لان الذكر ربما ينسب الى المعنى
بواسطة اللفظ الدال عليه كما في قوله تعالى واذكروا الله قياما وقعودا وقد ينسب الى نفس
اللفظ بالذات فاذا قيل يصدر باسم الله يكون معناه الظاهر التصدير بذكر اسم الله ذكرا بالذات
اي التلفظ بنفس الاسم لا بما يدل عليه واذا قيل بذكر اسم الله يكون معناه الذكر المنسوب الى
اسم الله مطلقا سواء كان بالذات بان يكون المذكور اسما من اسمائه او بواسطة ما يعبر عنه
بان يعبر عن اسمه المطلق بما يدل عليه كما في قوله بسم الله فالاولى ان يقال ذا ولفظ
الذكر لينبه على ان الواجب التصدير بذكر اسم الله مطلقا سواء كان بالذات اي نفس اسم الله
او بما يدل عليه كما في بسم الله وبما ذكرنا توضح ما قاله الفاضل التفتازاني هنا من ان زيادة
لفظ ذكر اشارة الى ان ليس المعنى انه يجب ان يكون ابتداء الامر اسما من اسماء الله
بل ان يذكر اسم الله تعالى **اقول** اما ما ذكره اولا فغير صحيح لان كون الحمل على مجرد التقبيح
الذي لا التباس في الكلام بدونه توجيها لا ينبغي حمل كلام البليغ عليه مسلم لكن لا نسلم
ان ذلك مقتضى ذكره السيد بل مراده انه يكون في الكلام التباس بدونه يعني ان
تصدير الفعل باسم الله انما يكون بذكره ويقع على وجهين لكن اذا لم يذكر الذكر لم يظهر
هذا العموم وان كان مرادا اذ الظاهر منه الاختصاص بذكر اسم خاص بخلاف انه يذكر
الذكر فان الظاهر منه العموم فعدل عن الاول الى الثاني تصريحا بالمراد الذي هو العموم
ليندفع التباس الخصوص كيف والقائل معترف بان التصدير باسم الله ظاهر في ان يكون
الصدر اسما من اسمائه بخلاف التصدير بذكر اسم الله حسبما فصله فاذا قيل يصدر باسم الله
يكون معناه الظاهر التصدير بالتلفظ بنفس الاسم لا بما يدل عليه كما اذا قيل بذكر اسم
الله واما ما ذكره ثانيا فكذلك ايضا لان الاشعار بانه لا تفاوت بينهما الا بالتصريح في
احدهما مسلم لكن لا نسلم الاشعار بانه لا تغاير بين مدلوليهما اذ الظاهر ان في صورة التصريح
ظهورا للمعنى بخلاف صورة عدمه فمراده اثبات المغايرة بينهما ظهورا وخفاء كما ذكره المعترض
فما فعله تنازع لفظي وقد اهتدى بعض الكملة الى هذا الجواب لكن قال بعد تقريره فلا حاجة
الى ما قاله المعترض مع انه يشعر الخ وانت خبير بانه اذا تقرر الجواب فالوجه ان يسلب الصحة
عما قاله المعترض لا الحاجة اليه واما ما اختاره المعترض وعنونه بالاولوية فهو عين

فهو عين ما اراده السيد الذي هو توضيح ما اجمله النحرير التفتازاني **و** العجب من ذلك البعض
انه لم يتعرض لقضية العينية هنا فالظاهر انه غافل عنها هذا **وقال** ذلك البعض في زيادة الذكر
نائدة اخرى وهي دفع الوهم الفاسد عن الفهم وذلك لانه لو قيل حتى يصدر باسم الله لتبادر الى
الفهم ان يكون السنة عند الشروع في الكتابة ان يكتب اسم الله اولا فلما زيد الذكر علم ان السنة
تصدير الامر المشروع فيه من اي نوع كان باسم الله موجدا بوجوده اللفظي لا يكون فيه وجوده
الذهني باخطاره بالبال ولا يلزم وجوده في الكتابة **اقول** فساد هذا الوهم بحيث لا يحتاج
الى الدافع لان لفظ الحديث صريح في لزوم ان يورد الاسم في بدء كل امر خطير ولا يخفى ان ايراده
فيما سوى الكتابة انما يكون لفظا فكذا في الكتابة ايضا وهل الكتابة شانه اعلى من غيرها من سائر
الامور حتى يقتضي ان لا يكتفي بالتلفظ ويحتاج الى مشقة الكتابة كلا ثم **قال** وبما قررنا
تبين ما في قول السيد فان تصدير الفعل باسم الله انما يكون بذكره من المناقشة بان يقال
ان الفعل اذا كان من جنس الكتابة كما يكون تصديره باسم الله بذكره كذلك يكون بكتابته
بل الثاني اظهر وايضا كما يكون ذكره بالذكر اللساني يكون بالذكر الجناني والثاني الموجود
وعند الانفراد هو المعتبر **اقول** مراده بتصدير الفعل باسم الله هو التصدير اللفظي بناء
على انه لا يتجه احتمال التصدير الخطي كما عرفت **واما** احتمال التصدير الجناني فغير وارد لعدم
كفايته بالاجماع **سلمنا** صحة الاحتمالين لكن مراده التصدير اللفظي على ان اضافة التصدير الى
الفعل للعهد فلا مناقشة **ولو** سلم ورود الاحتمال الثاني فلا يصح ما ذكره في فائدة زيادة
الذكر من انه يفيد العلم بانه لا يكفي فيه الوجود الذهني **ثم ان** هذا القائل لما اراد ان يدفع
ما ذكره المعترض اولا حاول اثبات الالتباس في صورة عدم الذكر ولما لم يرض بما قاله السيد
لكونه مناقشا فيه على زعمه تشبث بما ذكره في تصوير الفائدة الاخرى من انه يتبادر الى
الفهم في تلك الصورة وهم انه يجب كتابة اسم الله في بدء فعل الكتابة **ولا** يخفى عليك ان هذا
الوهم بمعزل عن التبادر كما عرفت وانه ليس مراد السيد فالجواب به من جهته من قبيل توجيه الكلام
بما لا يرتضيه صاحبه **قوله** او للفرق بين اليمين فان اليمين انما يكون باسمه لا بذاته
وكذا باسمه يحمل انه للفعل لا ذاته واليمين انما يكون به لا باسمائه التي هي الفاظ كذا في الحواشي
الشريفية **اقول** لا نسلم انحصار كون اليمين في ذاته تعالى بناء على جواز اليمين باسم الله
ايضا قال قاضيخان في فتاواه لو قال باسم الله لا افعل كذا يكون يمينا وقد حكى مثله عن بعض
الشافعية ايضا فبهذا ظهر ان من قال المراد التزييف الحصر الاضافي على الاصح عنه بقوله لا
باسمائه التي هي الفاظ لا الحصر الحقيقي فلا يتجه المناقشة باليمين بصفة من صفاته وبعهده

وعينا انه وغيره لكن الحكم بصحة ذلك يصح الحصر بالاضافة الى اسمائه تعالى ايضا لما عرفت ومن الناس
من قال ههنا يجوز اليمين ببعض صفات الله تعالى بالمصحف وبما فيه فلم لا يجوز باسمائه التي
هي الالفاظ **اقول** قد غلط من وجهين اما الاول فلانه مبني كلامه على الغفلة عن ورود
النقل بصحة اليمين باسمه تعالى والا لما احتاج الى اثباته بالمقايسة واما الثاني فلان هذا
الامر ما لا يسوغ فيه المقايسة كما لا يخفى والتحقيق ههنا هو ان مدار الفرق على اعتبار الارجح
في كل من العبارتين فالارجح في بالله هو اليمين وان احتمل التيمن على ضعف فانه يحتاج
الى ارادة الاسم من الله دون الذات وهو خلاف الظاهر والارجح في بسم الله عكس ذلك
اذ الشايع هو التيمن بالاسم دون اليمين وان لم يمنع جوازه واعلم انه يصح الفرق بهذا التحقيق
واما الحصر الذي في العبارة الشريفة فتصحيحه بالبناء على الارجح مما لا يقبله الفطرة السليمة هذا
دفيل على الكلام الشريف ايضا ان القرطبي ذكر ان التسمية قسم من ربنا على ان مضمون السورة حق ١٤٢ جب
ويؤيده انه قد وقع اليمين في القران بالتين ومثله ولا شك ان اسمه تعالى اعلى قدرا نعم القسم
المتعارف بين العباد لا يقع بذلك **اقول** اما ما نقل عن القرطبي فقول غريب لا يعتمد عليه واما
تاييده فاغرب منه لان في اليمين بالتين ومثله قولين احدهما ان المضاف محذوف اي ورب
التين فيكون يمينا بالله تعالى ولا يكون ما اراده في شيء والاخر ان يكون على ظاهره وانما
وقع اليمين بمثله لكون القران نازلا على اسلوب المألوف بين العرب في محاوراتهم وكان من ديدنهم
ذلك لا لكونه جائزا بحسب الشرع كما نص عليه الائمة ولا يخفى ان مراد القائل بالفرق هو اليمين الشرعي
فان كان مراد القرطبي ايضا اليمين الشرعي فلا يتجه تاييده بالقياس على يمين غير شرعي وان كان
مراده اليمين الغير الشرعي كاليمين بالتين شاهدا فالتاييد مسلم لكن كلام القرطبي لا يخالف حينئذ
مراد القائل بالفرق فلا يرد التزييف على ان فيه الغلط من الوجهين المذكورين انفا واما قوله
نعم القسم الى اخره فكانه ناش من الغفلة عن عدم مشروعية ذلك والا لما تعرض الى حين التعرض
لعدم المتعارفية كما لا يخفى **قوله** وطولت الباء عوضا عنها يعني لم يترك جانب الاصل
بالكلية بل روعي باثبات عوض عن الالف اي الهمزة قال العلامة وعن عمر بن عبد العزيز
انه قال لكاتبه طول الباء واظهر السينات ودور الميم وانت خبير بان الظاهر السنات دون
السينات فاحتاج التعكيس الى توجيه قال صاحب الكشف انما تسمى الجزء باسم الكل مبالغة كانه
قيل اجعل كل سنة كسينة في الظهور قال بعض المغربين كان القياس السنات الا انه عدل عنه كمال پاشا زاده
حذرا عن الالتباس ببعض المصادر كما قال الجوهري في العيا واصله الديار بالتشديد فابدل
من احد حرفي تضعيفه ياء لئلا يلتبس بالمصادر التي تجيء على فعال كقوله تعالى وكذبوا باياتنا

ابن كمال پاشا زاده باياتنا كذابا ورده بعض الشيوخ بان هذا مخصوص بوزن فعال وليس منه السنات لانه فعلات
لا فعال فلا يتصور الالتباس ههنا حتى يتسبب للابدال **اقول** يرد الاعتراض عليه بناء على انه
تمسك بكلام الجوهري وهو يقتضي اختصاص تلك القاعدة بما هو على وزن فعال ضرورة
انه علل بالالتباس بتلك المصادر ولا يوجد الالتباس الا فيما هو على وزن فعال لكن يمكن
ان يقال لا نسلم اختصاصها بذلك بل هو جار في بعض الابنية الممتدة قال العلامة في قوله
تعالى لئلا يعلم اهل الكتاب وعن الحسن ليلا يعلم بفتح اللام وسكون الياء ورواه قطرب بكسر اللام
وقيل في وجهها حذفت همزة ان وادغمت في لام لا فصار للا ثم ابدلت من اللام المدغمة ياء
كقولهم ديوان وقيراط انتهى فظهر ان القاعدة غير مخصوصة بذلك لكن اكثر الائمة كالجوهري والتي
وغيرهما ذكروها على وجه الاختصاص فلعل ما ذكره العلامة محمول على انه ملحق بذلك اعني انهم
ابدلوا الحرف في التضعيف ياء في الاسماء التي على وزن فعال لئلا تلتبس بالمصادر ثم الحقوا حسن چلبي
بها بعض الابنية الممتدة لاشتراكهما في الامتداد واعلم ان اصل هذا الكلام للمولى حسن الفناري
ذكره في حواشي المطول وعلله بجريان القاعدة في الابنية الممتدة فلا يرد عليه الاعتراض المذكور
لكنه زعم ان هذا الوجه اولى مما ذكره شراح الكشاف بل هو متعين قطعا وانت خبير بان هذا
وجه مرجوح كما اشير اليه في عبارة الكشاف فالترجيح عليه ليس اهون من الحمل على المجاز ولا يدفعه
المرجوحية بان الرضي وغيره صرحوا بكونه قياسيا فيما هو على وزن فعال اذ لا يلزم من كونه
قياسيا فيه كونه كذلك فيما هو ملحق به ايضا **قوله** والله اصله الاله كما تاهت العقلاء في ذاته
تعالى وصفاته لاحتجابها بانوار الجبروت ولمعاته تحيروا ايضا في لفظ الله وتلاشت
انظارهم في معاينة معناه كانه انعكست اليه تلك الانوار فبهرت باشعتها اعين ذوي
الابصار فمنهم من تورع عن طلب اخذه وذكر معناه ومنهم من قال العلم مشتق لكنا لا نعلم
المشتق منه ومنهم من قال الاسم عربي غير مشتق ومنهم من قال الاسم عربي مشتق صار علما بالغلبة ومنهم
من قال صفة صارت علما بالغلبة ومنهم من قال الاسم سرياني معرب والمصنف لم يذكر القولين
الاولين وذكر اعداهما والقائلون بالاشتقاق اختلفوا في ان اصله اله او لاه والقائلون
بالاول اختلفوا في ان الهمزة اصلية او منقلبة من الواو والقائلون بالاول فرقوا خمس فرق
في معنى المشتق منه وقد اتفق العلامة والمصنف في كونه عربيا مشتقا لكن ذهب العلامة الى
كونه اسما والمصنف الى كونه صفة وسيجيء تفصيلها ثم ان المصنف اختار كون اصله اله والعلامة اختار
كون اصله الاله وفي الحواشي الشريفة قوله فحذفت الهمزة اي من الاله حذفا بلا قياس كما
يدل عليه وجوب الادغام والتعويض فان المحذوف القياسي في حكم الثابت وقولهم لاه ابوك

خطيب زاده

في بعض الحواشي قال فيما نقل عنه قوله لاه ابوك لا دليل على كون الحذف غير قياسي لانه لو كان
قياسيا لكان لام التعريف عوضا عنه فان من قال انه قياسي قال بتعويض لام التعريف عنها واذا
كان عوضا لم يجز حذف العوض مع حذف المعوض عنه لانه كما لم يجز الجمع بين العوض والمعوض
عنه في الاثبات لم يجز الجمع بينهما في الحذف فلما قال لاه ابوك وحذفت الهمزة واللام علم ان اللام
ليست عوضا عنها ولم يكن حذفها قياسيا بل ابتدائيا انتهى وانت خبير بان قوله لاه ابوك انما
يدل على انه لا يكون لام التعريف عوضا عن الهمزة المحذوفة فلا يدل على ان يكون حذفها غير قياسي لانه
صرح بانه على تقدير ان يكون الحذف غير قياسي يجب التعويض ايضا فاذا كان لام التعريف عوضا
عن الهمزة المحذوفة مطلقا يلزم حذف العوض والمعوض عنه في قوله لاه ابوك سواء قيل
ان الحذف قياسي او لا ولزوم حذف العوض والمعوض عنه فيه غير مختص بكون حذف
الهمزة غير قياسي بل مشترك بينهما ولا مخلص عنه الا بان يفرق بين العوض عن المحذوف
قياسا وبين العوض عن المحذوف الغير القياسي بان الاول غير قياسي اذ القياس عدم
التعويض لكون المحذوف في حكم الثابت والثاني قياسي ويقال ان حذف العوض عن
المحذوف قياسا يتعدد فيه مخالفة القياس في موضع واحد في العوض اثباتا وحذفا وهو
ظاهر بخلاف حذف العوض عن المحذوف الغير القياسي فان مخالفة القياس فيه ليست الا في
حذف العوض دون نفس العوض ولا شك ان ارتكاب تعدد مخالفة القياس في محل واحد
مستبعد بالنسبة الى المخالفة الغير المتعددة في ذلك المحل فلو جعل حذف الهمزة قياسا يلزم في
قولهم لاه ابوك تعدد مخالفة القياس في العوض اثباتا ونفيا بخلاف ما لو جعل حذفها غير
قياسي فلذلك جوز حذف العوض فيه على خلاف القياس على تقدير ان يكون حذف الهمزة غير
قياسي ولم يجوز ذلك على تقدير ان يكون حذفها قياسيا واستدل بحذفها في ذلك القول على
كون حذف الهمزة غير قياسي انتهى ملخصا في بعض الحواشي **اقول** لا نسلم ما ادعاه من كون
المخالفة متعددة في عوض المحذوف قياسيا بل المخالفة فيه واحدة كما انها واحدة ايضا في
عوض المحذوف الغير القياسي فانه اذا كان القياس في الاول عدم التعويض لكون المحذوف في
حكم المثبت تكون المخالفة في العوض اثباتا فقط واما المخالفة فيه حذفا فممنوعة كيف وحذفه
مقتضى القياس لكون المعوض عنه في حكم المثبت على ما صرح به كما انه اذا كان القياس في الثاني
التعويض لعدم كون المحذوف في حكم المثبت تكون المخالفة في العوض حذفا فقط وبالجملة ان المخالفة
في كل منهما واحدة فلا يلزم في قولهم لاه ابوك اذا حمل على الحذف القياسي تعدد مخالفة القياس
في العوض كما زعمه حتى يكون نسبته الى غير القياس اولى فيستدل به عليه ثم ان هذا المحشي

خطيب زاده

هذا المحشي قال بعد ذلك فعلى هذا يجب ان يحمل قوله لكان لام التعريف عوضا عنه على معنى ان
حذف الهمزة لو كان قياسيا لكان لام التعريف عوضا عنه على خلاف القياس وقوله لم يجز
الجمع بينهما في الحذف على معنى انه لم يجز الجمع بينهما في الحذف اذا كان العوض غير قياسي وقوله
علم انها ليست عوضا عنها على معنى انها ليست عوضا عنها على خلاف القياس واعلم ان ما ذكره من
محامل كلامه بعيد عن الاذهان السليمة انما ذكرناه لتخرج توجيه كلامه مهما امكن لئلا يلزم انه
ذكره خال عن قابلية التوجيه وان فساد ما قاله من قوله لاه ابوك وما نقل عنه في توجيهه اظهر من
ان يخفى لكونه ثابتا وبالضرورة مقبولا **اقول** قد عرفت بما ذكرنا ان المنقول خال عن قابلية التوجيه
فان مداره على ما زعمه من تعدد المخالفة في احد التعويضين وليس فليس وحينئذ لا شك ان
فساد قوله لاه ابوك وما نقل عنه في توجيهه اظهر من ان يخفى ثم **اقول** لم يثبت نسبة هذا المنقول
الى السيد السند بل هي فرية بلا مرية فاني وجدته في حاشية نسخة من النسخ الشريفة معزيا الى
بعض من ارباب الحواشي واما الاستدلال بقولهم لاه ابوك فليس مبنيا على ذلك حتى يلزم
المحذور بل هو مبني على ما حققه بعض من الائمة ان اصله لله فاضمرت اللام الاولى فبقي لامان اولاهما
ساكنة ولم يمكن الادغام للزوم الابتداء بالساكن فحذفت اللام فبقي لاه فلو كان حذف الهمزة على
قياس التخفيف لعادت بعد حذف اللامين لان حكم الهمزة في الابتداء التحقيق كما بان دون
التخفيف وبهذا سقط البحث بان قولهم ذلك يستلزم ان لا يكون حرف التعريف عوضا لئلا

شيخ الاسلام

يلزم حذف العوض والمعوض عنه معا فيكون دليلا على كون الحذف قياسيا فان التعويض
دليل على كونه غير قياسي كما ذكره بعض الاجلة لانا لا نسلم ان قولهم ذلك يستلزم انه لا يكون
حرف التعريف عوضا لان لزوم حذف العوض والمعوض عنه معا لاجل الضرورة وهي لزوم الابتداء
بالساكن كما عرفت فلا محذور ثم ان هذا المحشي بنى على ما زعمه نظرا اخر فقال لما قال الداعي بعد
الا الضلال ولقد تركنا التعرض لمخالفة الاصول **قوله** وعوض عنها فالواو ان العوض حرف
التعريف فاما ان يكون عبارة عن مجموع الالف واللام كما هو مذهب الخليل وقد اختار المص
توجه كون الهمزة للقطع ظاهر لانها حينئذ جزء العوض عن الحرف الاصلي واما ان يكون عبارة
عن اللام فقط كما هو مذهب سيبويه فوجه ذلك ان الهمزة انما اجتلبت ليتيسر النطق باللام الساكنة
فجرت منها مجرى الحركة ولما عوضت اللام من حرف متحرك وكان الهمزة كانها حركة لها لزم ان لا
تسقط وانما اختص القطع بالنداء لان الحرف هناك يتمحض للعوضية ولا يلاحظ معها شائبة
التعريف اصلا حذرا من اجتماع اداتي التعريف واما في غير النداء فيجري الحرف على اصله
توضيحه ان الراجح ما اقتضاه الاصل وهو الوصل وانما يرجح عليه مقتضى عارض العوضية اذا كان

عصام

عصام

ذلك العارض متقويا بالتمحض فاينما تقوى العارض جدا وانتفى مقتضاه وانما لم يتقوا وتر مقتضى الاصل فلا يرد انه لو كان جعل همزته قطعية لذلك لكان كذلك في غير النداء كما توهم وقد يقال ان كون الهمزة قطعية للمحافظة على الف لام النداء لان مدار النداء وهو رفع الصوت عليه اذ هي يحذف مع اللام الساكنة ولما استكرهوا التوصل في ندائه بالاسم المبهم وجعل اسمه تابعا لما هو المنادى في مقام النداء جعلوا همزته قطعية حفظا للالف يا اول هذا منقوض بمثل قوله تعالى يا ابن ام اذ لما لم يقع المحافظة في مثله ظهر انها غير مهمة **قوله** لكل معبود لم يرد انه مرادف للمعبود ليكون صفة فينافي ما ذكره من مختار العلامة وهو كونه اسما لا يقال المختار المصنف هو كونه صفة فيلزم الحمل على ذلك قطعا لانا نقول قد جعل المصنف هذه العبارة اصلا لما ذكره من وجوه الاشتقاق فذكر منها مختاره اولا ومختار العلامة ثانيا فينبغي ان يكون الاصل محتملا لكلا المختارين لا مختصا باحدهما ثم اعلم انهم فرقوا بين الاسم والصفة بان اللفظ قد يوضع لذات مبهمة باعتبار معنى معين يقوم بها فتركيب مدلوله من ذات مبهمة لم يلاحظ معها خصوصية اصلا ومن صفة معينة فيصح اطلاقه على كل متصف بتلك الصفة ويسمى مثل ذلك صفة وذلك المعنى المعتبر فيه مصحح للاطلاق كالمعبود مثلا ويلزم ذكر موصوفه معه لفظا او تقديرا تعيينا للذات التي قام بها وقد يوضع لذات معينة ولا يلاحظ معها شيء من المعاني القائمة فيكون اسما لا يشتبه بالصفة قطعا كفرس مثلا وقد يوضع لها ويلاحظ في الوضع معنى له تعلق بها وذلك على قسمين الاول ان يكون ذلك المعنى خارجا عن الموضوع له وسببا باعثا لتعيين الاسم بازائه كاحمر اذا جعل علما لذات فيها حمرة وكالدابة اذا جعلت اسما للذوات الاربع في انفسها وجعل دبيبها سببا للوضع لا جزءا من مفهوم اللفظ الثاني ان يكون ذلك المعنى داخلا في الموضوع له فتركيب من ذات معينة ومعنى مخصوص كاسماء الالة والزمان والمكان وكالدابة اذا جعلت اسما للذوات الاربع مع دبيبها وهذان القسمان ايضا من الاسماء لكن ربما يشتبهان بالصفة والقسم الاخير اشد اشتباها لان المعنى المعتبر في الوضع داخل في مفهوم كل منهما ومعيار الفرق انهما يوضعان لشيء ولا يوصف بها شيء على عكس الصفات وقيل فيه بحث اذ لو كان تعين الذات معتبرا في الاله دون المعبود وفي الكتاب دون المكتوب لاستفيد منها تعين لا يستفاد من المعبود والمكتوب ومن الظاهر انه ليس كذلك واي تعين يستفاد من الاله والكتاب لا يستفاد من المعبود والمكتوب بل اعتبار تعين الذات في اسماء الزمان والمكان والالة ايضا ممنوع فان قلت تعين الذات معتبر في هذه الاسماء لان المضرب يدل على مكان الضرب وزمانه والمضراب على آلة الضرب بتعيين الذات بانه مكان او زمان

مير صدر

او زمان او آلة بخلاف الضارب فانه يدل على ذي الضرب ولا يتعين الذات المعتبرة فيه اصلا وكذا المضروب يدل على ما عليه الضرب بدون تعيين الذات قلت كما ان معنى الضارب ماله الضرب ومعنى المضروب ما عليه الضرب كذلك معنى المضرب ما فيه الضرب ومعنى المضراب ما به الضرب وكما يجوز ان يتعين الذات المعتبرة في المضرب بالمكان او الزمان كذلك يجوز ان يتعين الذات المعتبرة في الضارب بالفاعل وكذا في المضروب بالمفعول فالحكم باعتبار تعين الذات في ذلك دون هذا تحكم واجيب بان مبنى هذا الفرق على انه يعرف من اللغة ان معنى اسم الزمان والمكان والالة اعتبر فيه خصوصية الذات وعلى هذا فالفرق ليس بتحكم ثم ان ما قال من ان معنى المضرب ما فيه الضرب لا يختص بالزمان والمكان اذ الضرب حاصل في موصوفه كما يقال ان العرض قائم بالمحل حال فيه فتخصيصه باسم الزمان والمكان تحكم الا ان يراد بالذات التي اعتبرت في المضرب مثلا الزمان والمكان فيلزم خصوص الذات المعتبرة فيه وكذا ما قاله في المضراب **اقول** اصل جوابه من قبيل المصادرة فان المعترض يمنع انه يعرف من اللغة ان معنى اسم الزمان والمكان والالة اعتبر فيه خصوصية الذات مستدلا بان المستفاد منها عين المستفاد من الصفة ولا يصح الجواب الا بمنع دليله ولم يمنعه بل ادعى فقط واما التفرقة التي ادعاها فليست بصحيحة لان معنى المضرب ما وقع فيه الضرب وهو مخصوص في استعمال اهل اللغة بالزمان والمكان واما حصول الضرب في موصوفه بمعنى قيام العرض بمحله فاستعمال مجازي اصطلح عليه المتفلسفون وليس من استعمال اهل اللغة في شيء حتى يلزم لدفعه اعتبار خصوصية الذات ويحصل التفرقة كيف ولو كان مثله مرادا لاعتبار تلك الخصوصية لوجب ان تعتبر في الضارب ايضا اي آله الضرب اذ يجوز اطلاقه على الاله مجازا بل على الغاية كالتاديب حقيقة فلزم لدفعها اعتبار تلك الخصوصية فيه ايضا ولم يحصل التفرقة والجواب الصواب هو انه لا شك ان العارف باللغة يستفيد من الاله والكتاب تعينا للذات لا يستفيد من المعبود والمكتوب ولا يمكن له ان يصف بها شيئا كما امكن الوصف بالمعبود والمكتوب فمدار الفرق على كيفية الذات بحسب المعنى هل هي معينة ام مبهمة واما اعتبار جواز التوصيف وعدمه فامر لفظي مرتب على ذلك الامر المعنوي ينبه به عليه واما ما ذكره المعترض في ذيل اعتراضه حيث قال ولو جعله معيارا للفرق لا يقتضي اعتبار تعين الذات في الاسم وقد فصله بعض الاجلة قائلا لا يقتضي ابهام الذات ومقصودية المعنى في الصفة الا ان يقع موصوفة وكذا لا يستلزم تعين الذات ومقصودية المعنى وجود المعنى في الاسم الا ان يقع صفة فمداره على العجز عن التحقيق وهو انه اذا

كازروني

مير صدر

شيخ الاسلام

نعين الذات يكون المعنى مغلوبا لها فكان اللفظ دال على الذات فقط كالرجل مثلا فلا
يقع صفة واذا لم تعين صارت مغلوبة للمعنى فكان اللفظ دال على المعنى فقط فلا يكون
موصوفا وهذا التحقيق ليس رأيا محضا بل هو مستنبط من الاستعمال كما يرى فلا ريب فيه
قطعا هذا وفي بعض الحواشي لقائل ان يقول الظاهر ان الذات ههنا مبهمة في الاصل كازروني
اذ هم اطلقوا الاله على كل معبود بحق او باطل من الشجر والحجر والكواكب وغيرها وقد صرح
صاحب الكشاف بان الاله بمعنى المعبود وعلى هذا فيكون في الاصل بمعنى ذات موصوفة
بالمعبودية فيكون صفة والجواب انه لا يلزم من كون الاله عاما لما ذكر ان لا يعتبر فيه خصوصية
الذات بوجه والحق انهم قصروا في توضيح الامر فان المفهوم من كلامهم ان الاله لم يوضع
لذات على صفة الابهام كما في الصفة بل يعتبر معها نوع من الخصوص لكن لم يبينوا الخصوصية
المذكورة انتهى ملخصا اقول لا وجه لكل من السؤال والجواب اما السؤال فلانه لا يلزم
من اطلاق الاله على كل معبود بحق او باطل كونه دالا على الذات المبهمة دون المعينة
لان العموم لا ينافي اعتبار التعين في الافراد كما ان الفرس موضوع لذات معينة ولا
ينافي عموم اعتبار التعين في افراده لان المراد بالتعين هو تعين ما دون التعين الذي
ينتهي الى حد التشخص حتى يلزم كون الموضوع له خاصا مع عموم الوضع فيكون هذه الاسماء
معارف كاسماء الاشارات واما الجواب فلانهم لم يعتبروا في الذات خصوصية غير التعين
فاعتبار خصوصية بوجه غيره مما لم يقل به احد ولا حاجة اليه لان اعتبار التعين كاف في المقام
وقد ظهر بهذا انهم لم يقصروا في بيان الخصوصية فانهم صرحوا بخصوصية التعين ولا حاجة
الى خصوصية اخرى حتى يلزم بيانها قوله ثم غلب على المعبود بالحق قال النحرير التفتازاني
الاله اسم لمفهوم كلي هو المعبود بحق والله علم لذات معين هو المعبود بالحق تعالى وتقدس
بهذا الاعتبار كان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اي لا معبود بحق الا ذلك الواحد الحق
واعترض عليه السيد السند بان لفظ الاله يتبادر منه الذات المخصوص تبادر الثريا من النجم
فجعل احدهما علما دون الاخر تحكم واجيب بان لفظ الرحمن ايضا كذلك فيلزم ان يكون علما شيخ الاسلام
وليس كذلك بل المعرف بلام العهد الخارجي التقديري شرح خرج الامير ايضا فانه موضوع
لكل خصوصية بالوضع العام لكنه يستفاد منه الخصوصية بالقرينة وكذا الاله في استعمال الشرع
دون اللغة وكان السر في هذا التبادر انحصار معنى الاله والرحمن في الذات المخصوص اقول
ليس المعرف المذكور كذلك فان استفادة الخصوصية منه محتاج الى القرينة على ان الغرض بخلاف
ما نحن فيه واما اختصاص هذا التبادر باستعمال الشرع دون اللغة فدعوى بلا دليل

بلا دليل واما لفظ الرحمن فسلمنا انه يتبادر منه خصوصية الذات ايضا ويقتضي ذلك
ان يحكم بعلميته لكن لم يحكم بها المانع لفظي وهو وقوعه صفة ومضافا وبالجملة فهذا التبادر
سبب للحكم بالعلمية ما لم يمنع مانع فظهر الفرق بينهما بل لا نسلم تبادر خصوصية الذات منه
بل المتبادر خصوصية المفهوم الوصفي المنحصر في الذات المعهود فلا يكون كالنجم وقد اعترض
المجيب ايضا بعيد هذا المقام حيث نقل اختيار صاحب المغني من كون الرحمن علما اذ لم يستعمل
صفة وفي البسملة بدل ولعل ما ذكره بعض الشارحين مستدلا على مدعاه بانه كالاعلام
الغالبة في الاختصاص بحيث لا يطلق على غيره تعالى فالانصاف ان المتبادر الى الافهام
ما ذكره النحرير وهو كونه صفة دالة على المعبود واذا ذكره بعض الشارحين من باب اشتباه
المفهوم بما صدق هو عليه هذا واعترض بعض المدققين ايضا حيث قال تبادر الفرد المعين من خطيب زاده
اللفظ ربما يكون بسبب كثرة استعمال اللفظ فيه في صورة الاحكام الثابتة للطبيعة في ضمن
الفرد المنحصرة في فرد معين في جميع الازمان كلفظ واجب الوجود والمنحصرة فيه في الازمان
الطويلة كلفظ الكعبة الموضوع للبيت في المكان المخصوص اعم من ان يكون هو البيت الذي
بناه الحجاج او غيره الا انه اذا اطلق يفهم منه هذا الفرد المعين الذي في الان وهذا التبادر
ليس لكون اللفظ موضوعا لذلك الفرد المخصوص وربما يكون بسبب وضع اللفظ للفرد كالنجم في الثريا
وتبادر الفرد المعين من الاله يحتمل القسمين دون تبادر الثريا من النجم فمجرد الاشتراك لا يكفي
الحكم بكون الاله علما شخصيا كالنجم اقول اما واجب الوجود فلا نسلم كون المتبادر منه الذات
وكون التبادر منه بدون الغلبة بل الظاهر انه صفة غالبة تدل على مفهوم منحصر في الذات
المخصوص فهو نظير الرحمن واما الكعبة فلا نسلم دلالتها على المفهوم الشامل لاشخاص البيوت
بل هي كانت علما لشخص البيت الذي بناه ابراهيم عليه السلام ثم جعلت علما للبيت الذي بني مكانه
ثم وثم حتى جعلت علما لشخص هذا البيت الذي بناه الحجاج فهو علم شخصي في كل زمان
ولا يقدح فيه تعدد المسميات في الازمان المتعددة مثلا يجوز ان يكون ابراهيم علما لشخص
وبعد موته لشخص اخر ثم وثم ولا يخرج بذلك عن العلمية بل هو علم لاشخاص متعددة في زمان
واحد ولا شك في علميته ثم ان السيد السند اختار ان الاله المعرف علم للذات سواء حذف
الهمزة او لا الا انه قبل الحذف قد يطلق على غيره بخلاف لفظ الله فانه لا يطلق على غيره
اصلا وقيل فيه ان استعمال الاله المعرف قليل جدا لا يقع الا في ضرورة الشعر كما صرح شيخ الاسلام
العلامة في باب النون مع الطاء من الفائق فجعله علما غالبا بكثرة الاستعمال بعيد جدا
وايضا الجزء في الاعلام الغالبة لازم لا يحذف اقول الظاهر من كلماتهم انه لم يستعمل

الاله في غيره تعالى كما استعمل فيه اصله المنكر لكنه استعمل فيه تعالى اكثر من استعماله في غيره تعالى
وان كان هذا الاستعمال ايضا قليلا في نفسه فيمكن ان يتحقق الغلبة بهذه الاكثرية وأما عدم
جواز ان يختص الجزئي من العلم الغالب فغير مسلم وقد مر تحقيقه في بحث لفظ الفاتحة قوله
واشتقاقه هذا مختار المصنف وعليه الاكثرون الا ان المصنف رجح كونه صفة في الاصل
وذهب الاكثرون الى كونه اسما وهذا الاشتقاق هو الظاهر المتبادر لان الكل متفقون على ان
الاله يطلق على المعبود وقد ثبت اله بمعنى عبد والهة بمعنى عبادة والظاهر ان الاله
مشتق من هذا اللفظ دون غيره وما ذكره التفتازاني من عدم ثبوت الهة بمعنى
عبادة في اللغة مدفوع بقراءة ابن عباس ويذرك والهتك اي عبادتك فان قلت
لا تقتضي هذه القراءة ثبوته في اللغة الاصلية اذ اللفظ الذي ثبت في عرف اللغة يستعمل
في الكلام الفصيح مع كونه غير ثابت في اصل اللغة قلت لما وجد استعماله في تلك القراءة حكمنا
بثبوته في اصل اللغة اذ الظاهر من وروده في القرآن على الاصل ما لم يرد نقل بخلافه عن
ثقة مثله وبهذا يندفع ما قيل ذهب ابن عباس رضي الله عنهما الى جواز وقوع الالفاظ شيخ الاسلام
المعربة واللغات المولدة في القرآن فلا يرد على التحرير ما روي عنه لان مجرد ذهابه
الى ذلك لا يقتضي كون خصوصية المادة من تلك الالفاظ واللغات فنحن نتشبث
بالظاهر ما لم يرد ما يعارضه قوله وقيل من اله هذا مختار العلامة جعل الاله مشتقا
من اله بمعنى تحير وجعل اله بمعنى عبد مشتقا من الاله واعترض عليه بانه تحكم واجيب
بان اللفظين المتوافقين في التركيب اذا كان احدهما اشهر في المعنى المشترك بينهما كان
اولى بان يكون مشتقا منه ولا شبهة ان الاله في معنى العبادة اشهر من الالهة ومشتقا
وان اله في معنى التحير اشهر من الاله ومن ثم احتيج الى بيان اشتماله على معنى الحيرة ولا
يقدح في ذلك كون اله بمعنى عبد اكثر استعمالا منه اله بمعنى تحير اقول سلمنا ان مختاره
موافق لتلك القاعدة لكنه مخالف لقاعدة اخرى وهي ان الاصل في الاشتقاق ان
يكون من المصادر لا من الاعيان وقد صرحوا بان الاشتقاق من الاعيان على خلاف
القياس لا سيما في الثلاثي المجرد فانه اشذ وبالجملة ففي كل من المذهبين مخالفة
لقاعدة منهما فان قلت ربما لاح للعلامة من نقل او تواتر ان وضع اله بمعنى معبود مقدم
على وضع اله بمعنى عبد وان كانا واقعين في اللغة الاصلية واستعمالات الاقدمين
فيكون الثاني مشتقا من الاول ضرورة وكون الاشتقاق من الاسم نادرا في الثلاثي
لا ينافي ذلك بل هو ضروري لتحقق شرط الاشتقاق فيه كما فصله بعض المدققين قلت انما خطيب زاده

انما يمكن ان يعلم تقدم وضع بعض الالفاظ على بعض اذا كان الثاني مما لم يوجد
في اللغة الاصلية واستعمالات الاقدمين وأما اذا وجد فيهما فلا نم جواز ان يعلم
ذلك لا احتمال النقل والتواتر فيه دونه خرط القتاد وهل يمكن ان يقول العرب العرباء
سمعنا من ابائنا ان هذا اللفظ مؤخر عن ذلك اللفظ وضعا وان وجدا في اللغة
الاصلية هذا مما لا يجوزه العقول فالحق ان طريق العلم بالوضع هو تتبع كلامهم فما
وجد في اللغة الاصلية فهو مقدم الوضع وما لم يوجد فيها فهو بخلافه وأما اذا وجد
لفظان فيها فلا يحكم بتقدم احدهما على الاخر واعلم انه زيف مختار العلامة بوجه
آخر وهو ان معنى المشتق منه يجب ان يعتبر في المشتق وليس معنى الاله اي المعبود موجودا
في الالهة اي العبادة بل الامر بالعكس واجيب بجوابين منعي وتسليمي اما الاول فهو انه
لا يجب ان يوجد معنى المشتق منه بتمامه في المشتق والا امتنع اشتقاق الاسم كضارب
من الفعل كضرب ورد بان الظاهر في الاشتقاق الصغير ان يعتبر في المشتق معنى اصله
بتمامه وبذلك يرجح اشتقاق الفعل من المصدر على عكسه ومعنى قولهم ضارب مشتق من ضرب
انه مشتق من مصدره وانما اختاروا صيغة الماضي على المصدر تنبيها على الحروف المعتبرة
في الاشتقاق اذ بعض المصادر كالخروج والقبول يشتمل على حروف لا تعتبر وأما الثاني فهو
خطيب زاده ان المعنى بالعبادة خدمة الاله بمعنى خدم الاله كما ان ابل بمعنى خدم الابل واعترض
عليه بانه اذا كان معنى الاله معتبرا في معنى العبادة مع كون معنى العبادة معتبرا في
معنى الاله او في وضعه له بناء على ان لفظ الاله وضع لذات معينة يتوجه اليها
بالعبادة كما وقع في تحقيق الفرق بين الاسم والصفة من الحواشي الشريفية يلزم على التقدير
الاول ان يكون العبادة معتبرة في نفسها وجزءا منها لان المعتبر في المعتبر في الشيء معتبر في
ذلك الشيء وعلى التقدير الثاني يكون الالهة موضوعة لمعنى يكون معنى الاله خارجا عنه
ويكون سببا لوضعه اقول هذا خبط نشأ من قلة التدبر فان المجيب انما ساق كلامه على مختار
العلامة وهو اشتقاق الاله من اله بمعنى تحير فهو بمعنى الذات المتحير فيها والالهة بمعنى خدمة
تلك الذات وهي العبادة فليس معنى العبادة معتبرا في الاله ولا في وضعه حتى يلزم المحذور
نعم وقع الاعتراف بذلك الاعتبار في كلام الشريف حيث فسر الاله بالمعبود وادعى ان هذا
المعنى ليس في الالهة اي العبادة بل الامر بالعكس لكنه غير مسلم عند المجيب وكذا ما وقع في
ذلك التحقيق من الحواشي الشريفية ولا يرد على المحقق الشريف ايضا انه ارتضى بكلام المجيب
ههنا مع انه صرح بذلك الاعتبار هناك لان ارتضاءه ههنا مبني على مختار العلامة وكلامه

هناك مبنى على ما هو المختار عنده فليس مدار الكلامين واحدا حتى تجب المطابقة بينهما
واذا تحققت هذا عرفت ان الجواب عن هذا الاعتراض بان العبادة المعتبرة فى معنى الاله
او وضعه بمعنى الخدمة لا بمعنى خدمة الاله كما فى معنى العبادة الذى هو معنى اله غير صحيح
لان مداره على تسليم المجيب لاعتبار معنى العبادة فى الاله وليس فليس نعم اذا قرر الا
الاعتراض على المختار الشريفى فهذا الجواب صحيح نا هض فى دفعه **قوله** اى سكنت اليه
فى الاساس سكنت الى فلان استأنست به قال فى الباب التفاسير بعد ذكر معنى السكون
اليه او من معنى الثبات تقول الهنا بمكان كذا اى اقمنا قيل فعلى هذا كان المناسب ملاخسرو
للمصنف ان يذكر معنى الاقامة والثبات كما ذكر معنى السكون اليه ليرتبط بالاول قوله
لان القلوب تطمئن بذكره وبالثانى والارواح تسكن **اقول** الظاهر ان يكون الاله
فعالا بمعنى الفاعل اى الثابت الدائم فلا يتجه ان يرتبط قوله الارواح تسكن لا النعت
يكون وصفا للذات تعالى للارواح ولا يخفى ان قوله لان القلوب تطمئن بذكره مفيد لما
قصد اثباته من معنى السكون مع ما فيه من مزية التلميح الى قوله تعالى الا بذكر الله تطمئن القلوب
فلا نسلم ما قيل الاحسن ان يقال لان كل شئ تطمئن تحت قضائه **قوله** والهه غيره عصام
اجازه اى خلصه مما يخافه فالهمزة للسلب كما فى اشكيته وانما قال وهو يجيره حقيقة او زعمه
تحقيقا لاشتقاق الاله على العموم وانما خصص هذا التعميم بهذا الوجه دون اخواته
فانها ثابتة للالهة الباطلة ايضا حقيقة فان الكفرة عبدوها وتحيرت فيها عقولهم
القاصرة وسكنت اليها قلوبهم القاسية ثم الاحتجاب عن الابصار والارتفاع هو كل شئ
لا يوجدان فيها حقيقة ولا زعما لكن ليس المشتق بهذين الاعتبارين اله بل لاه فان قلت
لا نسلم عدم وجود الارتفاع عن كل شئ زعما فان الكفرة زعموا انهم مرتفعة عن كل
شئ والالما عبدوها قلت لم يزعموها مرتفعة عن الله تعالى وان زعموها مرتفعة
عن غيره وانما عبدوها لتقربهم الى الله زلفى على زعمهم **قوله** ورده الجمع قيل يمكن عصام
ان يعتذر هذا القائل بان ذلك لتوهم كون الهمزة اصلا لعدم استعمال الولاه كما جوزوه
فى امثاله قلت سلمنا جوازه لكن المص اراد بالرد التبعيد وما ذكره لا يدفع ذلك **قوله**
وقيل اصله لاه عطف على قوله والله اصله اله وقوله اذا احتجب وارتفع اشارة
الى ان له معنيين احدهما الاحتجاب كما قال الشاعر لاهت فما عرفت يوما بخارجة • يا ليتها
خرجت حتى رأيناها • وثانيهما الارتفاع ومنه الالهة الشمس كما قال • تروحنا من اللعباء
ارضا • واعجلنا الالهة ان تغيبا • ونقل ابن عادل ان ذلك لاتخاذهم ايا ما معبودا

معبودا فلا يكون مما ذكر وفى بعض الحواشى فى التيسير لاه يلوه لوها اى علا ولاه يليه ابو القاسم الليثي
ليها اى احتجب وفى الصحاح لاه يليه ليها اى تستر وفى المصادر الليه پوشيده شدن
وبالجملة كون لاه يليه بمعنى ارتفع ليس لغة مشهورة بل ظاهر كلامهم يدل على انه ليس
بلغة **اقول** لا يلزم من عدم ذكره فى بعض الكتب عدم كونها لغة فكم من لغة تركها
الاكثرون وذكرها بعضهم وهذه اللغة مذكورة فى القاموس حيث قال لاه يليه ليها تستر
وجوز سيبويه اشتقاق الجلالة منها وعلا وارتفع هذا والاكوه لاه مصدر لهذا الفعل فلم يذكر
فى الكتب المعهودة ولعل المصنف ظفر بنقل فيه **قوله** وقيل علم عطف على قوله والله اصله اله يعنى
انه اسم غير مشتق فان قلنا بين القول بالاشتقاق بتفصيل وجوهه اراد ان يبين القول بعدم ابن حمد
الاشتقاق ايضا ولا وجه لمنع هذا العطف بناء على ان فى المعطوف عليه ما يغنى عن المعطوف
وهو قوله الا انه مختص بالمعبود بالحق كما توهم لان حاصل المعطوف عليه كونه علما بالغلبة وحاصل
المعطوف كونه علما مرتجلا ولا يغنى احدهما عن الاخر وان كان فى كل منهما اختصاص بالمعبود
بالحق ثم ان هذا المتوهم زعم ان هذا القول مختار العلامة بناء على انه قال الاسم غير صفة
الا ترى انك تصفه ولا تصف به ولم يدر ان مراده كونه اسما مشتبها بالصفة مع كونه مشتقا
فانه صرح باشتقاقه من اله بمعنى تحير كما مر وهذا القول صريح فى عدم الاشتقاق وهو قول
لجماعة كثير من الائمة قال المحقق الفنارى فى عين الاعيان ينسب من اهل اللغة الى الخليل
ومن النحاة الى الزجاج والى سيبويه فى رواية عنه ومن الفقهاء الى محمد بن الحسن الشيبانى
ومن اهل الحديث الى الشافعى ومن المفسرين الى الحسين بن الفضل البجلى هذا وفى حفظ مير صدر
الحواشى قد اخذ فى تعريف العلم قيد بعينه وفسر الجمهور بتشخصه وذهبوا الى ان معنى
العلم الشخصى لا بد ان يكون شخصا مانعا عن الشركة ولهذا مال صاحب الكتاب الى ان الله
ليس علما لان معناه ليس معلوما للبشر على وجه شخصى مانع عن فرض الشركة وفيه بحث اذ لو
اعتبر فى العلم ان يكون معناه شخصا مانعا عن الشركة لزم ان تكون معانى الاسماء التى
لا نتصور مسمياتها على وجه شخصى مانع عن الشركة كاسامى الانبياء المجهولة لنا هذا خلف
ولزم ان من يولد له ولد غايب عنه لا يقدر ان يسميه بعلم ما لم يتصوره على وجه جزئى مانع
عن الشركة وليس كذلك وبعض المحققين لم يعتبر قيد بعينه واعتبر ان يكون موضوع المعنى
مختص بشخص معين وعلى هذا التحقيق يجوز ان يكون الله علما فانه موضوع للمعبود بالحق
وهو مخصوص بشخص معين ولا يرد عليه ما يرد على الوجه الاول **اقول** يختار القائل
بالعلمية قيد بعينه ويمنعون المحذورين اما الاول فلان الواضع لاسامى الانبياء

مثلا علم اشخاصهم باعيانها فيصدق التعريف عليها واما علم غير الواضع باشخاصهم فغير
ملتزم في التعريف حتى يبطل ذلك القيد بل يكفي فيه ان يكون بوجه ما واما الثاني فلانه يجوز
ان يعلم الوالد بشخص ولده الجزئي بملاحظة مفهوم كلي على ان يكون ذلك المفهوم مرآة
لملاحظة الشخص ويضع له اسما بعينه باعتبار ذلك المفهوم كما صرحوا به في اسماء الاشارات
وامثالها تم اقول يرد على ما اختاره من قول بعض المحققين ان ذلك المعنى اما ان يكون
عين المشخصات او غيرها لا سبيل الى الاول لانه يرجع الى التقييد بعينه وهو مردود عندهم ولا
الى الثاني لانه يكون مفهوما كليا فلا يكون العلم مانعا عن الشركة وهو باطل واما تدارك
ذلك بجعل المفهوم الكلي مرآة لملاحظة الشخص كما حققناه فلم يتنبه له ذلك المحشي والا
لم يعترض بتسمية الولد الغايب بقي هنا كلام وهو انه كيف يحمل كلام القائلين بعلمية الله
على قول ذلك البعض فانهم صرحوا بان هذا علم لم يعتبر فيه معنى وصفي اصلا مع ان كلام
البعض صريح في اعتباره وذلك ان تقول انهم اعتبروا ذلك المعنى خارجا عن الوضع فلا
يلزم اعتبار المعنى الوصفي كما صرح به في شرح المواقف وقد نقلناه فيما سبق فتذكر ثم
اقول لم يصب ذلك المحشي في تقرير ما نقله عن البعض اذ العلم عندهم موضوع للذات لا
للمعنى فلا معنى لقوله واعتبر ان يكون موضوعا لمعنى مختص بشخص معين والصواب الشخص
معين بمعنى مخصوص به اللهم الا ان يكون اللام في لمعنى علة للوضع لا صلة ويكون الموضوع
له مسكوتا عنه ولا يخفى حينئذ بشاعة العبارة قوله ولا يوصف به لا يقال يرد عليه
قوله تعالى العزيز الحميد الله الذي الآية لانا نقول فيه قرائتان احديهما الرفع فلا اشكال
لانه حينئذ مبتدأ لا وصف والاخرى الجر فيندفع بانه بيان لا وصف كما يقال جاءني
العالم النحرير زيد فانك لما ذكرت الاوصاف بقي الاشتباه في ان من هو فلما ذكرت
زيدا زال الاشتباه واعلم ان هذا الدليل محل بحث لانه نفى الوصفية ولا يلزم منه
ثبوت العلمية لجواز كونه اسم جنس مشتبها بالصفة اذ لا يوصف به ايضا كما عرفت وفي
بعض الحواشي ان المصنف صرف الدليل عن موضعه لان جار الله جعله دليلا على اسمية الله		عصام
لا على علمية الله اقول ان المصنف لم يرد ههنا نقل كلام العلامة بل اشار اليه سابقا حيث
قال قيل ومن اله انا تحير وهذا قول الاخرين كما عرفت انفا ذكره مع ادلتهم وانما غلط
هذا القائل من تمسك العلامة ببعض تلك الوجوه في التحقيق انهم ادعوا كون هذا الاسم علما
وضعيا واقاموا تلك الادلة عليه ولما تامل فيها العلامة وجدها مثبتة للعلمية بالغلبة
دون العلمية الوضعية فادعى ذلك وتمسك بما اختاره منها قوله ولانه لابد قالوا

قالوا الاستقراء دل على ان كل حقيقة يتوجه الاذهان الى فهمها وتفهيمها فيما بين جمهور
اهل اللغة وقد وضع لها اسم يجري عليه صفاتها واحكامها قال الخنزي اذ كان الله صفة		ملا خسرو
وسائر اسمائه صفات لم يكن للباري عز اسم ولم يبق العرب شيئا من الاشياء المعتبرة الاسمية ولم يسم
خالق الاشياء هذا الخ وفي بعض الحواشي ان قيل ضرورة اجراء الصفة تندفع بكونه اسم جنس
فمن اين تثبت العلمية قلنا المراد بالصفات هي الصفات الخاصة بذاته تعالى ولا يكفي في اجرائها
الا الاسم الخاص به تعالى لان من شان الصفة الحمل على الموصوف واقل مرتبة الموضوع المساواة
فان قيل لا يلزم من كونه اسما خاصا به علميته لجواز كونه اسما للكلي منحصر في شخصه كالشمس قلنا
لما جرى عليه احكام المعارف تعين انه اسم علم اقول لم لا يجوز ان يكون اسم جنس في اصله
ويختص بذاته تعالى بالغلبة كما هو مذهب العلامة فيحصل المساواة بينه وبين الصفات الخاصة
ولا ينقدح فيه جريان احكام المعارف اذ لا فرق بين العلم الوضعي والعلم الغالب في جريانها
لا يقال جواز الاختصاص بالغلبة لا يجدي نفعا للزوم المحذور الى زمان حصول الغلبة لانا
نقول يندفع ذلك بان يكون الغلبة تقديرية بيان ذلك ان الغلبة على قسمين احدهما التحقيقية
وهي عبارة عن ان يستعمل اللفظ اولا في معنى ثم يغلب على الآخر كالصعق فانه صفة مشبهة
كانت تطلق على كل من اصابته الصاعقة ثم غلب على شخص معين والاخرى التقديرية وهي
عبارة عن ان لا يستعمل اللفظ من ابتداء وضعه في غير ذلك المعنى لكن مقتضى القياس
ان يستعمل كالثريا فانها تصغير ثروى بمعنى كثرة العدد من الثروة ولم تستعمل الا في
الكواكب المعهودة لكن مقتضى القياس الاستعمال فعلى هذا يمكن ان يغلب لفظ الله بل الاله
معرفا باللام في ابتداء وضعه على ذاته تعالى غلبة تقديرية وان كان القياس استعماله في
سائر المعبودين مثل الاله منكرا فلا محذور واعلم ان بعض المدققين منع دلالة الاستقراء		حلبي زاده
على ما ذكروه بل ادعى انه دليل الخلاف بناء على ان اهل اللغة لم يسموا بعض الحقائق
كانواع الروائح بل اكتفوا في اجراء الصفات عليها بالاضافة الى المحل نحو رائحة المسك
اقول لا شك ان المراد كل حقيقة يتوجه اذهان الجمهور الى فهمها وتفهيمها ولا يخفى ان
انواع الروائح ليست من قبيلها فان امتياز كل منها عما عداه امر خفي لا يدركه الا الخواص
فلا يتوجه اليها الا اذهانهم دون اذهان الجمهور الجنس الرائحة ولذلك سموه باسماء
متعددة لكن الكلام ليس في ذلك بل في انواعه ثم انه زيف قول الخنزي بالاستحالة		حلبي زاده
ههنا قائلا ان الغرض من التسمية ليس الا الافادة والاستفادة وهو حاصل على وجه الكمال
بعد التسمية اذ كثير من صفاته تعالى ما ينحصر نوعه في الفرد كالوجود الواجبي فانه المطلق

الفاظ تلك الصفات يتبادر منها ذلك الفرد كواجب الوجود اقول ليس مراده الاستحالة
العقلية حتى يرد ما ذكره بل اراد الاستحالة العادية يعني ان العرب لما لم تبق شيئا من الاشياء
المعتبرة الا سمته استحال بحسب عادتهم ان لا يسموا خالق الاشياء ان امكن الافادة والاستفادة
باطلاق تلك الالفاظ وهذا معنى واضح ينادي عليه العبارة باعلى صوت وقد نص عليه
صاحب الكشف حيث قال في تفسير المحال ههنا اى مخالف المعلوم من الاستقراء وذلك لان الاستقراء
يدل على ان كل مفهوم نوعي يوصف بصفات ويقصد قصد تخصه لابد له من اسم خاص تجري
الصفات عليه فلو لم يكن لذاته اسم كذلك يلزم خلاف ما تحقق من الاستقراء وليس المراد
المحال العقلي فانه لو لم توضع الالفاظ بازاء المعاني اصلا لم يكن استحالة فضلا عن
اسم فرد لمعنى خاص ومما اورده الاكمل عليه حيث قال فيه نظر لان الاستقراء ان كان تاما اكمل
كان المحال عقليا لانه اذا استقرئ جميع الافراد على وجه لا يجوز ان يوجد فرد خارج
عنه والا كان ما فرضناه مجموع الافراد لم يكن مجموعها فندفع بانا لا نسلم الاستحالة
العقلية فيما ذكره فان المراد منها ما يقابل الاستحالة العادية وهي التي استقل فيها العقل
ولم يستمد من العادة ولا يخفى ان ما ذكره من قبيل ما استمد فيه العقل من العادة فلا محذور
كيف ولو صح ذلك لزم ان يكون كل دليل نقلي يحتاج الى اعمال العقل في الجملة دليلا
عقليا وكذا ما اورده على المقدمة القائلة لو لم يوضع الالفاظ بازاء المعاني اصلا لم يكن فيه اكمل
استحالة حيث قال باطل لان المحال واقع لان نوع الانسان باق من لدن آدم الى يومنا
ولو فرضنا عدم وضع الالفاظ بازاء المعاني لم يكن باقيا لانه مدني الطبع لا يبقى الا
بوضع الالفاظ لانا لا نسلم ان المدنية تنتفي بوضع الالفاظ لان مقتضاها مجرد اعلام
المعاني وطريقه لا ينحصر في وضع الالفاظ بل يكفي بالاشارات كما في حال الاخرس ويمكن بوضع
النقوش الخطية للمعاني راسا وانما رجح وضع الالفاظ لكونه اسهل الطرق لا لانحصار
الطريق فيه كما صرح به المحققون فالقول بعدم الاستحالة في انتفاء وضع الالفاظ للمعاني
حق صريح والبطلان في الفهم لا في المفهوم ثم انه اورد اعتراضا على اصل الكلام وهو اكمل
قول الجزري حيث قال فيه نظر لانه انما يستقيم بناء ان عندهم لا يجوز ان يكون لله تعالى
اسماء ولا تعرفها تفصيلا وقوله عليه السلام في دعائه المعروف اسالك بكل اسم هو لك
سميت به نفسك او انزلته في كتابك او علمته احدا او استأثرت به في علم الغيب عندك
يرده وعلى هذا لم لا يجوز ان يكون هذا اللفظ صفة والموصوف بالصفات كلها اسم
مستاثر عنده في علم الغيب فلم يكن صحيحا الا اذا ثبت ان كل تركيب تقييدي لا بد فيه

لابد فيه من موصوف مذكور او مقدر معلوم للمخاطب باسمه ولا دليل عليه اقول
ان المدعى هو ان العرب لم تبق شيئا الا سمته فيستحيل ان لا تسمي الخالق تعالى فسمته بهذا
اللفظ واجرت صفاته عليه فكيف يعترض عليه بجواز اجراء الله صفاته على المستأثر
عنده في علم الغيب وبالجملة فالكلام في اجراء العرب دون اجرائه تعالى فما نقله من قبيل
تبدل الموضوع في البحث فقد ظهر ان صحة الكلام لا يحتاج الى المقدمة التي ذكرها حتى
يبطلها بسلب الدليل عليها واعلم ان في الحواشي الشريفية كلمات محصلها انه لا مخلص لمن
يدعي كونه اسما في اصل الا بان يقول لابد للجنس المعبود من اسم يجري عليه اوصافه وضعا
فانه معنى متعارف وليس له اسم سوى اله وهذا ماخوذ من الكشف حيث صرح بان ما
يلزم من الاستقراء تسمية المفهوم النوعي كما مر وعلى هذا فايراد المصنف لهذا الكلام
في اثبات علمية الله للذات المخصوص محل كلام فتأمل قوله ولانه لو كان وصفا اى
لو كان وصفا لكان كليا اذ الوصف لا يفيد الا ان شيئا ما مبهما حصل له المشتق منه
وهذا المفهوم قابل للشركة ولو كان كليا لم يكن قول لا اله الا الله توحيدا مع ان كونه
توحيدا ثابت بالاجماع فان قيل لا يلزم من نفي الوصفية ثبوت العلمية لجواز كونه اسم
جنس كما مر قلنا علة النفي مشتركة لانه ايضا كلي كذا في بعض الحواشي اقول لم لا يجوز ان
يكون اسم جنس في اصله ويختص به تعالى بالغلبة التقديرية كما مر فلا يكون كليا قوله
والاظهر انه وصف هذا بيان للادلة المزيفة لمذهب عدم الاشتقاق والمحققة لاصل
مذهبه الذي ذكره على الاجمال اولا بيان ذلك انه لما نظر في ادلة الاشتقاق وعدمه
وجد ادلة الاشتقاق ناهضة بخلاف ادلة عدمه فاختار انه مشتق من اله بمعنى عبد
وذكر قبله جميع الوجوه ايذانا باولوية لكنه لم يتعرض فيه لكونه صفة او اسما مشتقا
لان ما ثبت عنده هو القدر المشترك بينهما وهو اعتبار المعنى الوصفي دون احدهما بعينه
فمقتضى ذلك تجويز كل منهما كما يدل عليه لفظ الاظهر فانه صريح في ظهور كونه اسما مشتقا
عنده لكنه انما جعل الوصفية اظهر لانه لما كان المعنى الوصفي متبادرا في اصله ولم
يكن في اعتبار الوصفية شيء من المحذورات الثلث التي دفعها لم يلزم جعله
اسما مشتبها بالصفة فان حمل الشيء على المتعين اولى من حمله على المشتبه
كيف وقد انكر بعض العقلاء راسا وادرجه في الصفة كما عرفت وبالجملة فالمراد
بهذا الكلام تزييف عدم الاشتقاق واثبات ما اختاره من اعتبار المعنى
الوصفي مع تنبيه في العنوان على ترجيح احد المحتملين في مختاره لا اثبات

ذلك الترجيح ايضا فانه ظاهر بعد تحقق مختاره لا يحتاج الى الاثبات عنده كما
قال الظاهر كونه صفة او اسما مشتقا لان هذه الادلة تنفي عدم الاشتقاق
وتثبت اعتبار المعنى الوصفي واذا ثبت ذلك الاعتبار ثبت ظهور كونه صفة
او اسما مشتقا مع كون الاول اظهر ولما غفل بعض المحشين عن تحقيق المرام زعم ان المصنف ملا خسرو
انما ساق تلك الادلة لاثبات الوصفية ونفي كونه اسما سواء كان مشتقا او غير مشتق
فاعترض عليه بايرادات واهية سيجيء مواضعها مع التنبيه على بطلانها وقد حذا حذوه كثير
من اصحاب الحواشي فوقعوا في حيص بيص والحمد لله على ان حفني بهذا التحقيق انه ولي
الهداية الى سوء الطريق ولقد حققت مرام المصنف لكن يرد على توجيهه انه غير ظاهر محتاج صاحب الكشف
الى الاثبات بل الثابت خلافه لكن لا لما ذكره صاحب الكشف من انه اذا كان صفة يكون
كالرحمن فانه غير مسلم اذ لا يلزم تساويهما في الغلبة فان الله صفة صارت بالغلبة علما والرحمن
صفة غالبة لم تنته الى مرتبة العلمية وكذا ما ذكره قائلا ولو سلم فلا نسلم انا لا نمنع انه علم على
سبيل الغلبة بل المدعى انه لا يدل على الصفة في الاطلاق عليه تعالى سواء كان دالا في الاصل
اولا لان للمصنف ان يقول في كونه صفة في الاصل مزية لا توجد في كونه اسما فيه وهي
اعتبار لمح الوصفية الاصلية احيانا كما في قوله تعالى وهو الله في السموات بل لما اجمع عليه
المحققون من انه لو كان في اصله صفة لوقع التوصيف باصله الذي هو اله وقيل شيء اله
ولم يقع قط ولا يمكن ان يجاب بما ذكره الاكمل وارتضاه حيث قال ورد بان معنى الله اكمل
هو المعبود ولا مانع من ان يقال شيء معبود فلا مانع من ان يقال شيء اله او اله لان مجرد
كون لفظ بمعنى لفظ اخر لا يستلزم اشتراكهما في امر التوصيف اذ يمكن ان يكون احدهما
اسما والاخر صفة كالكتاب والمكتوب فيقال شيء مكتوب ولا يقال شيء كتاب وبالجملة
فهم يمنعون وقوعه في اللغة وهو يريد اثباته بالقياس وانت خبير بان اللغة لا تثبت
بالنقل قوله اجري مجراه قد سبق ان الغلبة تقديرية فيكون كالعلم الوصفي في جريان
الصفات عليه من ابتداء الوضع فلا يرد انه بقي الصفات الجارية الغالبة بلا اسم
يجري عليه كما توهم ولا حاجة الى الجواب بانه اكتفى في الاصل باجراء اوصافه تعالى على لفظ الشيء
كما قيل ثم ان قوله في اجراء الوصف عليه لدفع الوجه الثاني من الوجوه المذكورة في اثبات عصام
العلمية وقوله وامتناع الوصف به لدفع الوجه الاول منها وقوله وعدم تطرق احتمال
الشركة لدفع الثالث منها قوله لان ذاته من حيث هو هذا غير مسلم لانه اما ان يكون الواضع
هو الله تعالى او البشر وعلى كلا التقديرين لا استحالة في وضع العلم لذاته تعالى اما الاول

فظاهر لتحقق علم الواضع بالموضوع له واما الثاني فلانه لا يلزم علم الواضع
بكنه حقيقة الموضوع له بل يكفي علمه بوجه ما كما صرح به في شرح المواقف وقد ذكر هذا الاعتراض ملا وحيد
بعض القدماء من اصحاب الحواشي وزيف بانه يستحيل ذلك على كلا التقديرين اما على ملا خسرو
الاول فلان الوضع لا يعرف عادة بقول الواضع وضعت لفظ كذا بازاء معنى كذا بل
بتتبع موارد الاستعمال وهو انما يفيد في الامور المعقولة للبشر وهي انما يكون اذا تفهم
اللفظ الامر المذكور واما على الثاني فلان دلالة غيره فرع تعقله نفسه ولا يجوز
ان يعتبر ذلك الامر حال الوضع لا في الوضع لانك قد عرفت انه اذا لم يعتبر فيه لم يفد التتبع
فاضمحل ما جوز من كفاية العلم بوجه ما لان ذلك الوجه غير خارج عما ذكر من الامر لان
معرفة الواضع لا يكفي بل لا بد من تفهيم الموضوع له ذلك الامر ليفيد التتبع اقول جميع ما ذكره
مبني على انحصار طريق معرفة الواضع في التتبع وهو ممنوع اذ يمكن حصول معرفته بطريق
الالهام من الله تعالى على التقدير الاول وبطريق الاعلام من الواضع وممن تعلم منه ثم وثم
على التقدير الثاني ولك ان تقول سلمنا الانحصار لكن لا يستلزم ذلك تفهيم الموضوع له
ذلك الامر اذ يفيد التتبع على تقدير ان يكون الوضع بامر خارج عن الموضوع له يفهم حين
الاستعمال منه على وجه اللزوم الخارجي دون الدخول فيه كما نص عليه في شرح المواقف
وقد يقال لا يمكن الوضع بوجه ما راسا فان جواز ذلك مبني على جواز ان يكون العلم مير سيد
بالشيء مغايرا للعلم بوجهه لكن من ذهب الى هذا لم يدع ان خصوصية الذات من حيث
هي مانعة عن الشركة تعلم بالوجه الكلي حتى يكون المعلوم في كل شيء مفهوم الشيء
وخصوصيات الاشياء بالوجه المانع عن الشركة فان ذلك بديهي الفساد بل ادعى
ان المعلوم هناك مفهوم الشيء والاشياء بانها شيء لا بخصوصياتها المانعة عن الشركة
ولا شك ان تصور المعلوم بهذا الوجه لا يمنع عن الشركة فان اردت انه عين بازاء
هذا الوجه اسم حتى يكون مدلوله المعلوم بهذا الوجه لم يكن تصور معناه مانعا عن الشركة
فلا يكون علما بالتفسير المشهور وهو ما وضع لشيء بعينه وان اردت انه ادرك بهذا الوجه
وعين بازائه بوجه اخر اسم حتى يكون مدلوله المعلوم بوجه اخر فذلك فاسد لان تعيين
اللفظ للمعنى المجهول غير معقول اقول نختار الشق الاول وندعي كون تصور معناه مانعا
عن الشركة وذلك بان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا اذ يمكن ان يكون المفهوم
الكلي مرآة لملاحظة الشخص الجزئي ويوضع الاسم بملاحظة ذلك المفهوم بازاء الشخص كما
في تسمية الولد الغائب على ما قد صرح به في مبحث الحمد من الحواشي الحسنة الحسينية للمطول ملا خسرو

ملا خسرو
ثم انه قيل يرد عليه ان هذا القدر من اعتبار المعنى لا يقتضي الوصفية لجواز كونه من الاسماء
المشبهة بالصفة وكون المعنى المعتبر فيه لترجيح الاسمية لا لتصحيح الاطلاق كما في الكتاب
اقول منشاؤه الغفول عن مراد المصنف فانه انما اورد هذا الدليل لتزييف مدعى الخصم الذي
هو عدم الاشتقاق مع اثبات ما اختاره من القدر المشترك بين الصفة والاسم المشتق
لا لاثبات تتمة مدعاه وهي اظهرية الوصفية كما نبهت عليه سابقا فلا يرد المحذور
ابن الخطيب
قطعا هذا وقيل ان هذا الدليل على تقدير تمامه يفيد انه ليس من الاعلام الغالبة
ايضا اذ الاعلام الغالبة صارت موضوعات لاشخاص معينة تدل بها عليها وهو ليس
كذلك ولهذا قال كالعلم وقوله مثل الثريا والصعق تمثيل للعلم وتنظير له في مجرد الغلبة
وان لم يدل على ذات مخصوصة وحينئذ الفرق بينه وبين الرحمن مشكل ويمكن ان يقال انه
بالغلبة عليه بحيث لا يستعمل الا فيه صار بمنزلة العلم في اجراء الاحكام الخاصة عليه
وامتناع الوصف وعدم تطرق احتمال الشركة اليه بخلاف الرحمن فانه بالغلبة لم يخرج
عن درجة الوصفية بل غلبته في معنى وصفي اخص من معناه الاول بحيث لا يصدق
على غيره اقول لا نسلم ان الدليل على تقدير تمامه يفيد انه ليس من الاعلام الغالبة
ايضا كيف وفي الاعلام الغالبة لا يلاحظ الذات من حيث هي بلا اعتبار امر آخر
حقيقي وغيره بل يلاحظ بمعنى وصفي يدل عليه ذلك اللفظ بحسب اصل وضعه وهذا
القدر كاف في تعيين الموضوع له كما لا يخفى بخلاف الاعلام المرتجلة التي لم يلاحظ
فيها الا الذات من حيث هي بلا اعتبار امر ما كما هو مدعى القائلين بالعلمية الوضعية
ههنا وبالجملة فالدليل انما افاد عدم امكان ملاحظة الذات من حيث هي فمنع العلمية
الوضعية ولم يفد عدم امكان ملاحظتها بوجه ما فلم يمنع العلمية بالغلبة فظهر ان قوله
كالعلم بمعنى انه علم غالب كالعلم الوصفي لا انه ليس بعلم غالب ايضا وظهر ان التمثيل
في قوله مثل الثريا ليس للعلم بل لله وليس بتنظير له في مجرد الغلبة ولا يشكل الفرق
بينه وبين الرحمن فانه علم غالب والرحمن صفة غالبة ولا حاجة الى الفرق الذي
ذكره بل لا وجه له لان مداره على تسليم كونهما صفتين والشيء ليس **قوله** ولو دل
ملا خسرو
على ذاته قيل يعني لو لم يكن وصفا في اصله لكان اسما ولو كان اسما لدل على
مجرد ذاته المخصوص ولو دل على مجرد ذاته المخصوص لما افاد قوله تعالى وهو الله في السموات
معنى صحيحا اقول هذا الشرح ايضا ناش من الغفلة عن مراد المصنف فانه انما اورد
هذا الدليل لتزييف مدعى الخصم واثبات اصل مدعاه لا لاثبات تتمته ايضا فالصحيح

فالصحيح ان يقال لو لم يكن دالا على معنى وصفي سواء كان صفة او اسما مشتقا لكان
ملا خسرو
اسما دالا على مجرد ذاته ولو كان كذلك لما افاد تلك الاية معنى صحيحا هذا وقيل
في تحقيق المقام ان ظاهر الاية ان يتعلق في السموات باسم الله ويكون المعنى
هو المستحق للعبادة فيهما كما ذهبوا اليه وان احتمل ان يتعلق بيعلم والجملة خبر
ملا جامي
ثان او هي الخبر والله بدل كما ذهب اليه البعض فاذا افاد ظاهرها معنى صحيحا ثبت
انه لم يدل على مجرد الذات فظهر ان المناقشة بانه لم لا يجوز ان يكون في السموات
متعلقا بيعلم والجملة خبر ثان او هي الخبر والله بدل انما نشات من الغفلة عن الظاهر
ملا خسرو
ثم ان القائل اعترض بان الاسمية لا تقتضي الدلالة على مجرد الذات فان اسماء الزمان
والمكان والالة مثلا اسماء بالاتفاق مع دلالتها على معنى زائد على الذات ولو سلم
فليكن تعلقه باعتبار ملاحظة المعنى الوصفي الخارج عن الاسم كما في قول الشاعر اسد
علي وفي الحروب نعامة اقول اما الاعتراض الاول فمبني ايضا على الغفول عن مراد
المصنف لانه انما اورد هذا الدليل لتزييف كونه اسما جامدا واثبات القدر المشترك
كما مر فلا يرد تلك الاسماء كما لا يخفى واما الاعتراض الثاني فلا شبهة في خفاء ما فيه
من ملاحظة المعنى الخارج فيكون ناشيا من الغفلة عن الظاهر كما صرح به نفسه انفا
ملا خسرو
قوله ولان معنى الاشتقاق قبل الاشتقاق لا يقتضي الوصفية كما لاح مما سبق
اقول مدفوع بما سبق ايضا من تحقيق مراد المصنف يعني ان معنى الاشتقاق
متحقق ههنا فيثبت القدر المشترك بين الصفة والاسم المشتق ولا يكون جامدا كما
توهم **قوله** بالسريانية وقال بعضهم بالعبرانية وهو المسموع من اصحاب تلك
اللغة والثابت في كتبهم ويحتمل ان يكون من قبيل ما اتفق فيه اللغتان **قوله**
وقيل مطلقا وفي الحواشي الشريفية وعلى ذلك العرب كلهم اي الذين شاهدناهم
او نقل الينا كلامهم واطباقهم على التفخيم دليل انهم وجدوا عليه اباءهم وهم على
خطيب زاده
اثارهم مقتدون وقيل ان اطباق العرب الذين نشاهدهم او ينقل الينا كلامهم
لا يدل على التوارث المذكور لجواز ان يكون التفخيم من مستحدثات المتاخرين ولا
يكون من قبيل ما يقتدون فيه باثار ابائهم الاقدمين فان المتاخرين ربما يحدثون
في لغات اشياء لم يوجد في لغات الاقدمين اقول لم يتفطن لمراد الشريف فانه ذكر
اولا ان العرب الذين نشاهدهم او ينقل الينا كلامهم على ذلك ولما كان في هذه المرتبة
احتمال كونه من مستحدثاتهم دفعه بان اطباقهم دليل على انهم وجدوا عليه اباءهم

اذ لو لم يكن كذلك لما وقع الاطباق منهم بل صدر الخلاف عن بعضهم فما ذكره من الجزء
مندفع بصريح العبارة الشريفية **قوله** تفسد به الصلوة هذا ظاهر على مذهب الشافعية
اذ يتغير به السورة ولا صلوة الا بها عندهم واما على مذهب الحنفية فكذلك ايضا قال
قاضيخان لو كانت الكلمة ثلاثية فحذف حرف من اولها او وسطها كما لو قرأ في
نحو أنا عربيا ربيا بحذف العين او عربا بحذف الباء تفسد صلوته اما التغير المعنى
او لانه يصير لغوا في الكلام وكذا لو حذف حرف الاخير نحو ان يقرأ في ضرب الله
مثلا بحذف الباء فان الحذف على وجه الترخيم لا تفسد صلوته وشرطه ان يكون
بعد النداء في الاسماء الاعلام وان لا يكون ثلاثيا بل يكون رباعيا او خماسيا
فيحذف الحرف الاخير كما لو قرأ في يا مالك يا مال لان الترخيم نوع من الفصاحة
انتهى وانت خبير بان الالف المحذوفة من كلمة الله ليست حرفها الاخير حتى يكون
حذفها من قبيل الترخيم فلا شبهة في كونه مفسدا للصلوة هذا ان حمل كلام المص
على الاطلاق واما اذا حمل على خصوصية وقوع الحذف في كلمة الله الواقعة
في التسمية ففيها مانع اخر من الحمل على الترخيم وهو انتفاء شرطه الذي هو الوقوع
بعد النداء فينتفي احتمال الترخيم لا محالة **قوله** ولا ينعقد به اما قال صريح
اليمين للاحتياج الى النية في انعقاد اليمين به كما ذكره الامام الغزالي ومنعه
النووي في الروضة قائلا ينبغي ان لا يكون يمينا ايضا لان اليمين لا تكون
الا باسم الله او صفته ولا نسلم ان هذا الحن لان اللحن مخالفة صواب الاعراب
بل هذه كلمة اخرى اذ البلة هي الرطوبة ونازعه الاسنوي في المهمات فقال
ليس كذلك بل هي لغة اخرى حكاها الزجاجي اقول لا حاجة الى التشبث بحكاية
الزجاجي اذ يمكن المنازعة بان اللحن غير منحصر في مخالفة صواب الاعراب بل يعم
مخالفة صواب الكلمة ايضا فهذه الكلمة الملحونة اسم الله في ارادة القائل
ولا يقدح فيه ان يكون لمجموع بلة معنى اخر اذ لم يرد القائل ذلك المعنى قطعا
مثلا اذا اريد اليمين باسم من اسمائه تعالى مشترك بينه تعالى وبين شيء اخر
كالحق فانه اسم له تعالى ولما يقابل الباطل ايضا فالظاهر ان اليمين به صحيح
اتفاقا مع ان له معنى اخر لا يصح اليمين به ثم اقول بل لا وجه للتشبث بحكاية الزجاجي
فانه يهدم اصل المدعى الذي هو عدم انعقاد صريح اليمين به لان مداره على ثبوت
اللحن في الاسم واذا ثبت كونه لغة اخرى فلا يثبت اللحن فينبغي ان ينعقد

بلغ
ان ينعقد صريح اليمين به **قوله** اسمان بنيا للمبالغة لم يرد بالاسم ما يقابل
الصفة بل اراد ما يقابل الفعل والحرف فيشمل الصفة والمراد بافادة كونها مبنيين
للمبالغة بيان حالهما في الاصل فلا يرد ما اورده البعض قائلا يخالفه قوله جميع
العلماء ان فعالا وفاعلا ونحوهما في صفات الله تعالى سواء فان مرادهم ليس التسوية
في اصل البناء وذلك ظاهر بل التسوية في الاطلاق اعني ان المراد من الفاعل اذا اطلق
على الله تعالى معنى الفعال لكن لا بحسب البناء بل بحسب قرينة الاطلاق على الله تعالى على ان
ذلك القول غير مسلم في نفسه وكذا كونه قول جميع العلماء كيف لا وجميع المفسرين اطبقوا
على كون الرحمن ابلغ من الرحيم في جميع الاطلاقات كما سيأتي **قوله** من رحم الظاهر
ان رحم فعل متعد ولا يشتق منه الصفة المشبهة الا انه اذا اريد المبالغة يجعل المتعدي
لازما بمنزلة الغرائز وينقل الى فعل بالضم ثم يشتق منه الصفة كما صرحوا به واعلم ان اكثر
العلماء اتفقوا على هذا الاشتقاق وذهب بعضهم الى انه عبراني معرب استدلالا بانه
لو كان مشتقا لما انكره العرب وقد قالوا وما الرحمن حين قيل لهم اسجدوا للرحمن وبما
روي ان عليا رضي الله عنه لما كتب في صلح الحديبية بامر النبي عليه السلام بسم الله
الرحمن الرحيم قال سهل بن عمرو اما بسم الله الرحمن الرحيم فلا ندري ما هو ولكن اكتب
ما نعرف باسمك اللهم اقول كلاهما على طرف الثمام اما الاول فلان سؤالهم عما صدق عليه
لفظ الرحمن في الخارج لا عن مفهومه فليس الا انكارهم على عدم علمهم به واما عن الثاني
1 فلان قوله لا ندري ما هو بمعنى لا نعلم هذا التركيب فلا يقتضي عدم تعلق علمهم بلفظ الرحمن
خصوصا توضيحه ان هذا التركيب لم يعهد بيننا بل المعهود تركيب باسمك اللهم فليس العرفان
وعدمه متعلقين بخصوصيات المفردات وقد يجاب عنهما بان ذلك ليس لعدم علمهم به بل
لفرط تعنتهم في كفرهم كما ان تسمية مسيلمة الكذاب به لذلك كما صرح به العلامة وانما قال لذلك
بناء على ما ثبت عنده من انه لم يطلقه على غيره تعالى قوم من العرب سوى قوم مسيلمة مع تعنتهم
في ذلك وكذا قال السيد السند انه من الصفات الغالبة تقديرا فلا وجه للبحث فيه بان
قول قوم مسيلمة ليس خروجا عن اللغة فالوجه ان يجعل حقيقة بحسب عرف اللغة في معنى
ابو القاسم ثنى
يختص به تعالى كما توهم فان كلام العلامة حجة في امثاله وهو كاف في صحة الكلام الشريفي كما
لا يخفى **قوله** كالغضبان قيل باب فعلان في نحو غضبان مخالف لرحمن فان فعل
بلغ
غضبان نحو لازم وهو المطرد في فعلان واما رحمان ففعله متعد وفعلان من المتعدي
نادر وايضا فان باب فعلان في نحو غضبان ونحوه للامور التي تهيج في كثير من الاحوال

على صاحبها من غير اختيار ولا كذلك رحمان وايضا فليس من الادب التشبيه الذي ذكره
ولو قال الرحمن فعلان من رحم ورحمه كمنان من المن وحنان من الحنان لكان اولى
اقول كلمة مدفوع اما الاول فلانه لم يقل احد بمجيء فعلان من المتعدي بل قالوا ان المتعدي
ينقل الى اللازم ثم يجيء منه فعلان فالرحمن والغضبان على السوية في المجيء من اللازم
نعم يتفاوتان بتفاوت اللازم فرعية واصالة لكن لا بأس به اذ يكفي في التشبيه تساويهما
في المجيء من اللازم مطلقا ولا يلزم كونه من جميع الوجوه واما الثاني فلان كلا منهما يدل
على كون معناها بالغا الى الغاية والتشبيه في ذلك وقد عرفت انه لا يلزم كونه من جميع
الوجوه واما الثالث فلان التشبيه اذا كان فيما ذكره بدون معنى الاضطرار لم يكن منافيا
للادب لانه انما نشأ المنافاة من اعتبار ذلك المعنى ثم ان اولوية التشبيه بالمنان
والحنان غير مسلمة فان كونهما فعلانا غير متعين كالغضبان اذ يحتمل ان يكونا فعالا كما
لا يخفى والتشبيه بالمتعين اولى من التشبيه بالمشتبه قوله والرحمن ابلغ من الرحيم
قال العلامة وفي الرحمن من المبالغة ما ليس في الرحيم ولذلك قالوا رحمان الدنيا
والآخرة ورحيم الدنيا وفي الحواشي الشريفية تلك المبالغة اما بحسب شمول الرحمن للدارين
واختصاص الرحيم بالدنيا كما في الاثر الذي رواه واما بحسب كثرة افراد المرحومين وقلتها
كما ورد يا رحمن الدنيا ورحيم الآخرة واما بحسب جلالة النعم ودقتها كما اختاره في التتمة
والمراد ان في الرحمن مبالغة في معنى الرحمة ليست في الرحيم فيقتضيه رحمة زائدة توجه
ما لا دليل فيه ما يروى من قولهم يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما على الجلائل والدقائق
وقيل الاولى ان يقول كما في الكشف ويختلف بحسب المواقع فتارة شمولا واخرى عظيما
نحو له بحسب المواطن كالذي رواه لان المدعى الذي استدل عليه بهذا الدليل هو اشتمال الرحمن
على زيادة في الرحمة وخلو الرحيم من اعتبار تلك الزيادة في معناه اللغوي وهو معنى
ذي الرحمة وليس للاختصاص بالدنيا ما له مدخل في اثبات ذلك لظهور ان عدم الشمول
للدارين كاف في ذلك سواء اختص باحدهما اولا وليس ذلك مناسبا لمعنى الرحيم اللغوي
الذي بصدد تعيينه مع تعيين معنى الرحمن لان معنى ذي الرحمة لا يختص بالدنيا وكان
الفاضل انما ارتكب ما ارتكبه لايهام ظاهر قول المصنف ورحيم الدنيا ان الرحيم مختص
بالدنيا والظاهر انه لم يرد بذلك انهم يخصصون الرحيم بالدنيا بل اراد انهم يجعلون الرحمن
شاملا للدارين ولا يجعلون الرحيم شاملا كذلك واضافته الى الدنيا لمجرد نفي الشمول لا لتخصيصها
اقول لم يرد اختصاص الرحيم بالدنيا مطلقا كيف لا وينفيه ما رواه من قولهم يا رحمن الدنيا

خطيب زاده

الدنيا ورحيم الآخرة بل اراد الاختصاص في استعمال مخصوص كما في الاثر الذي رواه توضيحه
انه استدل على زيادة الرحمن على الرحيم بان لهما ثلاثة استعمالات وكلها تدل على زيادة في
الرحمة بوجه ما احدها الاستعمال بحسب شمول الرحمن للدارين واختصاص الرحيم بالدنيا كما في
الاثر والثاني الاستعمال بحسب كثرة افراد المرحومين وقلتها كما في المروي ثانيا والثالث
الاستعمال بحسب جلالة النعم ودقتها كما في التتمة فاذا تمهد هذا فلما اختص الرحيم بالدنيا
في الاستعمال الاول استدل به على المدعى بناء للكلام على ما هو الواقع في ذلك الاستعمال
وان كان الاستدلال بالاول ايضا وهو عدم شموله للدارين كافيا فيه وقد ظهر انه لا وجه
لقوله وليس ذلك مناسبا الى آخره فانه مبني على ان يكون المدعى اختصاص الرحيم بالدنيا
مطلقا وليس كذلك واما قوله وكان الفاضل الى آخره ففيه بحث من وجهين اما اولا
فلما عرفت من ان ذلك الفاضل لم يتوهم من ظاهر قول العلامة ورحيم الدنيا ان الرحيم
مختص بالدنيا مطلقا بل اراد انه مختص بها في استعمال مخصوص ولا بأس به واما ثانيا فلان المقدمة
القائلة انهم يجعلون الرحمن شاملا للدارين ولا يجعلون الرحيم كذلك في حيز المنع لما نقله
ذلك الفاضل من قولهم يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما فانه صريح في شمول الرحيم ايضا للدارين
قوله لان زيادة اللفظ تنقض بحاذر فانه ليس ابلغ من حذر بل بالعكس واجيب بان
القاعدة اكثرية لا كلية وعلى تقدير كليتها بان الشرط فيه بعد تماثل الكلمتين في الاشتقاق
اتحادهما في النوع بان يكون كل منهما اسم فاعل كناصر ونصار او صفة مشبهة كفرح وفرحان
وههنا ليس كذلك وقيل يدفعه ان ابن الحاجب عد حذرا من مبالغة اسم الفاعل اقول
يكفي في صحة الجواب جريانه على قول الاكثر فلا عبرة بمخالفة الاقل وبهذا ظهر انه لم يصب
من نسب هذا القول الى النحويين مطلقا فاخذ يعترض وقد عرفت الحال وماذا بعد
الحق الا الضلال وأغرب من ذلك انه قال المراد من الاتحاد في النوع ان يكون ماخذ
اشتقاقهما معنى واحدا كغرث وغرثان فان ماخذ اشتقاقهما الغرث بمعنى الجوع
بخلاف حذر وحاذر فان معنى الحذر هو الخائف فماخذ اشتقاقه هو الحذر بمعنى الخوف
ومعنى حاذر هو المؤدي في السلاح قال صاحب الكشاف في سورة البراءة الحاذر المؤدي
في السلاح وانما يفعل ذلك حذرا واحتياطا لنفسه ومعنى المؤدي في السلاح هو التام
السلاح وفي الصحاح الحذر هو الخائف والحاذر المتأهب فماخذ اشتقاق حاذر هو الحذر
بمعنى الابداء في السلاح والتاهب فالحاذر ليس معنى ماخذ اشتقاقه هو معنى ماخذ
اشتقاق حذر اقول لا شك ان الحاذر ايضا مشتق من الحذر بمعنى الخوف واما استعماله

خطيب زاده

خطيب زاده

عصام

الادم على قوشجي

في المناصب لتمام السلاح فيبنى على التجوز بناء على قول العلامة وانما يفعل ذلك حذرا
واحتياطا للنفس يعني ان التاهب واتمام السلاح لازم للحذر الذي هو الخوف فيكون
الحذر مستعملا في التاهب بعلاقة هذه الملازمة وقد صرح في الاساس بكون حاذر بمعنى
المستعد اي المتاهب من قبيل الكناية معللا بقوله لان الفزع متيقظ ومتاهب يريد اثبات
الملازمة المذكورة كما لا يخفى ثم ان السيد السند نقل جوابا اخر حيث قال اجيب بان حذرا
انما كان ابلغ لالحاقه في الثبوت بالامور الجبلية كشره ونهم وهو لا ينافي كون حاذر ابلغ
بوجه اخر فجاز ان يدل على زيادة الحذر وان لم يدل على ثبوته ولزومه اقول انما يدل
اسم الفاعل على نفس الحدث فقط واما دلالته على زيادة فيه ليست في الحدث الذي يدل
عليه الصفة المشبهة فغير مسلمة كما افاده الاستاذ الاول رحمه الله تعالى وينبغي ان يعلم
ان هذا الجواب لصاحب الانتصاف لكنه لم يتعرض لجواز دلالة الحاذر على الزيادة بل
اقتصر على المعترض بان ابلغية الحذر لالحاقه بالامور الجبلية وانتخب بانه لا يرد النقض
عليه وقد اصاب التحرير التفتازاني حيث اقتفى اثره في هذا الاقتصار ولم يصب السيد
السند فيما زاده عليه والعجب ان المتأخرين قلدوه في ذلك جميعا قوله ولانه صار
كالعلم فناسب ان يقارن العلم بخلاف الرحيم كذا قيل والاوجه ان يقال لما كان ملاخسرو
احد الوصفين كالعلم ناسب ان يقدم على الاخر لان حق العلم ان يقدم على الوصف فان
التقديم نسبة بينهما واذا امكن اثبات وجهه بنسبة احدهما الى الاخر لم يتجه اثباته بالنسبة
الى الثالث قوله لان معناه المنعم الحقيقي قيل الرحمن في اصله صفة بنيت للمبالغة الزائدة
تقع على كل من اتصف بالمبالغة الزائدة في الرحمة فلا يلزم منه كونه موصوفا منعما ولا
كونه حقيقيا بالغا الى غاية الرحمة كما لا يخفى واجيب بان المراد معناه بعد اعتبار التجوز في ملاخسرو
ارادة المنعم فقط هو المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها لانها صيغة مبالغة ابلغ من الرحيم
فيكون معناها بالغا نهاية المرتبة والا لم يكن ابلغ منه وذلك يقتضي ان يكون قيامه
بالذات بطريق الحقيقة بحيث لا يشوبه شائبة تجوز وتوسط غيره اقول كيف يصح التجوز
المذكور اعني كون الرحمن بمعنى المنعم فقط مجازا مع انه مخالف لتفسيره بالبالغ في الرحمة
غايتها فانه صريح في بقاء اللفظ على حقيقته التي هي الرحم بالمبالغة الزائدة بل لا يصح
على ذلك التقدير ان يفسر بالبالغ في الانعام غايته فالصواب ان يقال الظاهر من ابلغيته
من الرحيم كونه في اصل اللغة بمعنى البالغ في الرحمة غايتها اعتبر في الاستعمال معنى البلوغ
الى غاية الرحمة لازمها الذي هو الانعام الحقيقي وهو ما لا عوض في مقابلته فاستعمل

فاستعمل في المعنى المركب من الملزوم واللازم وغلب فيه ولا يخفى ان هذا المعنى الكوني
لا يصدق على غيره تعالى وبهذا التقرير ظهر سقوط الاعتراض بان كون معناه ذلك انما
يتقوى باحد وجهين احدهما ان يكون الذات المعتبرة فيه معينا فانه المنعم الحقيقي لا غيره
والاخر ان زيادة المبالغة تستدعي البلوغ الى الغاية فيلزم ان لا يصدق على غيره
تعالى والاول يقتضي كونه اسما لا صفة والثاني يقتضي ان يختص العلام والكبار بالتشديد
به تعالى ايضا كما قيل ووجه السقوط ظاهر اما الاول فلان الغلبة في المعنى دون الذات
وانحصار المعنى في الذات انما يقتضي تعينها بوجه ما وهو لا ينافي ابهامها المقتضي لكونه صفة
واما الثاني فلان وجه الاختصاص ليس مجرد زيادة المبالغة بل الغلبة في هذا المعنى
المركب الذي لم يستعمل سائر الصيغ في مثله هذا وفي بعض الحواشي يراد بالمنعم الحقيقي
من لا يستند انعامه الى غيره فهو الحقيق باسم المنعم بخلاف العبد فانه كالواسطة في ذلك ابن القاسم
فالنسبة الى اسم الحقيقي بمعنى الحري للمبالغة كما مر ولك ان تقول هو من ثبت فيه
صفة الانعام غير متجاوزة الى غيره بخلاف انعام العبد فانه مستند الى الله تعالى
فليس ثابتا فيه متقررا من حق اذا ثبت اقول ليس المراد هذا ولا ذاك لكونهما خلاف
الظاهر كما لا يخفى بل المقصود هو النسبة الى الحقيقة التي تستعمل بمعنى نفس الامر يعني انه
المنعم في نفس الامر بخلاف العباد فان المنعم منهم لا يلاحظ عوضا والعبد يلاحظه كما يظهر
من تقريره قوله فهو مستعيض اي طالب بعوض وذلك اما جلب نفع كجزيل الثواب
من الحق وجميل الثناء من الخلق او دفع ضرر كازاحة الرقة الجنسية اي عارها
فان من يمسك ماله عن المستحق يعد خسيسا وفي بعض النسخ وترفع رقة الجنسية
يعني يزيل الكدر الحاصل في قلبه من جهة جنسية المحتاج ترحما له وهذا المعنى واضح ملاخسرو
وان خفي على بعض اصحاب الحواشي قوله اولا ان الرحمن يعني انه ليس من قبيل
الترقي لانه انما يتعين اذا كان الابلغ مشتملا على ما دونه كالعالم النحرير اذ لو قدم الابلغ
حينئذ كان ذكر الاخر لغوا واما اذا لم يشتمل عليه كما فيما نحن فيه فيجوز سلوك كل
واحد من طريقي التتميم والترقي نظرا الى مقتضى الحال ولما كان هنا صادرا عن مقام
العظمة والكبرياء كان الملتفت اليه بالقصد الاولى هو جلائل النعم فقدم الرحمن
واردف بالرحيم كالتتمة له تنبيها على ان الكل منه لئلا يتوهم انه لا يليق طلب المحقرات
من جنابه واعلم ان المدعى ليس انحصار الترقي فيما اذا كان الاعلى مشتملا على
الادنى بل العكس فلا يرد ما في الحواشي الاكملية من ان العلامة لا يرضى بهذا الجواب

لان المعتزلة يستدلون بقوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون على افضلية الملك ويجعلونه من باب الترقي ولما كان الترقي فيما ذكرنا لم يكن هذا
من باب الترقي لان الاعلى ليس يشتمل على الادنى فيبطل استدلالهم ذلك هذا ولا يرد
على ما ذكرنا قوله تعالى رسولا نبيا بناء على ان الاول يشتمل على الثاني لان الرسول
نبي صاحب كتاب وشريعة كما هو المشهور لكن لان تاخير النبي معذور لرعاية الفاصلة
كما توهم فان المدعى كون ذكر الثاني في مثله لغوا يجب المعنى ولا يرتكب مثله لرعاية
الفاصلة بل لان بين مفهومي الرسالة والنبوة تقابلا من وجه فان الاولى بالنظر
الى الحق والثانية بالنظر الى الخلق كما حققه صاحب الكشف فلا يكون مفهوم احدهما
داخلا في الاخرى بهذا الوجه وهذا الجواب متعين في قوله تعالى الرسول النبي الامي
كما لا يخفى قوله والاظهر انه غير منصرف في الكشاف فان قلت قد شرط في امتناع
صرف فعلان ان يكون فعلان فعلى واختصاصه بالله يحظر ان يكون فعلان فعلى
فلم تمنعه الصرف قلت كما حظر ذلك ان يكون له مؤنث على فعلى فقد حظر ان يكون له مؤنث
على فعلانة كندمانة فاذن لا عبرة بالاختصاص العارض فوجب الرجوع الى الاصل
قبل الاختصاص وهو القياس على نظائره وفي الحواشي الشريفية يريد ان فعلان اذا
كان صفة فشرطه في منعه ان يكون مؤنثه فعلى فقد انتفى هذا الشرط في رحمن
لاختصاصه بالله فوجب ان لا يمنع صرفه والجواب ان هذا الشرط انما اعتبر ليتحقق
انتفاء فعلانة اذ بانتفائها تتحقق مضارعتها لالفي التانيث والاختصاص العارض
كما منع وجود فعلى منع وجود فعلانة فان نظر الى انتفاء فعلى وجب ان لا يمنع صرفه
لان وجود فعلى هو الشرط ومناط الحكم في الظاهر وان نظر الى انتفاء فعلانة وجب
ان يمنع صرفه لان انتفاءها هو مناط الحكم في الحقيقة الا انه لخفائه جعل
وجود فعلى امارة عليه ومناط الحكم فاعتبار الاختصاص يوجب ان يكون
ممنوعا من الصرف غير ممنوع منه وهو محال فوجب ان لا يعتبر امتناع التانيث
اي انتفاء فعلى وفعلانة بسبب الاختصاص العارض وان يرجع الى اصل هذه
الكلمة قبل الاختصاص ويتعرف حالها وذلك بالقياس على نظائرها من بابها اي فعل
بالكسر فاذا كانت ممنوعة من الصرف لتحقق وجود فعلى فيها علم ان هذه الكلمة ايضا
في اصلها مما يتحقق فيها وجود فعلى فيمتنع من الصرف ايضا وقال بعض المدققين
ان النحاة اختلفوا في سببية الالف والنون لمنع الصرف اذا كان مختصا بمادة

حلمناده

صفة انها بشرط وجود فعلى في مؤنثه او بانتفاء فعلانة فمنهم من قال بالاول ومنهم
من قال بالثاني ورجح الرضي الثاني بان وجود فعلى ليس مقصودا لذاته بل المطلوب
انتفاء التاء لان كل ما يجيء منه فعلى لا يجيء منه فعلانة في لغتهم الا عند بعض بني
اسد فانهم يقولون في كل فعلان جاء منه فعلى فعلانة ايضا نحو غضبانة وسكرانة
فيصرفونه اذن فعلان فعلى على هذا المذهب الراجح ينبغي ان يقال في الجواب لما كان
المقصود من اعتبار فعلى انتفاء فعلانة وقد حصل هذا المقصود لا بواسطة وجود
فعلى بل لانهم خصصوا هذا اللفظ بالباري تعالى فلم يطلقوه على غيره ولم يضعوا منه
مؤنثا لا من لفظه بالتاء ولا من غير لفظه اعني فعلى فيجب ان يكون غير منصرف وان لم
يكن له مؤنث على وزن فعلى فان قصد المصنف بما ذكره من الجواب الذي قرره في الحاشية
تطبيقه على هذا المذهب كما يشعر به قول المحشي انما اعتبر ليتحقق انتفاء فعلانة يرد عليه
ان من قال بان شرطه انتفاء فعلانة لم يقل باعتبار فعلى في انتفاء فعلانة اعتبارا
كليا بل جعله امارة له في المواضع التي يخفى فيها ذلك وجعله مناط الحكم عدم الانصراف
بحسب الظاهر في تلك المواضع ولم يدفع ان جميع المواضع كذلك فان منها ما يظهر انتفاء
فعلانة فيه مع عدم فعلى كلفظة رحمن كما صرح به الرضي وقوله فان نظر الى انتفاء فعلى
وجب ان لا يمنع صرفه لان وجود فعلى هو الشرط ومناط الحكم في الظاهر ليس بمسلم على هذا
المذهب اذ وجود فعلى ليس مناط الحكم بحسب الظاهر في جميع المواضع على هذا المذهب وان
قصد تطبيقه على مذهب من شرط وجود فعلى يرد عليه ان هذا المذهب مرجوح وان من شرط
وجود فعلى يقول بكونه مقصودا لذاته ولا يجعل سبب اعتباره تحقق انتفاء فعلانة بل
يقول لتحصل المشابهة بين الالف والنون وبين الفي التانيث لكون مؤنث هذا
على غير لفظه وقوله وان نظر الى انتفاء فعلانة وجب ان يمنع صرفه لان انتفاء
هو مناط الحكم في الحقيقة غير مسلم عند ارباب هذا المذهب فما ذكره ليس مطابقا لشيء
من المذهبين اقول ههنا مذهبان احدهما اشتراط انتفاء فعلانة والاخر اشتراط
وجود فعلى كما ذكر في الكافية وغيرها وصحح الشيخ الرضي اخذا من شرح المصنف
بان الاول والحق ان الثاني اذا دقق النظر فيه يظهر ان اشتراط وجود فعلى انما هو لتحقق
انتفاء فعلانة فاذا كان الغرض انتفاءها لم يحتج الى توسيط وجود فعلى فيما تحقق فيه
ذلك الانتفاء بوجه اخر كما فيما نحن فيه فان الاختصاص يحقق انتفاءها بدون توسطه
واذا تمهد هذا ظهر ان ما ذكره المعترض من ان من قال بان شرطه انتفاء فعلانة لم يقل

باعتبار فعلى في انتفاء فعلانة اعتبار الكلية الى غير صحيح فان من قال باشتراط
انتفائها لم يقل به باعتبار فعلى لا كليا ولا جزئيا وهو المذهب الاول الاصح رجح
رجحانه وكذا ما ذكره من ان من شرط وجود فعلى يقول بكونه مقصودا لذاته لصح
فان الرضى صرح بتزييف كونه مقصودا لذاته بناء على الوجه الذى ذكره حيث قال
هذا الوجه وان كان يحصل بينهما مشابهة الا انه ليس وجها ضروريا بحيث لا يؤثر
الالف والنون بدونه بل الوجه الضرورى في التاثير انتفاء التاء الا ترى الى عدم
انصراف مروان وعثمان بمجرد انتفاء التاء من دون وجود فعلى ولما تحقق ان
شرط وجود فعلى عند دقيق النظر انما هو مقصود ليتوسل به الى تحقق انتفاء فعلانة
رجح المذهب الاول على الثانى لما فيه من المحذور المذكور الذى يرد بحسب دقيق النظر
نظرا الى ان من ذهب الى الثانى ادعى كلية اعتبار فعلى والا لم يرد المحذور ولم يصح الترجيح
وتحقيق المقام ان مدار سؤال الكشاف على المذهب الثانى وكذا جوابه ومراد السيد السند
في تحرير الجواب هو ان للمذهب الثانى ظاهرا هو اشتراط وجود فعلى وباطنا هو مرجعه
الى انتفاء فعلانة فجلى النظر يقتضى الصرف لعدم فعلى ودقيق النظر يقتضى المنع لانتفاء
فعلانة ولما استحال اجتماعهما وجب المصير الى الاصل فيكون العلامة متفردا بين اصحاب
هذا المذهب في امثال هذه المادة واما ما في الكافية وغيرها من ان منتفى هذا المذهب
هو الصرف فمبنى على جلى النظر وقد ذهب اليه كثير من النحاة لغفولهم عن دقيقه
فلا يرد على التوجيه الشريف انه لا ينبغى حينئذ ما ذكر في الكتب من انه اختلف
القوم في الرحمن فمن اشترط وجود فعلى صرفه على الاطلاق ومن اشترط انتفاء
فعلانة منعه عن الصرف كما قيل هذا وفي الحواشى الاكملية فيه نظر لان من اخواته
ما هو منصرف كندمان على ان الاصل في الاسماء الصرف والجواب ان الغالب فيه
غير المنصرف والحمل على الغالب في قوة الواجب ولهذا قيل في مثله الحق ان الاغلب
لا يقابله شئ والاصل في هذا النوع خاصة المنع ورد بان الاغلبية تستدعى
الاستقراء الاكثرى وهو متعذر ودعوى اصالة المنع في هذا النوع خاصة
دعوى بلا دليل واصالة الصرف في الاسماء من المسلمات فكان كالضرورى الذى
لا يقبل التشكيك وقوله ان الاغلب لا يقابله شئ يقتضى ان لا يمنع اسم من الصرف
اصلا فلا يقابله شئ من اجتماع العلتين فيه اقول امارة الاغلبية بدعوى
تعذر الاستقراء غير صحيح لان ائمة اللغة اطبقوا على هذا الاستقراء فيجب

فيجب الاعتماد عليهم والا لما صح الاستدلال بالاستقراء اصلا اذ كل استقراء
يمكن ان يمنع بهذا الوجه ولا نسلم ان ندمان من اخواته منصرف فانه صفة من
ندم بالكسر فهذا متنه غير منصرف كعطشان ومؤنثه ندمى كعطشى واما المنصرف
فندمان بمعنى النديم من المنادمة في الشراب فلا يعرف فلان من فعل بالكسر الا وهو
غير منصرف كما ذكره النحرير التفتازانى واما دعوى اصالة المنع في هذا النوع خاصة
فثابتة بالاستقراء المذكور وادعاء كونها دعوى بلا دليل مما لا وجه له وما ذكره
من اصالة الصرف في الاسماء مسلم لكن لا على وجه الكلية بل على وجه الاكثرية
ضرورة ان الاستقراء دل على ان الاصل في هذه الاسماء خاصة هو منع الصرف
وبهذا ظهر ان قوله الاغلب لا يقابله شئ لا يقتضى صرف جميع الاسماء فان الاغلب
في تلك الاسماء المخصوصة هو منع الصرف وان كان الاغلب في سائر الاسماء الصرف انتهى قوله
الحمد هو الثناء قال الجوهرى اثنى عليه خيرا والاسم الثناء وفي القاموس الثناء
والتثنية وصف بمدح او ذم او خاص بالمدح وقد يقال الاثنا يعم الخير والشر وهو الثناء
بتقديم النون على الثاء والقصر واما الثناء فمخصوص بالخير وقد جاء في الشر لكنه قليل
ومحمول على التأويل كما ذكره البطليوسى والمشهور تفسيره بالوصف والكلام كما وقع في
القاموس والمجمل وما وقع في بعض الكتب من تفسيره بالذكر فمحمول على ظاهره الذى
هو القول فقوله عليه السلام لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك محمول
على التجوز والحامل عليه قصد المشاكلة واما تعميمه للجنانى بل الاركانى ايضا
باعتبار دلالته على الجنانى ليشمل اصناف الشكر كما قيل فتكلف لا داعية الى ارتكابه
وفي الحواشى الحسنية للمطول ان اختصاص الثناء باللسان غير مجزوم به بل المفهوم من الصحاح
والكشاف في قوله تعالى واذكروا ما فيه ان الثناء هو الاتيان بما يشعر بالتعظيم مطلقا
نعم ذكر في المجمل ان الثناء الكلام الجميل لكن بعد تسليم اختصاص الكلام باللفظى ربما
يكون محمولا على الاشتراك اللفظى اقول كلام الصحاح مجمل ليس نصا في العموم والخصوص
بل الظاهر منه هو ذكر الخير وليس في الكشاف في قوله تعالى ذلك شئ يتعلق بالثناء
قطعا فهذه الحوالة فرية بلا مرية واما تعميم الكلام النفسى فبعيد جدا في مثل المقام
والاشتراك خلاف الاصل قوله على الجميل الاختيارى يخرج به المدح لانه يكون
بمقابلة غير الاختيارى ايضا كما صرح به فان قلت هذا يقتضى ان لا يحمد الله على
صفاته الذاتية كالقدرة والارادة والحيوة لانها ليست باختيارية قلت لما كان الذات

صاحب لباب التفسير

بها اولما كانت هي مبادي افعال الاختيارية اعطي لها حكم غاياتها كما صرح به في الحواشي الشريفية
وقد يقال لا يجب ان يكون وصفه تعالى بتلك الصفات حمدا بل هو مدح ولا باس به لكنه ضعيف لانه
يطلق عليه الحمد عرفا فلزم المصير الى اخذ التاويلين قال بعض المتاخرين من المفسرين الحمد
هو المدح ولا لاختصاص له بذي علم وشعور يرشدك اليه قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك
مقاما محمودا فتبين ان المحمود لا يلزم ان يكون فاعلا لما حمد به فضلا عن ان يكون مختارا
فيه كما توهم وان من وهم قيام الفرق بين الحمد والمدح بتخصيص تعلق الثاني بالجماد دون الاول
فقد وهم اقول يرد عليه انه قال في تفسير تلك الاية ومعنى كونه محمودا انه تعالى يبعثه عليه
السلام فيه فيشفع فيحمده الخلق وهذا صريح في ان المحمودية هناك وصف للنبي عليه
السلام حقيقة وانما اطلق على مقام بطريق التجوز فلا يثبت به ما ادعاه ههنا ويمكن
ان يجاب ايضا بان الحمد في تلك الاية وامثالها ليس بالمعنى الذي نحن بصدده وهو الوصف
بالجميل بل هو بمعنى الرضا فانه يجئ في اللغة بذلك المعنى ايضا قال الجوهري اتيت
موضع كذا فاحمدته اي صادفته محمودا موافقا وذلك اذا رضيت سكناه او مرعاه
ولا يتجه ما قيل من ان المعنى محمودا فيه النبي والله نفسه حذف والايصال ولكن كلام المص
في تفسيره بظاهره يدل على ان المقام نفسه محمود انتهى فان كلام المصنف هناك اما مبني
على كون الحمد بمعنى الرضا او على التجوز الذي ذكرناه ولا يخفى ان ذلك اقل مؤنة من الحذف
والايصال **قوله** من نعمة او غيرها يخرج به الشكر لانه لا يكون الا في مقابلة النعمة
الواصلة الى الشاكر فان قيل اذا اعتبر في مفهومه مقابلة الجميل لم يستقم ما اشتهر انه تعالى
يستحق الحمد لذاته قلنا معنى استحقاقه لذاته استحقاقه بجميع الصفات كما اشار اليه
السيد في حواشي الكشاف وصرح به المحققون في حواشيهم على المطول واما تسميته بالذاتي فلان
النظر الاصلي فيه الى الذات وان كان باعتبار الصفات والا لا يؤثر الصفة التي
تعلق النظر بها او برجح جميعها بخلاف الاستحقاق الوصفي فان النظر الاصلي فيه
الى الصفة لا الى الذات والا يكون ترجيحا بلا مرجح وقد يقال معنى الاستحقاق الذاتي
استحقاقه بصفاته الذاتية فانها لعدم كونها غير الذات وان لم تكن عينها ايضا
اعطي لها حكم الذات لكنه مخالف للاصطلاح المشهور اذ يقتضي اختصاصه بما يكون
باعتبار الصفات الذاتية فقط وفي الحواشي الحسنية للمطول وقد يقال المراد بالا
ستحقاق الذاتي انه اذا قطع النظر عن غير الذات كان مستحقا لجميع التعظيمات ولا شك
ان الله تعالى يستحق التعظيم لذاته لان المعبودية وصف يقتضيه ذاته كوجوده

حسن چلبی

كوجوده ولزوم تعلق الحمد بالفضائل والفواضل لا يقتضي ان لا يستحقه المعبود
لذاته اذ يجوز ان يكون الفاعل مستحقا لذاته ان يعظم على فعله اقول لا شك ان
استحقاق التعظيم والمعبودية من الاوصاف التي هي مقتضيات الذات من حيث هي
هي لكن لا نسلم ان الحمد الذي هو التعظيم الصادر من العابد ثابت للذات من تلك
الحيثية بل هو ثابت لها في مقابلة ذلك الاستحقاق والمعبودية فيكون من قبيل
الحمد في مقابلة الفضائل كما لا يخفى واما قوله ولزوم تعلق الحمد الى اخره فمن قبيل
السفسطة ان مراد القوم من لزوم تعلق الحمد بالفضائل والفواضل كونه بازائها
وفي مقابلتها ككون الثمن بازاء المبيع وفي مقابلته فكما ان استحقاق البائع للثمن
انما هو لاجل المبيع كذلك استحقاق المحمود للحمد انما هو لاجل الفضائل والفواضل ثم ان
استحقاقه تعالى بحسب الذات البحت كما ادعاه بعض الصوفية فامر وراء طور العقل
ولا بحث لنا عنه **قوله** وقيل هما اخوان قائله العلامة وقيل اراد بالاخوة التلاقي
في الاشتقاق لا الترادف لانه الشائع في كتبه ولان الحمد مخصوص بالجميل الاختياري
والمدح يعمه وغيره وحملها السيد السند على الترادف وزيف الدليلين المذكورين اما
الاول فبانه صرح في الفائق بان الحمد هو المدح والوصف بالجميل وانه جعل نقيض
المدح اعني الذم نقيضا للحمد ولا يعارض الشيوع المذكور هذا التصريح منه واما
الثاني فبان العلامة صرح في تفسير قوله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان بان
المدح لا يكون بفعل الغير واقول التمدح بحسن الوجه انه باعتبار ما يدل عليه
حسن الوجه من الافعال الحسنة حسبما نطق به اطلبوا الخير عند حسان الوجوه
فالمدح عنده مخصوص بالاختياري ايضا وانما ترك قيد الاختيار في تعريف الحمد
اعتمادا على الامثلة فانها اختيارية ولانه اراد بالجميل الفعل وهو الاختياري فيكونان
مترادفين ويكون الممدوح عليه كالمحمود عليه اختياريا اقول الاعتماد على الامثلة
ههنا في حيز المنع لكن لا لاحتمال ان يكون ذكرها لكثرة وقوع جنس الاختياري
لا لكون المعرف مختصا به كما زعمه بعض المدققين لان ذلك الاحتمال لا يخل في المتبادر
انما المتبادر اختصاص المعرف به وانت خبير بانه يكفي في الظنيات بناء الكلام
على المتبادر بل لان الامثلة المذكورة ليس كلها متعينة في الاختياري فان
من الامثلة قوله حمدته على حسبه وشجاعته والحسب عام للاختياري وغيره والشجاعة
ليست بحيث يكون تبادر الاختياري منها اعني الاقدام على الحروب مخصوصا به بل المتبادر

خطيب زاده

الملكة الجبلية وما يقال من ان المتبادر منها عند الاطلاق الاثار المكتسبة غير (شيخ زاده)
مسلم وكذا ما يقال من الاختيارى اعم ان يكون بواسطة كالايمان فانه اختيارى (شيخ زاده)
بواسطة مقدماته ويدعى ان كل ملكة من الشجاعة كذلك لانا نقول ان كل ملكة من الاخلاق
تنقسم الى الجبلية والكسبية فلا يصح ان يدعى ان كل ملكة من الشجاعة اختيارية
بواسطة مقدماتها بل هى الكسبية منها دون الجبلية كما يظهر من الاخلاق العضدية
واما ما قيل من ان الاوجه ان يقال انما ترك قيد الاختيارى اعتمادا على شهرته (خطيب زاده)
فغير وجيه لان معذرة الاعتماد على الشهرة غير مقبولة فى مثل هذا المقام كيف والجمهور
لم يعتبروا هذا القيد فى اخيه الذى هو المدح فكان هذا ايضا مظنة ذلك حتى قيل انه
غير معتبر فيه بحسب اللغة بل بحسب العرف فليس المقام صالحا للاعتماد كما لا يخفى ثم ان الحق ههنا
ان لا تجعل من الجميل وما اورد عليه من انه لا بد لها من قرينة اذ يحتمل ان يكون الموصوف (خطيب زاده)
امرا عاما كالوصف الشامل للصفات الغير الاختيارية ايضا وان تجعل القرينة له ايراد
الامثلة على زعمه يكون توسيط الدالة على فعلية الموصوف لخلو الدالة الامثلة على اعتبار
قيد الاختيارى فى التعريف ابتداء فليس بوارد لان دلالة الجميل على الفعل لا يحتاج الى
القرينة لكونه حقيقة فى ذلك المعنى بحسب عرف اللغة كما يظهر من الاساس حيث قال فيه
فى صنف الحقيقة فلان يعامل الناس بالجميل وجامل صاحبه مجاملة وعليك بالمداراة
والمجاملة مع الناس هذا وقد فرق بينهما صاحب الارشاد حيث قال الحمد هو النعت بالجميل (ابو السعود)
على الجميل الاختيارى كان اولا على وجه يشعر بتوجهه الى المنعوت وبهذه الحيثية
يمتاز عن المدح فانه خال عنها يرشدك الى ذلك ما ترى بينهما من الاختلاف فى كيفية
التعلق بالمفعول فى قولك حمدته ومدحته فان تعلق الثانى بمفعوله على منهاج تعلق
عامة الافعال بمفعولاتها واما الاول فتعلقه بمفعوله مبنى عن معنى الانهاء كما فى قولك
كلمته فانه معرب عما يفيده لام التبليغ فى قولك قلت له ثم انه عقب هذا الكلام بتحقيق طويل
حاصله اثبات الاختلاف بين تعلقات الافعال بالمفاعيل وادعاء ان ذلك مما لا
يعتريه تردد ولا نكير وان كان لا يتضح حق الاتضاح الا عند الترجمة والتفسير
وقال الاستاذ الوالد رحمه الله تعالى اتفق الجمهور على ان مصادر الافعال المتعدية موضوعة
لذوات الاحداث التى هى نسب بين الطرفين ونسبتها الى الفاعل فقط من حيث صدورها
عنه وكذا نسبتها الى المفعول فقط من حيث وقوعها عليه وصفان عارضان لها
خارجان عن المعنى الموضوع له قطعا واعتبارهما مبنى على اقتضاء المقامات

المقامات فتكون مفهوم الحمد مشتملا على الحيثية المذكورة غير مسلم اذ مدار صحته على اعتبار
دخول تعلقه بالمفعول فقط فى المعنى الموضوع له وليس فليس وبالجملة فلا نسلم الفرق
بين تعلقات تلك المصادر بمفاعيلها بحسب حقائقها وما يكون فيحمل على داعية خارجية
(مير صدر) من القرائن قوله مقابلة النعمة قولا قيل القول المقابل للانعام لا يكون شكرا الا
اذا كان منبئا عن تعظيم المنعم لا مطلقا وكذا العمل والاعتقاد فالتعريف المذكور
لا يخلو عن قصور اقول لا يتحقق المقابلة الا بكون القول منبئا عن التعظيم وكذا
(ابو القاسم الليثى) العمل والاعتقاد فلا احتمال للاطلاق حتى يتوهم القصور ثم انه قيل الظاهر ان يقول
مقابلة القول والاعتقاد والعمل بالنعمة اذ يقال قابلت كتابى بكتابه اقول ليس هذا
من قبيل ما نحن فيه ذلك فان المقابلة فيه بمعنى المعاوضة كما صرح به الجوهرى وههنا
بمعنى التعويض مثل قولك قابلت خدمتك بالاحسان لان القول بمنزلة العوض للنعمة
وكذا اخواه كما لا يخفى واما عدم ادخال الباء فى قوله قولا حيث لم يقل بالقول فالخطب
فيه هين اذ المراد الظاهر من ان يخفى قوله قال افادتكم معنى البيت نعماء كم
كثرت عندى فاقتضت استيفاء انواع الشكر بحيث صار يدى ولسانى وقلبى لكم
فليس فى اليد وسائر الجوارح الا حد متكم ولا فى اللسان الا مدحكم ولا فى القلب
الا محبتكم وفى وصف الضمير بالمحجب اشارة الى انهم ملكوا ظاهره وباطنه قال السيد انه
هذا استشهاد معنوى على ان الشكر يطلق على افعال الموارد الثلثة فانه جعلها
(سعد الدين) بازاء النعمة جزاء لها مترتبا عليها وكل ما هو جزاء للنعمة عرفا يطلق عليه الشكر لغة ومن لم
يتنبه لذلك زعم ان المقصود مجرد التمثيل لجميع شعب الشكر لا الاستشهاد على ان لفظ الشكر
(ملا خسرو) يطلق عليها فانه غير مذكور ههنا وقيل فيه بحث لان الاستشهاد ليس الا لاثبات
الدعوى وهى ههنا اطلاق الشكر على افعال الموارد الثلثة فيتوقف عليه بالضرورة
وقد جعل الدعوى جزء الكبرى من الاستشهاد وما ذكره الا ولا ظاهر اقول لم يجعل كذلك
بل اخذ مضمون البيت وجعله مقدمة وضم اليها مقدمة اخرى فصار المجموع قياسا منتجا للدعوى
توضيحه انه ادعى ان الشكر يطلق على تلك الافعال فاستدل بان الشاعر جعل تلك الافعال
جزاء للنعمة وكل ما هو جزاء للنعمة يطلق عليه الشكر فيكون النتيجة فيطلق على تلك الافعال
وانت خبير بان المدعى اطلاق الشكر على الافعال الثلثة وما جعله جزء الدليل اطلاق
(ملا خسرو) الشكر على كل ما هو جزاء للنعمة والفرق بينهما اظهر من ان يخفى ثم ان ذلك القائل منع المقدمة
التى ضمها الى مضمون البيت قائلا لا بد لها من دليل يحتيبه واتى بقوله والعجب انه قال

ابو القاسم

شيخ الاسلام

خطيب زاده

خطيب زاده

قال بعد هذا الكلام توهم كثير من الناس ان الشكر في اللغة باللسان وحده مما صدر عن
غير قليل كيف يندفع بمجرد الدعوى بلا دليل اقول لا يصح الاستدلال بتوهم تلك الجماعة
لاختصاص الشكر باللسان على كون المقدمة المذكورة محتاجة الى الدليل كيف وجميع
المحققين من ائمة اللغة متفقون على ان الشكر ما في مقابلة النعمة فيثبت تلك المقدمة
بالنقل عن ثقات الائمة واما ذلك التوهم فليس بناء على انكار المقدمة المذكورة
لثبوتها بالنقل بل على انكار وقوع الفعل الجناني والاركاني جزاء للنعمة في العرف
توضيحه انهم انما توهموا كونه الشكر مختصا باللسان لاجل انكارهم لوقوع الاعتقاد
والعمل جزاء للنعمة عرفا لا لاجل انكارهم لاطلاق الشكر على كل ما هو جزاء للنعمة عرفا
اذ هو ثابت بلا شبهة كما عرفت ولو سلمنا انكارهم لتلك المقدمة فلا شك انها مسلمة بين
الجمهور كما لا يخفى على من له دربة فلا عبرة بكلام من خالفهم وان كان كثيرا لان الجمهور
اكثر فيستقيم الدليل على مذهبهم ويكفي ذلك وممن لم يتنبه لهذا من قال وفيه بحث
اذ المقدمة الثانية ليست بظاهرها مسلمة فانه ذكر في التفسير الفرق بين الحمد والشكر
اقول من فصلها وضم اليها اقوال الائمة وقد عرفت حقيقة الحال وماذا بعد الحق الا
الضلال وههنا شبهة اخرى لبعض المرتقين وهي ان البيت لا يدل على الكبرى والصغرى
بديهية بحيث لا يحتاج الى تنبيه فلا وجه لكون البيت استشهادا معنويا على ما ذكره لانه
ينبغي ان يجعل البيت موضوعا موضع الصغرى والكبرى متروكة لان الصغرى بديهية
والكبرى محتاجة الى الاثبات ولذلك ذهب كثير من الناس الى ان الشكر كالحمد مختص
باللسان اقول لا نسلم بداهة الصغرى وهي وقوع كل واحد من الامور الثلثة في مقابلة
النعمة جزاء لها في العرف لاحتمال ان لا يعتبر بعضها في مقابلتها جزاء كما لم يعتبر في مقابلة
الفضائل في الحمد واما الكبرى فسلمنا انه لا دلالة في البيت عليها لفظا لكنها لما كانت
في غاية الشهرة بين اهل اللغة كما عرفت وكان مضمون البيت مذكرا لها اعتبرت في حكم المذكور
فضمت الى مضمون البيت واما استدلاله على كون الكبرى محتاجة الى الاثبات بذهاب كثير
من الناس الى اختصاص الشكر باللسان فغير صحيح لجواز ان يكون ذهابهم الى ذلك
مبنيا على انكار الصغرى دون الكبرى بل هذا متعين لان مضمون الكبرى مما اتفق
عليه ثقات اهل اللغة ولو سلم فيكفي كون الكبرى مسلمة بين الجمهور اذ لا عبرة بمن
خالفهم كما مر واعلم ان الشكر يطلق على فعل اللسان اتفاقا وانما الاشتباه في اطلاقه
على فعل القلب والجوارح فلما جمعها الشاعر وعدها ثلثة علم ان كل واحد منها شكر

ملا خسرو

كمال پاشازاده

كمال پاشازاده

اكمل

ملا خسرو

شكر على حدة فلا يرد ان المفهوم من البيت اطلاق الشكر على مجموع الثلثة لا على
كل واحد منها فان قيل لم لا يجوز ان يكون الشكر مشتركا بين فعل اللسان وحده وبين
فعل المجموع ويكون البيت من الثاني فلا يثبت اطلاقه على كل واحد منها قلنا
الاشتراك خلاف الاصل ومجرد احتماله لا ينافي الاستدلال انما المنافي له هو الاحتمال
الناشي عن الدليل وقد يقال الشكر مقابلة النعمة بالقول والعمل واما الجنان فليس
بمورد له بل هو شرط لكون القول شكرا ولا دلالة في البيت على استقلال كل منها موردا
اقول ليت شعري ما بعثه على هذا التخصيص المخالف لمذهب الجمهور واما ذكره من كون
الجنان شرطا لان يكون القول شكرا لا يقتضي ذلك اذ يمكن ان يكون الذكر الجناني
شكرا استقلالا مع كونه شرطا للذكر اللساني حاصله ان للجنان جهتين جهة استقلال
وجهة انضمام ولا منافاة بينهما في الاعتبار كيف واذا انفرد الذكر الجناني يتمحض
في الاستقلال فيظهر كونه شكرا استقلالا فانكار هذا مكابرة ولا وجه لسلب دلالة البيت
على ذلك لان فيه احتمالين احدهما استقلال كل واحد من الثلثة والاخر اجتماعها
وقد عرفت انفا ان الراجح هو الاول وانت خبير بانه يستدل بالراجح في امثاله
واما استقلال الاثنين منها وكون الثالث ضميمة فمما لا ينبغي ان يحمل عليه كلام
البليغ كما لا يخفى على من له ذوق سليم قوله فهو اعم منها موردا في الحواشي الاكملية
هذا فاسد لان ذلك يستدعي جواز وجود احدهما بدون الاخر والشكر بدون الحمد
لكونه احدى شعبه لا يوجد ويستدعي اجتماعهما في صورة لا من حيث الجزئية وهي ايضا
غير متصور اقول بل الفاسد ما ذكره فان الكل متفقون على كون الحمد متعلقا بالنعمة
وغيرها مخصوصا بمورد اللسان فقط وكون الشكر متعلقا بالنعمة فقط عاما للموارد الثلثة
فيتحقق بينهما العموم والخصوص من وجه واما كون الحمد احدى شعب الشكر فليس معنى
ان الحمد جزء للشكر او جزئي له بل معناه انه يجتمع مع الشكر في الثناء اللساني بمقابلة النعمة



ولما كان ذلك الشكر احدى شعب مطلق الشكر عد ذلك الحمد ايضا احدى شعبه بهذا
الاعتبار فلا فساد في وجود الشكر بدون الحمد ولا في اجتماعهما لا من حيث الجزئية قوله
من شعب الشكر خبر وقوله اشيع خبر بعد خبر او حال او صفة والثاني خبر
قال قطب الدين في شرح اشيع اكثر اشاعة واظهارا للنعمة وقيل هو خلاف الظاهر
ومعناه اكثر شيوعا وثناء لا اذ ما من نعمة الا ويمكن التعبير عنها والتحميد بازائها
بخلاف العمل والاعتقاد وفيه نظر اذ لا نسلم اكثرية ثناء واحد من الذكر القلبي

لانها من نعمة الا ويمكن تذكرها بالقلب على انها اثر من آثار كمال المنعم فالصواب ان يكون
من الاشاعة كما ذكرنا ذلك لا شك في اكثرية انطباقها على النعمة من العمل والاعتقاد وانما كونه
خلاف الظاهر فمسلم لكنه ليس بممنوع اذ صرح الرضي بان مجيء اسم التفضيل من باب
الافعال قياسي عند سيبويه وكونه فروعا لا شيئا وقد تابعه العلامة في كثير من مواضع
الكشاف ثم ان هذا الشرح من القطب مبني على ما ذكره في شرح ما وقع في عبارة
الكشاف من لفظ الاعرب بحيث قال فان قلت فحينئذ يكون اعرب افعل التفضيل
من المزيد فيه فنقول لا باس كالام واعطام وكثيرا ما يستعمله المصنف في هذا
الكتاب **قوله** وما في اداب الجوارح اي انعابها وانما كان محتملا لخلاف المراد
لان الافعال غير موضوعة للمعاني كالالفاظ فلا يفيد ما قصد بها قطعا مثلا
اذا قمت تعظيما لاحد احتمل القيام لامر اخر وقيل ان اريد ان عمل الجوارح مطلقا
يحتمل خلاف ما قصد به فلا نسلم ذلك لان من الافعال ما يدل على ما قصد به من
التعظيم دلالة قطعية فانا نعلم علما ضروريا عاديا ان السلطان اذا دخل
في محفل وقام اهل المحفل ان قيامهم ليس الا للتعظيم وان اريد ان عمل الجوارح
في الجملة يحتمل خلاف المقصود فان بعض اهل اللسان يحتمل ايضا خلاف ما قصد
كما في الاستهزاء اقول المراد ان عمل الجوارح من حيث هو هو محتمل للمقصود وخلافه على
السوية بناء على كونه غير موضوع للمقصود واما دلالة بعضه على المقصود قطعا فانما
هي بانضمام عادة من الخارج او غيرها من القرائن الخارجية وهذا بخلاف فعل
اللسان فانه ليس يحتمل من حيث هو هو الا للمقصود بناء على تعيينه بالوضع واما دلالته
بعضه على خلاف المقصود كما في الاستهزاء فبانضمام قرينة خارجية ايضا وبهذا الفرق
سقط الايراد وبهذا ظهر سقوط ما قيل ايضا قد علل السيد وقوع الاحتمال في الفعل
بانه لم يتعين لما قصد به وهذا غير تام اذ يجوز دفع الاحتمال بدون التعيين فانه لا
يتوقف عليه ووجه السقوط ان دفع الاحتمال بدونه انما يبتنى على القرينة الخارجية
وقد عرفت حال رفع الاحتمال بها ثم ان دعوى عدم الوضع في الافعال مبنية
على الاغلب فلا يرد الاعتراض ببعض النوادر كالسجود مثلا بناء على انه موضوع
لتعظيم المسجود له لا يحتمل خلافه عند العالم بوضعه كما قيل واما الجواب بان السجود
يفيد مجرد التعظيم ولا دلالة له على ما لاجله التعظيم بل لا يتعين به المسجود له فغير
صحيح لان مراد المعترض هو ان السجود موضوع عند اهل الشرع لتعظيم الله تعالى

الله تعالى لاجل الوهيته فيدل على ما لاجله التعظيم ويتعين به المسجود له عند العالم
بهذا الوضع فان قلت لا يرد على المجيب شيء فانه قال تداركا لما ذكره لا يقال يمكن
ان يصطلح قوم على وضع فعل للتعظيم على وجه الخصوص لانا نقول لا يمكن ذلك
بالنظر الى جميع التعظيمات بالنسبة الى الانعامات والمدعى ذلك الا يرى الى قول
العلامة هو النطق الذي يفصح عن كل خفي مع انه لم يعهد ذلك والكلام في وقوع
الوضع دون امكانه قلت لم يتنبه المجيب لما ذكرنا ويخصصه بل اراد فرض مثله مطلقا
والا لكان الوجه ان يذكر في معرض الجواب ولا انه لا عبرة بالنادر اذ لا يمكن ذلك
بالنظر الى جميع التعظيمات حسبما اخترنا ويظهر بانه اراد بقوله مع انه لم يعهد الى انه
لم يعهد شيء من ذلك وقد عرفت ان وضع السجود عند اهل الشرع واقع لا في مرتبة
الامكان ثم انه اعترض على السيد السند بانه قال ههنا بادلية القول من الفعل وعكس في
حاشية المطالع مستدلا بان دلالة الفعل قطعية كدلالة اثر الخوارق عليها والجواب
ان ذكر النعمة باللسان اشيع للنعمة واكشف لها لكون الالفاظ ظاهرة في انفسها معينة
لما اريد بها وضعا فيفهم مدلولاتها بمجرد التلفظ بها ولكن لا يقطع بمجرده ما يتحقق مدلولاتها
لامكان التخلف بخلاف الفعل لاحتمال الخلاف فيما قصد به اول النظر اذ لم يتعين غالبا
فدلالته نظرية تحصل بعد التامل والعلم بسا فانه لما قصد به وان كانت قطعية مفيدة
لليقين بتحققه **قوله** على عموم الحمد قال بعض المحققين اي تنا وله حمده تعالى وحمد جميع
من سواه بلا احتمال واعترض بان اللام اذا قارن النصب ايضا يحمل على العموم
فاجاب بان ذلك عموم حمد المتكلم كما لا يحمل من تقدير حمدت والمقصود العموم على الاطلاق
ثم اعترض قائلا فليقدر نحمد فاجاب بانه يندفع بقوله بلا احتمال فانه بيان لما يفهم
من اللفظ لا تقييد من الخارج اقول لا حاجة الى قوله بلا احتمال اذ على تقدير نحمد
لا يحصل العموم على الاطلاق لانه لا يتناول حمده تعالى لكونه مقولا على السنة العباد
بل لا يتناول محامد العباد الواقعة في الماضي كما هو مقتضى صيغة المضارع والتحقيق
انه لا يرد الاعتراض راسا لان مداره على ان يكون اللام في حمدت الحمد للاستغراق
وهو ممنوع فان المفعول المطلق عبارة عن الحدث الذي فعله فاعل الفعل
المذكور ولا يصدر عن الفاعل الا حقيقة ذلك الحدث في ضمن فرد دون الافراد
فيكون لام لام الحقيقة دون الاستغراق نعم يمكن تصحيح الاستغراق بناء على الادعاء
لكن الكلام على الاصل **قوله** وثنائه له دون تجدده اورد عليه ان الجملة الاسمية

انما تفيد الدوام والثبات اذا لم يكن خبرها فعلا والخبر ههنا فعل عند البصريين فان اجيب
بان المختار ههنا مذهب الكوفيين وهو تقدير اسم الفاعل وفيه ان اسم الفاعل ههنا
بمعنى الحدوث بقرينة عمله في الظرف فيكون في حكم الفعل ولك ان تمنع كونه للحدوث
وتدعي كفاية رائحة الفعل للعمل في الظرف اذ صرح في المطول بان زيدا في الدار يحتمل
الثبوت والتجدد بحسب تقدير حاصل او حصل وقيل دفعا للاصل الا يراد الا وجه ان يجاب ملا خسرو
بان ما ذكروه في صريح الفعل والفرق بينه وبين المقدر ظاهر اقول لا نسلم اختصاصه
بصريح الفعل لان التجدد امر معنوي لازم لمعنى الفعل دون لفظه فلا يكون فرق بين
ذكره صريحا وكونه مقدرا لحصول معناه في كلتا الصورتين على السوية الا ان يقال
لما لم يذكر لفظه صريحا لم يبق في معناه قوة مقتضية لملاحظة لازمه لكنه ضعيف كما ترى
والصواب ان المفيد ههنا للثبات هو الاسمية بقرينة العدول والاسمية التي خبرها شيخ زاده
فعلية انما تفيد التجدد اذا لم يوجد داع الى الدوام والعدول المذكور داع اليه وههنا
بحث ذكره بعض الاجلة وهو ان المصدر كما يطلق على المعنى المصدري والحدث كذلك
يطلق على الحاصل بالمصدر حسيا كان او عقليا وذلك في اللازم للفاعل فقط كالمتحركية
وفي المتعدي للفاعل والمفعول كالعالمية والمعلومية فان كان المراد بالحمد معناه
الاول فالمناسب الاستمرار التجددي لا الدوام والثبات فلا جهة للعدول عن النصب
الى الرفع وان حمل على المعنى الثاني فلا حاجة الى القول باصالة النصب ونكتة العدول
على ما ذكروا اقول لا محذور على كلا الشقين اما على الاول فلان اعتبار التجدد في
افراد حدث الحمد وهوينا في اعتبار الدوام والثبات في ماهية تلك الاحداث
فافيد في صورة النصب تجدد افراده وعدل الى الرفع قصدا الى دوام الماهية غايته
ان الحمد كان في الاصل عبارة عن الفرد وانقلب في الفرع عبارة عن الماهية ولا باس بمثل
هذا التغير في الانقلاب واما على الثاني فلانه لما كان الحاصل بالمصدر اثر اللمعنى المصدري
الذي هو التاثير كان هذا الكلام المفيد لحصول الاثر فرعا للكلام المفيد لحصول التاثير
لكون الاثر فرع التاثير غاية ان الحمد كان في الاصل عبارة عن التاثير وانقلب في
الفرع عبارة عن اثره ولا باس به ولك ان تقول لا نسلم الانحصار في الشقين بل ههنا
شق ثالث غفل عنه ذلك البعض وهو ان المراد بالمصدر ههنا هو القدر المشترك بين
المعنى المصدري والحاصل بالمصدر ولهذا المفهوم جهتان جهة تجدد وجهة ثبات
فوقوعه في الصورتين مبني على تينك الجهتين ولما كانت الجهة الاولى متقدمة على الجهة

على الجهة الثانية لتقدم التاثير على الاثر اعتبرت صورة النصب اصلا لصورة الرفع
واعلم ان العلامة قال ههنا والمعنى نحمد الله حمدا ولذلك قيل اياك نعبد واياك
نستعين لانه بيان لحمدهم كانه قيل كيف تحمدون فقيل اياك نعبد وانما اعرض المص
عن ذكره لما فيه من الاختلال الظاهر اذ يرد عليه ان السؤال عن الحمد لا يطابق الجواب
ببيان العبادة ولو سلم المطابقة يرد انه خلاف ما اختاره في اياك نعبد وهو تقدير
سؤال ناش من اجراء الصفات وقطع حديث الغيبة الى الخطاب وقد اجاب شراح
الكشاف عن الاول بان السؤال بكيف تحمدون عن كيفية الحمد لا عن ماهيته فصح ان يجاب
بالعبادة المشتملة على الحمد وغيره لان انضمام غيره اليه نوع بيان لكيفيته اي حال
حمدنا انا نجمعه بسائر عبادات الجوارح والاستعانة في المهمات ونخص مجموعها بك
وعن الثاني بان المراد من تقدير هذا السؤال مجرد استيناف بتقدير الاصل في الحمد
وتطبيق لقراءة النصب وليس المراد انه الراجح في التقدير حتى ينافي مختاره هذا
وقد نفيه صاحب الارشاد بوجوه اخرى قال بعد ما اختار في اياك نعبد ان يكون ابو السعود
التفاتا بقطع حديث الغيبة الى الخطاب واما ما قيل من انه بيان لحمدهم له تعالى كانه
قيل كيف تحمدون فقيل اياك نعبد ففيه انه لا حاجة اليه تماما لا صحة له في نفسه فان
السؤال المقدر لا بد ان يكون بحيث يقتضيه انتظام الكلام وينساق اليه الاذهان
والافهام ولا ريب في ان الحامد بعدما ساق حمده على تلك الكيفية اللائقة لا يخطر ببال
احد ان يسال عن كيفيته على ان ما قدر من السؤال غير مطابق للجواب فانه مسوق لتعيين
المعبود لا لبيان العبادة حتى يتوهم كونه بيانا لحمدهم والاعتذار بان المعنى نخصك
بالعبادة وبه يتبين كيفية لحمد تعكيس للامر وتمحل لتوفيق المنزل المقرر بالموهوم المقدر
وبعد اللتيا والتي ان فرض السؤال من جهته تعالى فانت نكتة الالتفات التي اجمع عليها
السلف والخلف وان فرض من جهة الغير يختل النظام لابتناء الجواب على خطابه
تعالى وبهذا يتضح فساد ما قيل انه استيناف جوابا لسؤال يقتضيه اجراء تلك الصفات العظام
على الموصوف بها فكان قيل ما شانكم معه وكيف توجهكم اليه فاجيب بحصر العبادة والاستعانة
فيه فان تناسي جانب السائل بالكلية وبناء الجواب على خطابه تعالى مما يجب تنزيه ساحة
التنزيل عن امثاله اقول جميع ما ذكره مدفوع اما الاول فلان مراد العلامة هو السؤال
عن كيفية الحمد لا عن ماهيته كما مر انفا ولم يصدر عن الحامد الا الحمد الذي هو الثناء اللساني
نظرا الى ماهيته كيفيته اي حال وقوعه من المقارنة بعبادة اخرى والتجرد عنها فكان مظنة

ان يسال عن كيفيته بانك هل تجعله مقارنا لاعتقاد الجنان وعمل الاركان ام لا فاجاب
بانا نجعله مقارنا لهما فان العبادة لا تتحقق الا بعقد الجنان وعمل الاركان وامّا ثانيا
فلان مدار التعكيس والتمحل على ان يكون اياك نعبد مسوقا لتعيين المعبود فقط وهو
ممنوع لان الاصل في الجملة الفعلية ان يكون سوقها لافادة نسبة الفعل الى الفاعل
والمفعول فهذه الجملة مسوقة لبيان صدور العبادة عن العابد ووقوعها على المعبود
نعم يستفاد الحصر من تقديم المفعول فيكون قيد المفهوم الجملة فهي لبيان العبادة
ويتبعه تعيين المعبود وامّا الثالث فلانا نختار الشق الاول من ترديده ولا نسلم
وجوب اعتبار تلك النكتة والاجماع السلف والخلف عليها نعم اعتبار النكتة اولى منه
تركها لكن تقدير السؤال ايضا لا يخلو عن النكتة قال في المطول ينزل السؤال
المدلول عليه بالفحوى منزلة الواقع لنكتة كاغناء السامع ان يسال او مثل القصد
الى تكثير المعنى بتقليل اللفظ ولا يخفى ان اعتبار هاتين النكتتين يقاوم اعتبار
نكتة الالتفات بل لا نسلم فوات نكتة الالتفات على تقدير السؤال رأسا فنقول
وبالله التوفيق ان حاصل النكتة هو ان يتصور المتكلم ذاته تعالى بتلك الصفات
بحيث يوصله من منزلة الغيبة الى مرتبة الحضور فيجد في نفسه داعية الخطاب هذه
الداعية كما تتسبب للخطاب تتسبب للسؤال ايضا صرح به صاحب الكشف حيث قال
بعدما نقل الراجح عند العلامة فهو جواب لسؤال يقتضيه هذا المقام من معاملتهم مع المعبود
الذي هذا شانه وتوجههم اليه والحالة الغالبة الداعية الى الخطاب هي الباعثة
على السؤال من قبل من يواجهه به يعني كان الحامد يصل باجراء تلك الصفات
الى مرتبة الحضور فتنشاء من ذلك داعية ان يتصور سؤالا من جانبه تعالى فيجيبه بايّاك
نعبد وبالجملة فاعتبار الوصول الى ذلك المقام لا يقتضي كون المتكلم باديا بالخطاب
بل مقتضاه مجرد المخاطبة سواء كان ابتداؤها من جانبه او جانب المخاطب تعالى فان قلت
كيف يصح كون السؤال لتالي من قبل الله تعالى وضمير الغيبة في نعبد واليه يقتضي كونه
من قبل غيره تعالى قلت اما صاحب الكشف فساكت عن تصوير عبارة السؤال فلعله
يقدر ما شانكم معه وكيف توجهكم اليه وامّا الكلام الشريفي فصريح في الغيبة كما ذكر لكن
لا نسلم اقتضاءه كونه من قبل غيره تعالى لجواز صدوره عنه تعالى على ما هو دين العظماء
من التعبير عن انفسهم بطريق الغيبة نحو امير المؤمنين يرسم كذا نعم في عبارته ما
يخدشه وهو قوله كان سائلا يقول فان سائلا ظاهر في العموم لغيره تعالى ايضا

ايضا وان امكن التخصيص بتكلف والحق ان السيد السند جوز صدوره عن الغير واما
غائلة تنافي جانب السائل فنقول في دفعها ان هذا السؤال ليس سؤالا حقيقيا صادرا
عن سائل بل امر اعتباري يعتبره المتكلم قيد الكلام فهو كسائر قيود الكلام في عدم
الاحتياج الى غير المتكلم فلا نسلم لزوم اعتباره من جهة سائل حتى يتردد في
انه هل هو تعالى او غيره **قوله** فهو من المصادر في الحواشي الشريفة المصادر
احداث متعلقة بمحالها فكانها تستدعي ان تدل على نسبتها اليها والاصل في بيان
النسب والتعلقات هو الافعال فهذه مناسبة تستدعي ان يلاحظ مع المصادر
افعالها الناصبة لها وقد تاكدت هذه المناسبة في مصادر مخصوصة بكثرة استعمالها
منصوبة بافعال مضمرة فلذلك حكم بان اصله النصب واعترض عليه بان المناسبة
المذكورة جارية في كثير من المصادر التي لم يحكم بانها منصوبة في الاصل بل هي واحد
في اكثر الكلمات مثلا يقال المبتداء متعلق بالخبر فكانه يقتضي ان يدل على نسبته
اليه والاصل في بيان النسب والتعلقات هي الافعال فهذه المناسبة تستدعي
ان يلاحظ مع المبتداء فعل يدل على هذه النسبة ويكون المبتداء في الاصل متعلق
ذلك الفعل على ان ما يقتضي ان يدل عليه في الكلام هو المعنى الذي يقصد المتكلم
افادتها لا نسبة بعض الكلمات الى بعض اذ لم يتعلق بافادتها غرض اقول المراد
ان المناسبة المذكورة معتبرة في جميع المصادر وهي تستدعي ملاحظة افعالها لكن
تاكدت هذه المناسبة في بعضها بكثرة استعمالها منصوبة ولم تتاكد في غيرها ففيما
تاكدت حكم بان اصله النصب وفيما لم تتاكد لم يحكم به فمدار ذلك الحكم على وجود
التاكد وعدمه دون وجود المناسبة نفسها حتى يرد الاعتراض بانه لم يحكم كثير
من المصادر بان اصله النصب وامّا ما ذكره بطريق الاضراب من انه يوجد في اكثر الكلمات
كالمبتداء مثلا فخبط صريح لان الكلام في الاحداث التي لا تقوم الا بمحالها دون الكلمات
تدل على الاعيان القائمة بانفسها وان كان لها تعلق باخر لان ما لا يقوم بنفسه
يقتضي من حيث هو نسبة الى محله بخلاف ما يقوم بنفسه فانه لا يحتاج من تلك الحيثية
الى شيء اخر وان كان له تعلق بوجه وبالجملة فالكلام في تعلق الاحداث لا في كل
تعلق حتى يرد المحذور وامّا ما ذكره بطريق العلاوة فكذلك ايضا لان ما ذكره من المناسبة
واقتضائها لا يلزم ان يكون مقصودا بالافادة للمتكلم وانما هو من المقاصد الضمنية
التي هي من اللوازم الضرورية للعبارة سواء جعلها المتكلم مقصودا بالافادة كما في الصا

المصنف او لم يجعلها كما في غيرها قوله والتعريف فيه في الحواشي الشريفية ان اللام اذا دخلت
على اسم فاما ان يشار بها الى حصة معينة من مسماه فردا كانت او افرادا مذكورة حقيقة
او تقديرا ويسمى لام العهد ونظيره العلم الشخصي واما ان يشار بها الى مسماه ويسمى لام
الجنس فان قصد المسمى من حيث هو كما في التعريفات ونحو قولنا الرجل خير من المرأة تسمى
اللام حينئذ لام الحقيقة والطبيعة ونظيره العلم الجنسي وان قصد المسمى من حيث هو في
ضمن الافراد بقرينة الاحكام الجارية عليه الثابتة له في ضمنها فاما ان يقصد اليه من
حيث هو في ضمن جميع افراده كما في المقام الخطابي بعلة ايهام ان القصد الى بعضها
دون بعض ترجيح بلا مرجح وتسمى لام الاستغراق ونظيره كلمة كل مضافة الى النكرة او في
ضمن بعضها كما في المقام الاستدلالي وتسمى لام العهد الذهني كقولك ادخل السوق حيث
لا عهد ومؤداه مؤدى النكرة ولذلك يجري عليه احكامها فظهر ان اللام اما للتعريف
العهدي واما لتعريف الجنسي كما ذكر في المفصل وان الاستغراق والعهد الذهني راجعان
الى التعريف الجنسي ومستفادان من الامور الخارجة عن مدلولي اللام والمعرف بها
وفيه بحث اما اولا فلان الحكم بان الاشارة بلام العهد الى فرد المسمى لا انه اشارة
الى المسمى وقصد من حيث انه في ضمن الفرد والاشارة بلام الاستغراق وبلام العهد
الذهني الى المسمى وقصد من حيث انه في ضمن الفرد لا انه اشارة الى الفرد مع ان الحكم
في كلتا الصورتين على الفرد ويرجع اليه تحكم ظاهر واما ثانيا فلانك كما تشير باللام
في قولك جاءني رجل والرجل كذا الى الرجل الموصوف بالجيئية لا الى الرجل مطلقا ولذلك
ذهبوا الى انها للعهد وتشار بها الى حصة معينة كذلك تشير باللام في نحو قولك الرجل خير
من المرأة والرجل كذا الى الرجل الموصوف بالخيرية لا الى الرجل مطلقا والفرق بينهما في ذلك
تحكم وحينئذ نقول مثل هذا اللام ليس لام العهد على التفسير المذكور اذ الاشارة
بها ليست الى حصة معينة من مسماه التي هي فرده بل الاشارة الى مسماه من حيث
هو معين وليس لام الجنس اذ القصد بها ليس الى المسمى من حيث هو بل اليه مع صفة
وليس لام الاستغراق ولا لام العهد الذهني لان القصد بها ليس الى المسمى في ضمن
الافراد فيكون التقسيم المذكور غير حاصر اقول اما البحث الاول فقد دفع بما ذكره
السيد السند حيث قال فان قلت هلا جعلت العهد الخارجي كالذهني والاستغراق
راجعا الى الجنس قلت لان معرفة الجنس غير كافية في تعيين شيء من افراده بل
يحتاج فيه الى معرفة اخرى واما ما اورده المدقق اللبيثي عليه قائلا كما ان معرفة

معرفة الجنس غير كافية في تعيين شيء من افراده كذلك معرفة غير كافية في الحمل على الكل
ايضا فكما يجوز الحمل على الكل بالقرينة يجوز الحمل على المعين بالقرينة على انه قد سبق منه
ان ضم الشرط بقدر الامكان واجب فيجب ان يجعل العهد الخارجي ايضا راجعا الى الجنس
نعم يتجه لان المدعى هو ان في العهد الخارجي يحتاج الى معرفة مستقلة غير معرفة
الجنس وهي معرفة الفرد بعينه ولا حاجة الى تلك المعرفة في الاستغراق بل يكفي معرفة
الجنس نعم يحتاج فيه الى قرينة لمعرفة كونه الجنس في ضمن جميع الافراد لكن هذه المعرفة
ليست بمعرفة مستقلة تعلقت بشيء غير الجنس وبالجملة فالاحتياج الى تلك القرينة غير
الاحتياج الى المعرفة الاخرى التي عرفتها ولا وجه لعلاوته ايضا لان ضم النشر انما
يجب اذا امكن بلا تعسف ولا يخفى ان الضم ههنا لا يمكن الا به وهذه الاجلة من اخذ الاول
بدل الاستغراق بالعهد الذهني فادعى انه لا فرق بين العهد الخارجي والعهد الذهني
في الرجوع الى الجنس لتساويهما في الاحتياج الى القرينة فان سبق الذكر مثل الدخول
والاشتراء في الخروج عن حقيقة اللفظ وان جعل المعرف عند سبق الذكر موضوعا
وضعا اخر بازاء خصوصية كل فرد فكذا القول في العهد الذهني اقول لا تساوي
بينهما في القرينة فان قرينة العهد الخارجي لمعرفة غير معرفة الجنس بخلاف قرينة العهد
الذهني كما عرفت والظاهر ان في العهد الخارجي وضعا اخر بخلاف العهد الذهني
اذ لا حاجة اليه كما نقل عن الحواشي الشريفية وتحقيقه ان تكثر الوضع امر خلاف الظاهر
ولا يرتكب مثله الا اذا مست الحاجة اليه كما في الخارجي لا الذهني ثم اني تعجبت
من هذين المدققين كيف اقتصر كل منهما في الاعتراض على واحدة من صورتي الاستغراق
والذهني مع ان الاعتراض باحديهما يستلزم الاعتراض بالاخرى ايضا اللهم الا
ان يكون ذلك من قبيل الاكتفاء بناء على ظهور الاستلزام واما البحث
الثاني فمدفوع ايضا بانا لا نسلم صحة ان يقال الرجل خير من المرأة والرجل كذا
الا بان يكون كذا كناية عن المعنى الذي يحكم به على الحقيقة مثل ان يقال والرجل
قوام على المرأة فلا يخفى ان هذا الحكم على الحقيقة من حيث هي هي لا مع وصف
الخيرية اذ لا وجه له فان الحقيقة كما تتصف بالخيرية بدون توسط وصف اخر كذلك
تتصف بالقوامية بدون توسط الخيرية ومن غفل عن انه لا وجه له قال ههنا
لا حاجة اليه وهذا بخلاف جاءني رجل والرجل كذا اذ لا شك ان قائله يريد بكذا وصفا
مخصوصا بالرجل الجائي اليه والرجل عالم او جاهل فلا جرم يكون الحكم على الفرد الخارجي

المعهود بالجبلية دون الحقيقة وهذا مقطوع به بقرينة المقام فلا حاجة الى الاستدلال
بانه لولم يعتبر الرجل بوصف الجبلية لم يعلم ان الحكم عليه كما قيل بل لا وجه له لحصول المراد بدونه كازروني
وبهذا ظهر انه لا يتجه ما اجاب به الباحث ههنا من انه اراد بقصد المسمى من حيث هي
ان يقصد المسمى في ضمن الفرد بقرينة المقابلة ولا ثانيا في ان يقصد المسمى مع صفة
وحينئذ يدخل تلك اللام في لام الطبيعة لان هذا الجواب مبني على اعتبار وصف
الخيرية في الرجل الثاني وليس فليس واعلم ان بعض الاجلة ذكر ههنا قسمين آخرين شيخ الاسلام
احدهما ان يقصد المهية بشرط لا شيء كما في مثل الانسان نوع والثاني ان يقصد
في ضمن الفرد سواء كانت في ضمن الجميع او البعض بلا قرينة على احدهما كما في
القضية المهملة والحجاز ذلك اشار النحرير التفتازاني في تعريف الفقه من شرح
المختصر وحينئذ لا يكون التقسيم حاصرا والحق انهما متفرعان على لام الجنس لكن لم
يتعرض لهما لقلة وقوعهما في استعمال البلغاء ثم قال ذلك البعض والاظهر عندي
ان يحمل الحمد على المعنى الثاني في هذا المقام اقول ممنوع لان مقام المدح يأبى
عن تجويز كون المهية في ضمن البعض كما لا يخفى **قوله** ومعناه الاشارة
اعلم ان عبارة الكشاف في هذا المقام • من مداحض الاراء ومزالق الافهام •
فارخينا عنان العناية لجواد الكلام • كيلا يحوم حولها وفود الوساوس و
جنود الاوهام • وههنا ثلثة مطالب المطلب الاول في بيان المراد من العبارة
المذكورة قال العلامة فان قلت ما معنى التعريف فيه قلت هو نحو التعريف في
ارسلها العراك وهو تعريف الجنس ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد ان الحمد ما هو
والعراك ما هو من اجناس الافعال والاستغراق الذي توهمه كثير من الناس وهم
منهم انتهى وهذه العبارة ظاهرة في كون معنى تعريف الجنس الاشارة الى حضور
الماهية في الذهن وتميزها من ساير الماهيات هناك بدون الاستغراق لكن تدل
ضمنا على ان الحمد محمول على الجنس دون الاستغراق ههنا الا انهم اختلفوا في اخذ
هذا المعنى الضمني منها قال السيد السند يدل على ذلك انه اقتصر على ذكر جنس الحمد
واثبات انه من بين اجناس الافعال ولم يتعرض لشموله واحاطته لافراده وانه
قال فيما بعد بعد الدلالة على اختصاص الحمد به ولم يدل على اختصاص المحامد وتمسك
في ذلك بقوله والاستغراق الى آخره لا يجدي نفعا اذ لا يكون الاستغراق
معنى التعريف مع كونه مستفادا من المعرف بمعونة المقام واعترض عليه حسن چلبي

واعترض عليه في الحواشي الحسنة الحسنية للمحقق ان تصريحه بالجنس وعدم التعرض لانضمام
الاستغراق اصلا لا يدل على اقتصاره في معنى الحمد على الجنس من حيث هو اذ يجوز ان
يكون ذلك الاشارة الى احتمال الامرين الجنس من حيث هو هو ووجوده في ضمن
جميع افراده • وكذا الحال في قوله اختصاص الحمد دون ان يقول اختصاص المحامد
اقول مراد الشريف هو انه وان لم يصلح كل واحدة من تلك العبارات لان تكون
اخذا لذلك المعنى على حدة للاحتمالات التي ذكرها وان كانت على ضعف لكنها
اذا اجتمعت يكون المجموع صالحا له كالحبل المؤلف من الشعرات يدل على ما ذكرنا ما فعله
في حواشيه على المطول حيث زيف اخذية كل واحدة منها على حدة بما ذكره المعترض ثم
ذكر الجميع وجعلها ماخذا واحدا وفي بعض الحواشي ايضا يرد عليه ان ما ذكره العلامة حفيد زاده
من قوله تعريف الجنس وقوله من اجناس الافعال انما ذكره في تعيين معنى اللام
وتعريف الجنس لا في بيان ما يحمل عليه المعرف باللام ههنا ولا شبهة ان معنى اللام
هو تعريف الجنس فقط من غير اعتبار انضمام الاستغراق معه وان معنى تعريف
الجنس هو ما ذكره فقط ولا معنى للتعرض لانضمام الاستغراق هناك وان اراد
بعدم التعرض للشمول عدم التعرض له لتعيين المراد بالمعرف ههنا بعد التعرض لتعريف
الجنس ومعناه لا عدم التعرض له في معنى اللام وتعيينه فنقول يحتمل ان يكون
عدم تعرضه له لتبادره الى الفهم وشيوعه في الاستعمال في المقامات الخطابية
وظهور قرينته كما سيصرح به واما التعرض لمعنى اللام فلمكان الخفاء والاختلاف
فيه وقوله واختصاص الحمد يحتمل ان يجعل اللام فيه محمولة على الاستغراق بقرينة
المقام على مقتضى اعترافه ويكون ذكر المفرد بدل الجمع لمحافظة لفظ القراءة
اقول ما سأل العلامة بقوله ما معنى التعريف فيه وذكر في الجواب انه تعريف
الجنس احتمل ان يكون ذلك معنى اللام مطلقا مع قطع النظر عن خصوص المادة
وان يكون معناها مع ارادة المراد في خصوصها فلما ذكر قوله من ان الحمد ما هو ظهر
ارادة المعنى الثاني وان قوله من اجناس الافعال ناظر الى الحمد كما هو ناظر
الى العراك فظهر منه ايضا ان المراد هو المعنى الثاني فيكون المراد بيان ما يحمل عليه
لفظ المعرف في ضمن العموم واما ما ذكره بقوله وان اراد الى آخره فليس
بشيء لان احتمال عدم التعرض للاستغراق بناء على ظهوره وكون قوله اختصاص
الحمد مفيدا للاستغراق مما لا نزاع في جوازه في الجملة لكن يدفعه ما ذكرناه من

كون المواد الدالة على الجنس كالحمل المؤلف على ان ما ادعاه من اعتراف الشريف
بقرينة الاستغراق محل بحث يأتي قريبا هذا ولما نظر الشيخ اكمل الدين الى الوجوه التي ذكرها (اكمل)
في توجيه المقام ولاحظ ما في كل منها من المحذور قال الظاهر من ذلك ان جعل اللام للحقيقة
ليس اولى من الاستغراق اللهم الا ان مراده بكلامه ذلك ان جعل اللام موضوعة للاستغراق
وهم فانها موضوعة للعهد وانت خبير بان العلامة لم يقتصر على مجرد البيان لمعنى اللام
بل اراد ذلك مع بيان حال المعرف بها ايضا كما ظهر لك مما اسلفناه انفا على ان جعل
اللام للحقيقة اولى من الاستغراق لا لانها في الحقيقة دون الاستغراق كما صرح به
ولما كان مراد العلامة مجموع شيئين احدهما نفي كون الاستغراق معنى اللام والآخر
نفي ارادة الاستغراق ههنا نبه على كل منهما الشارحان المحققان التفتازاني
والجرجاني ومن لم يتنبه لتحقيق المرام اعترض بان بعضا من كلاميهما يقتضي ان يكون (علي قوشجي)
المراد نفي كون الاستغراق معنى اللام والبعض الآخر يقتضي كونه نفي ارادة الاستغراق
ههنا فيلزم التناقض المطلب الثاني في الوجوه المزيفة التي ذكروها في تعليل اختيار (امام فخر الدين صاحب التفسير)
العلامة قيل انه مبني على مسئلة خلق الاعمال فان افعال العباد لما كانت مخلوقة
لهم عند المعتزلة كانت المحامد راجعة اليهم فلا يصح تخصيص المحامد كلها بالله تعالى
ورد بان اختصاص الجنس به تعالى يستلزم اختصاص افراده ايضا اذ لو وجد فرد منه
لغيره ثبت الجنس له في ضمنه فان قلت كيف يصح على مذهبه تخصيص جنس الحمد به تعالى
قلت صح بناء على ان افعالهم الحسنة التي يستحقون بها الحمد عندهم انما هي بتمكين الله
واقداره عليها فمن هذا الوجه يمكن جعل ذلك الحمد راجعا اليه تعالى كما ذكر في سورة
التغابن حيث قال قدم الظرفان ليدل بتقديمهما على اختصاص الملك والحمد بالله
تعالى ثم قال واما حمد غيره فاعتداد بان نعمة الله جرت على يده واجاب المحقق الفناري (شمس الدين الفناري)
عن الرد المذكور في عين الاعيان بان مدار هذا التعليل على ان الاختصاص
المستفاد من الجارة هو الاختصاص بالاثبات دون الثبوت والا لعد من
طرق القصر ولكان قولنا ولعمرو بعد قولنا المال لزيد مناقضا لمنطوقه لمفهوم
الاول ولما كان فرق بين غلام لزيد ولا غلام الا لزيد والتوالي منتفية واثبات
الجنس للمذكور لا لغيره لا ينافي ثبوته للغير ولو عند المثبت وهذا بخلاف اثبات
جميع الافراد للمذكور فانه ينافي ثبوت شيء منها لغير المذكور عند المثبت اقول
لا نسلم ما ادعاه فان كلمة الكملة متفقة على كون الاختصاص فيما نحن فيه ثبوتيا

ثبوتيا وما تمسك به من الادلة الثلثة غير ناهضة لان بعض المتبحرين من المتأخرين
صرحوا بان المراد من الاختصاص المستفاد من الجارة هو التعلق الخاص سواء وصل
الى حد الاختصاص الحصري بمعونة المقام او بقي فيما دونه على مقتضى الوضع ولما
كان مدلولها الوضعي ذلك التعلق لم يعد من طرق القصر ولم تلزم المناقضة في
قولنا المال لزيد ولعمرو اذ هي على تقدير الحصر ولم يلزم ان لا يفرق بين غلام لزيد
ولا غلام الا لزيد فان مفاد الاول مجرد التعلق الخاص ومفاد الثاني الحصر وانما
افاد ذلك التعلق ههنا ثبوت جميع المحامد لله تعالى كما هو المدعى لانه ينصرف في امثال
هذا المقام الخطابي الى فرده الكامل الذي هو الاختصاص الحصري وبالجملة فهذا الاختصاص
ليس بمعنى الانحصار في نفسه فتندفع المحذورات المذكورة لكنه بمعناه بحسب اقتضاء (حفيد زاده)
المقام فيثبت المدعى وبهذا سقط ما اورد على السيد السند من لزوم التناقض فانه قال
ههنا بدلالة الجار على الحصر وكذا في حاشية المطول وحاشية شرح العضد وقد صرح
في شرحه للمفتاح بانها لا تدل عليه ووجه السقوط ان ما ذكره في شرح المفتاح بيان لحال
الجار بحسب وضعها وما ذكره في الكتب الثلثة بيان لحالها بحسب المقام كما عرفت فلا حاجة
الى الجواب بان الجارة انما تدل عليه اذا لم يصرح بمتعلقها مثل الكرم لزيد واما اذا صرح
نحو مثل الكرم ثابت لزيد والفارق بينهما المذاق الصحيح بل لا يكاد يصح هذا الجواب
بناء على ورود ما اورده المحقق الفناري من الامور الثلثة اذ لم يعد ذلك (فناري)
من طرق القصر سواء صرح بالمتعلق او لا في كل من المثالين كما لا يخفى ثم ان ذلك
المحقق استدل على ما ادعاه بما سيأتي في عبارة الكشاف من اطلاق الاحق بالحمد
على الله تعالى بناء على انه ظاهر في ثبوت الحمد لغيره تعالى ايضا فظهر بذلك كون اللام
للاختصاص الاثباتي دون الثبوتي لكن لا يخفى عليك انه بمعزل عن الدلالة عليه
اذ يمشي ذلك بان يكون اللام للاختصاص الثبوتي ويكون مجموع الكلام ادعائيا
فلا ينافي الثبوت للغير كما صرح به في الحواشي الشريفية وقيل في التعليل ايضا انه
مبني على ان هذه المصادر نائبة مناب افعالها سادة مسدها والافعال لا تدل
دلالتها على الحقيقة الى الاستغراق ورده النحرير التفتازاني بان النائب مناب الفعل
هو المصدر المنكر فلم لا يجوز ان يقصد باللام زيادة معنى هو الاستغراق ولما كان
ظاهر هذا الرد ممنوعا لما قيل من ان في الاستدلال مقدمة مطوية قائلة واللام
وضعت للاشارة الى مدلول مدخولها فيلزم من هذه المقدمة ان لو يمكن القصد

الى معنى انه وضعا غير السيد عبارته وقرره بان ذلك اذا نبا فى قصد الاستغراق
بمعونة قراين الاحوال يعنى ان عبارة القصد وان كانت مطلقة بحسب الظاهر لكنها
مقيدة بهذا القيد ليتم المراد ومن لم يتنبه لهذا زعم انه لا وجه فى نقل كلام التفتازانى
لتقييد القصد بمعونة القراين بل المقصود هو القصد مجردا دلالة نفس اللفظ من غير
المعاونة بشئ خارج ولم ادر انه لو حمل كلامه عليه لا يندفع باعتبار تلك المقدمة المطوية
كما عرفت واذا تقرر انه اذا تقيد القصد بها لا يفيد اعتبار تلك المقدمة فى دفع الايراد
فلا حاجة الى ما قيل مراد المعترض عدم ثبوت المدعى بما ذكر فى الاستدلال فاتمامه
بتغيير الدليل وضم مقدمة اخرى تسليم لاعتراضه فى التحقيق هذا وقد ذكر فى المطول
ان اختيار العلامة مبنى على ان الجنس هو المتبادر الى الفهم الشايع فى الاستعمال
لا سيما فى المصادر وعند خفاء قراين الاستغراق او على ان اللام لا تفيد سوى
التعريف والاسم لا يدل الا على مسماه فاذن لا يكون ثمه استغراق ورد هما السيد
اما الاول فبان المحلى بلام الجنس فى المقامات الخطابية يتبادر منه الاستغراق وهو
الشايع فى الاستعمال هناك مصدرا كان او غيره واى مقام اولى بملاحظة الشمول
والاستغراق من مقام تخصيص الحمد بالله تعالى تعظيما له فقرينة الاستغراق فيما نحن فيه
كنار على علم واما الثانى فبانه ان اراد انه لا يكون ثمه استغراق هو مدلول اللام
او مدلول نفس الاسم فلا كلام فى صحة هذا المعنى لكن لا يتجه به وجه لاختيار جعل
الحمد فى هذا المقام للجنس دون الاستغراق وان اراد انه لا استغراق هناك
اصلا فظاهر انه غير لازم مما ذكر كيف ولو صح لزم انه لم يتصور استغراق مع المفرد
المحلى بلام الجنس فى موضع من موارد استعماله وفساده اظهر من ان يخفى واجيب
بان مدار الاعتراضين على كون الوجهين لتعليل اختيار العلامة من حمل المعرف
ههنا على الجنس دون الاستغراق وليس كذلك بل هما لتعليل ما ذكر من كون اللام بمعنى
الجنس دون الاستغراق فانه الموافق لما صرح به فى حاشية الكشاف حيث قال بعد ذكر
اللام وتعريف الجنس ونبه لوهم الى كون الاستغراق معناها وبهذا ظهر فساد ما اشتهر
من ان هذا مبنى على مسئلة خلق الاعمال الى آخر مشيرا بهذا فى قوله ان هذا الى ما
صرح به العلامة من ان معنى اللام تعريف الجنس دون الاستغراق فلو حمل عبارة المطول
على ما حمل عليه السيد من حمل المعرف هنا على الجنس لزم مخالفة تصريحه فى حاشية الكشاف
وليس فى المطول ما يقتضى ذلك حتى يرتكب اقول ما حمل عليه السيد متعين قطعا

خطيب زاده

حسن چلبى

خطيب زاده

قطعا ضرورة انه المظنة للبناء على مسئلة خلق الاعمال كما يفصح عنه حاشية الكشاف
دون ما حمل عليه المجيب من كون معنى اللام تعريف الجنس دون الاستغراق فى اللغة اذ لا
احتمال لكونه امرا لغويا مبنيا على مسئلة اعتقادية كما لا يخفى وعبارة المطول ظاهرة
فيما حمل عليه السيد على ما فصل فى الحواشى الحسنية واما عبارة الحاشية فتحتملها ايضا
وذلك ان هذا فى قوله بهذا اشارة الى كون معنى اللام تعريف الجنس واما هذا اشارة
الى حمل المعرف ههنا على الجنس فيكون المعنى ظهر بكون معنى اللام تعريف الجنس دون
الاستغراق ليس مبنيا على مسئلة خلق الاعمال وفى كلام الحاشية ايضا اذ لو بنى عليها
لاشعر بانه يقول بكون اللام للاستغراق فى الجملة وليس كذلك واما اورد عليه من انه
ان اراد ان ذلك يشعر فى الجملة بانها موضوعة للاستغراق فذلك الاشعار ممنوع وان
اراد انه يشعر بان اللام قد يقصد به الاستغراق فهو مسلم لكن لا فساد فيه فمدفوع لكن
لا لان المعرف باللام وان حمل فى بعض المقامات على الاستغراق لكن المفيد له ليس
اللام اصلا بل القراين المنضمة اليه كما زعم فانهم عدوا الاستغراق قسما من الجنس الذى
هو معنى اللام اذ لولا دلالة اللام على الجنس لم يحصل استغراق افراده بالقراين فلما
كان اللام مبدا لحصول الاستغراق كانت مفيدة لها ولو بمعونة القرينة بل لان قولنا
لم يجعل اللام للاستغراق بناء على ذلك الوجه يشعر بافادة اللام للاستغراق سواء
كانت بحسب الوضع او بحسب معونة المقام فيحصل الاشعار بالاول فى الجملة وهو المطلق
هذا وقد يقال فى تعليل اختيار العلامة ايضا ان مقتضى مقام الخطابة تخصيص
حقيقة الحمد به تعالى تنزيلا لافراد الحمد الثابتة للغير منزلة العدم والقصد الى هذا المعنى
ظاهر عند كون التعريف للجنس دون الاستغراق لانه قد يكون عرفيا كما فى جمع
الامير الصاغة ويساعده مقام الخطابة فلا يوجد استيعاب جميع الافراد فلا يتحقق
مقتضى المقام اقول لا شك ان هذا المقام مقام الاستغراق الحقيقى لكونه مقتضيا
للمبالغة فى الحمد كما يشعر به ذيل كلامه فلا نسلم مساعدته للاستغراق العرفى اذ لا
يحمل عليه اذا تعين الحمل على الاستغراق الحقيقى باقتضاء المقام كما لا يحمل على
المجاز اذا تعين الحمل على الحقيقة واذا تقرر هذا فلا نسلم ظهور ذلك المعنى عند
كون التعريف للجنس دون الاستغراق بهذه الحيثية وقد يقال فى التعليل ايضا
اصل الكلام نحمد الله حمدا فيكون المراد بالحمد حمدنا وحمدنا بعض الحمد لا كله اقول
لا يلزم من ان يكون معنى اصل الكلام ذلك ان يكون المراد فى فرعه ذلك

على قوشجى

شيخ الاسلام

كمال پاشا زاده

ابن حميد

ايضا فكم من معنى يدل فرع الكلام عليه مع عدم دلالة الاصل بل العدول عن
الاصل الى الفرع ههنا للدلالة على العموم كما صرح به المصنف وغيره المطلب الثالث
في الوجه المختار في تعليل ما اختاره العلامة في الحواشي الشريفية ان سبب الاختيار
هو ان اختصاص الجنس مستفاد من جوهر الكلام ومستلزم لاختصاص جميع الافراد
فلا حاجة في تادية المقصود الذي هو ثبوت الحمد له تعالى وانتفاؤه عن غيره الى ان
يلاحظ الشمول والاحاطة ويستعان فيه بالامور الخارجية بل نقول على المختار
يكون اختصاص جميع الافراد ثابتا بطريق برهاني فيكون اقوى مما ثبت ابتداء
وفي الحواشي الحسينية ليس كثير تفاوت بين هذا الكلام وبين ما رده الفاضل الوجه

حسن چلبی

الاخير من وجهي المطول فان خلاصته ان الاستغراق لا يستفاد من نفس اللفظ
وهذا كالتصريح بان الحمل عليه يحتاج الى الاستعانة بالخارج واذا لم يتحقق التفاوت
فلا وجه لاختيار احدهما ورد الاخر اقول مدفوع بمثل ما دفع في هذه الحواشي
ونقلناه سابقا من ان مراد المعترض عدم ثبوت المدعى بما ذكر في الاستدلال
فاتمامه بتغيير الدليل وضم مقدمة اخرى تسليم لاعتراضه في التحقيق واما قوله وهذا
كالتصريح الى اخره فلا يجدي نفعا اذ لا شك في كون تلك المقدمة مطوية ولا يندفع
ذلك بادعاء كونها بمنزلة التصريح ثم انه لما لاحظ انه لا يتم الوجه بتلك المقدمة ايضا
بل يحتاج الى مقدمة اخرى وهي ان هذا الجنس يغني غناء الاستغراق ادعى ان هذه
المقدمة مذكورة في اول المبحث فكانها مذكورة ههنا ايضا وانت خبير بان مقتضى المقام
كونها مذكورة ههنا ولا يندفع ذلك بادعاء كونها بمنزلة المذكور كما مر وقد نبه الشريف
بقوله لكن لا يتجه به وجهه الى اخره على ان ما رده على قصور العبارة يعني انه
لا يتجه اختيار الجنس بما ذكره وجهه وان امكن اتجاه ذلك بضم بعض المقدمات وبالجملة
فدعوى كون احدى المقدمتين بمنزلة الصريح والاخرى في حكم المذكور تعسف في تعسف
واعترض بعض المدققين ايضا بان الحمل على الجنس مخالف لما ذكره في شرح المفتاح حيث

خطيب زاده

قال ان اسم الجنس اذا عرف باللام فان كان هناك حصة من الماهية معهودة حمل عليها
والا فان لم يكن هناك ما يدل على ارادة الحقيقة من حيث وجودها في ضمن افرادها
حمل على الحقيقة وان دلت قرينة على ارادتها من حيث الوجود فان كان المقام
مناسبا للاستغراق حمل عليه والا حمل على غير معين ولا شك ان ههنا قرينة دالة
على ارادة الحقيقة من حيث وجودها في ضمن افرادها لان قرينة الاستغراق لا

تدل عليها ثم اجاب بانه اراد بقرينة الاستغراق ههنا القرينة على مجرد ارادته في المقام
سواء كان باستعمال اللفظ فيه ابتداء او باستعماله في تعريف الجنس قاصدا به الدلالة
على ان الاستغراق بطريق برهاني وحينئذ لا بد ان يكون القرينة للاستغراق الابتدائي
زائدة على القرينة للاستغراق الذي اراده ههنا وهي مثل الاحكام الجارية على الكل
الدالة على ارادة الحقيقة من حيث وجودها في ضمن الافراد اعني الاحكام الخارجية
الثابتة للمسمى في الخارج كالدخول في ادخل السوق لكن نشأ من هذا الجواب اعتراض
اخر اورده قال الا ان هذا يقتضي ان يحمل على الاستغراق دون الجنس اذ معنى الحكم
على الحمد بانه ثابت مختص بالله ان الحمد والثناء بالجميل انما يقصد به تعظيم الله
فقط وانه انما يقابل جميله الاختياري فقط ولا شك ان كون القصد به تعظيم الله
فقط وكونه مقابلا بالجميل فقط انما يثبتان للحقيقة في ضمن الفرد الخارجي دون
الحقيقة الكلية ولا شك ان المقام مناسب للاستغراق فترجيح الجنس عليه
مخالف للمختار المذكور اقول المراد هو الحكم على حقيقة الحمد باختصاصها بالله
تعالى ولا يقدح فيه كون تلك الحقيقة مقيدة في نفس الامر بقصد التعظيم له تعالى
ومقابلة جميله الاختياري فقط على الوجه الكلي وان لم يوجد كل منهما بالوجود
الخارجي الا في ضمن الفرد الخارجي كما اذا قلت الانسان خير من سائر الحيوان
تريد به الحقيقة الحيوانية مع قيد النطق على الوجه الكلي وان لم يوجد النطق بالوجود
الخارجي الا في ضمن الفرد الخارجي وبالجملة فلا يقدح امثال تلك القيود في كلية
الحقائق لاعتبارها على الوجه الكلي ايضا ثم ان ذلك البعض اعترض بوجه اخر حيث

خطيب زاده

قال هذا الاختيار غير مختار اذ فيه حمل اللفظ على خلاف ما يتبادر منه وعلى خلاف
شايع الاستعمال فيه فانه اعترف سابقا بان المتبادر الشايع في الاستعمال في
المقامات الخطابية هو الاستغراق والحمل على خلاف المتبادر وان كان ذلك
التبادر بحسب المقام ليس كما ينبغي لان التبادر بحسب جوهر اللفظ نفسه مع قطع النظر
عن معاونة المقام لا يعارض التبادر بحسب المقام فضلا عن ان يرجح عليه ولذلك
يحمل اهل اللغة والشرع اللفظ على المعنى المجازي بقرينة المقام وان كان المتبادر
المعنى الحقيقي بحسب جوهر اللفظ نفسه بدون المعاونة بذلك المقام اقول قد عرفت
ان السيد لم يعترف ههنا بقرينة الاستغراق ابتداء بل بقرينته سواء كان ابتداء
او بحسب اعتبار الجنس وقد صرح به المعترض نفسه ايضا فلا نسلم لزوم الحمل على خلاف

المتبادر وعلى ما ليس شايع الاستعمال على انه عرفية ولو سلمنا اعتبار انه بقرينة
الاستغراق الابتدائي فلا يخفى انه لما كان الجنس في هذا المقام مقتضيا لاستيعاب
جميع الافراد بطريق برهاني كان في حكم الاستغراق فكما ان الاستغراق متبادر بحسب
المقام كذلك هذا الجنس متبادر بحسب المقام ايضا نعم تبادر الاستغراق اقوى من تبادره
لكن تبادره بحسب جوهر اللفظ يعارض تلك الزيادة بل يترجح عليها وذلك لان هذا
مثل ما اذا كان اللفظ معنى حقيقي يفيد فائدة معناه المجازي فان اللفظ يحمل عليه قطعا
ولو سلمنا عدم الترجيح فلا اقل من المعارضة وحينئذ ترجح الجنس بفائدة اخرى (خطيب زاده)
وهي اولوية طريق البرهان ثم انه زيف طريقة البرهان بوجهين احدهما انه انما يتأتى
ان لو كان اختصاص الجنس الذي يجعل دليلا اظهر من اختصاص الافراد الذي يجعل
مدعى لان الدليل لا بد ان يكون اوضح من المدعى وثانيهما ان ذلك انما يكون فنا
من البلاغة ان لو كان المقام مقام الاستدلال والبرهان واما اذا كان خطابيا
فيحمل الكلام فيه على الخواص الخطابية دون الاستدلالية كما نحن فيه لكونه مقام
المبالغة قلت كلاهما في حيز المنع لان هذا الاستدلال استدلال خطابي يعتبره اصحاب
البلاغة لا استدلال منطقي فلا يلزم فيه كون الدليل اوضح من المدعى بل يكفي
استلزام احدهما للاخر ولا يلزم ايضا ان يكون مقام مقام الاستدلال لان وجه خطابيته (كازروني)
فان مثله في المقامات الخطابية اكثر من ان يحصى واعترض على المختار الشريف ايضا
حيث قيل فيه بحث لانه اذا كان اللام للاستغراق كان اختصاص الجنس ثابتا
بطريق الدليل ايضا لانه يلزم من اختصاص جميع الافراد اختصاص الجنس بغاية
الامر ان الاستدلال باختصاص الجنس على اختصاص الافراد طريق البرهان والعكس
طريق الاستقراء اقول ليس المراد انه يستدل بالجنس على الاستغراق بخلاف العكس
حتى يرد باثبات جواز العكس ايضا بل الافادة انه اذا كان المقصود ملاحظة الافراد
الحاصلة بالاستغراق فهي حاصلة بالجنس ايضا بطريق الاستدلال سواء صح
الاستدلال بالعكس اولا وههنا بحث اجمالي وهو ان المفهوم من كلامهم ان الجنسية
والاستغراق لا يجتمعان في مقام واحد بحسب اقتضاء ظاهر الحال فمقام الحمد اما
ان لا يكون مقام الاستغراق فيلزم الحمل على الجنس لاجل هذا ولا يكون امر اختيارا
على الاستغراق وان كان فلا وجه لقصد الجنس فضلا عن ان يرجح لعدم الاحتياج
الى الاستعانة بالمقام والجواب ان المقام مقام الاستغراق نظرا الى الظاهر لكن

لكن قصد الجنس على خلاف مقتضى الظاهر رمزا الى ان الثبوت على وجه الاختصاص
مقتضى طبيعة الحمد لازم وجوده مع ان فيه دلالة على اختصاص جميع الافراد
ولا يخفى عليك ان اختيار خلاف مقتضى الظاهر فن من البلاغة قوله ولو
جوز حملها على الاستغراق ايضا توسيعا للدائرة فانه محتمل بحسب المقام وان كان الجنس
راجحا كما عرفت فليس تجويزه مبنيا على ما ذهب اليه بعض النحاة من ان الاستغراق
معنى اللام كتعريف الجنس اذ هو خلاف ما عليه المحققون ولا على ما ذكر في بعض الحواشي (برخوردار)
من انه وان كان من فروع الجنس لكن المقام مقام الحمد المقتضي للمبالغة وافادة لام الله
التخصيص بالثبوت محل بحث فكانه وجد المقتضي للعدول فجاز ان يحمل التعريف الجنسي
على الاستغراق لما عرفت من ان افادة اللام التخصيص للثبوت ليس محل بحث عند
المحققين قوله الرب في الاصل يعني انه في الاصل اما مصدر وقع الوصف به
للمبالغة مثل رجل عدل ووجهها ادعاء ان الموصوف صار من كثرة تربيته كانه
نفس التربية لا ان التقدير ذو تربية كما توهم لانه خلاف المتبادر من قوله وصفه
وخلاف مقتضى قوله للمبالغة وتشبيهه بالعدل فانه علم في التوصيف بالمصدر
مع ان مختار المحققين هو الاول او صفة مشبهة من فعل متعد وهو ربه فذلك يجعله (كازروني)
لازما كما مر ولما كان مجيء الصفة على فعل من باب فعل يفعل بفتح العين في الماضي
وضمها في المضارع نادرا استشهد بقوله كقولك نم اي نم الحديث وانما ترك مفعوله
اشارة الى جعله لازما ايضا وانما اختار الاول مخالفا للعلامة لرجحانه معنى
ولفظا اما الاول فلكونه ابلغ واما الثاني فلوجهين احدهما ندرة مجيء الصفة
من ذلك الباب والثاني تكلف جعل المتعدي لازما ثم ان بعض الاجلة حقق (شيخ الاسلام)
كون المصدر ههنا بمعناه لا بمعنى الفاعل لئلا يفوت المبالغة وقال فلا يحسن
ما في تقرير المحقق الشريف من ان الرب بمعنى المالك اما على انه صفة مشبهة او على
انه وصف بالمصدر اقول ينادي قوله وصف بالمصدر على كون المصدر بمعناه
حالا وهو لا ينافي كونه بمعنى المالك مآلا قوله ثم سمي به يعني انه في اصل
اللغة بمعنى المربي ثم استعمل مجازا في عرفها بمعنى المالك فصار فيه حقيقة عرفية
كما يشهد به كتب اللغة والمراد مجرد البيان فلا وجه لما قيل فيه رد على الامام الرازي (ملا خسرو)
حيث قال الرب في اللغة له معنيان احدهما ان يكون بمعنى التربية والثاني
ان يكون بمعنى المالك لما ان مرام الامام هو انه يطلق في اللغة على معنيين

احدهما حقيقة اللغوية والاخر حقيقة العرفية اعني عرف اللغة فلا يرد عليه شئ
قوله ولا يطلق على غيره تعالى قال لو لم يسمع اطلاق المطلق على غيره تعالى في الا لو
وسمع في الجاهلية نادرا وفي الحواشي الشريفة واما لفظ الارباب فحيث لم يطلق
على الله تعالى وحده جاز تقييده بالاضافة واطلاقه عنها كما يقال رب الارباب وقال
ءارباب متفرقون خير اقول لا شك ان كلا المثالين لحال الاطلاق فان حال التقييد
لا يحتاج الى المثال لظهوره وشيوع امثلته كارباب العلم وارباب الدولة وغيرهما
وكم من يستخرج مرامه زعم ان كلامه على طريقة اللف والنشر المرتب بان يكون سي زدني
المثال الاول للتقييد والثاني للاطلاق فاعترض بان المقيد بالاضافة هو
الرب دون الارباب واجاب قائلا الا ان يراد من التقييد بالاضافة كونه
مضافا اليه ولما تحققت ما هو الصواب عرفت انه لخطاء في السؤال والجواب
قوله كقوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام والمراد من ربك ملك مصر
وانما ترك تمثيل العلامة بقوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام انه ربي احسن
مثواي لاحتمال ان يرجع الضمير الى الله تعالى كما ذكره المص وغيره هناك قيل انما الآخر
ثبت جواز اطلاقه على الغير مقيدا لما تقرر ان ما ثبت في الشرائع السابقة شريعة
لنا اذا قصه الله تعالى او رسوله بلا انكار واما ما رواه البخاري عن ابي هريرة عن
النبي عليه السلام انه قال لا يقل احدكم اطعم ربك وضئ ربك اسق ربك ولا يقل
احدكم ربي وليقل سيدي ومولاي فقيل ذلك النهي للتنزيه فلا يدل على عدم الجواز
ولو سلم فيدل على الوقوع قبل النهي والا لم يفد فائدة يعتد بها اقول جواب التسلي
غير مسلم فان كلام المصنف صريح في جواز ذلك الاطلاق على وجه الاستمرار التجدد
في جميع الازمنة وعلى هذا الجواب يكون مختصا بما قبل ورود النهي فقط فلا يكون
مصححا للمدعى والسر في اختصاص المطلق به تعالى انه لما تقيد بصيغته المبالغة واشتمل
على الاطلاق الذي من شانه الانصراف الى الكامل تعين ان يراد به الله تعالى اذ حقيقة
التربية التي هي التبليغ الى الكمال شيئا فشيئا انما يكون بالايجاد ثم افاضة النعم وهو
مختص به تعالى هذا اذا كان الرب على حقيقة الاصلية واما اذا كان على حقيقة كما ايضا
العرفية فكذلك ايضا اذ كمال المالكية مختص به تعالى لا يوجد في غيره قال بعض المتاخرين
لا يجوز اطلاق الرب على غيره تعالى شرعا لا مطلقا ولا مقيدا استدلالا بالحديث
المذكور واما قول يوسف عليه السلام فمحمول على الحكاية من الله تعالى انه عليه

على السلام كان يتكلم بالعبرية فلا حاجة الى ما قيل انه ملحق بقوله وخروا له سجدا طبع
في الاختصاص بزمانه بل الاوجه لذلك لا يخفى يجوز لغة ولو مطلقا كما في قول الشاعر
وهو الرب والشهيد على يوم الحيارين والبلاء بلاء اقول سلمنا حمل قول يوسف عليه
السلام على الحكاية من الله تعالى لكن لا يجديه نفعا فان ورود الحكاية على هذا حجة
لنا في جوازه اللهم الا ان يثبت كونه من خصائصه تعالى ودونه خرط القتاد واما جواز
الاطلاق في اللغة مطلقا فغير مسلم ولا يثبت بوقوعه في البيت لكونه من النوادر كالاخرى
ولك ان تقول اما ان يترك الاية على ظاهرها الذي هو جواز الاطلاق مقيدا
ويصرف الحديث عن ظاهره الذي هو التحريم بحمله على التنزيه واما ان يترك الحديث
على ظاهره ويصرف الاية عن ظاهرها بحملها على الحكاية المذكورة وليس احدهما
اولى من الاخر حتى يختار احدهما ويرد الاخر بل الحق ان يختار الاول لانه وقع
في الاستعمال رب البيت ورب الناقة وغير ذلك ولم ينكر احد من ائمتنا بل شاع ملكوا
ربما الاستعمال واسعا فظهر ان الحديث محمول عندهم على التنزيه قطعا فلا يسوغ
لنا حمله على التحريم قوله والعالم اي مشتق من العلم لا العلامة كما ذهب اليه
البعض وليس بصفة بل اسم لكل ما يعلم به شئ من الاشياء لكنه اختص بطريق الغلبة
بما يعلم به الصانع وههنا مسئلة لا بد ذكرها وهي ان بعض العلماء انكروا اطلاق
الصانع على الله تعالى بناء على ان اسماءه تعالى توقيفية والصانع ليس منها واجيب بانه
يكفي في امر التوقيف ان يرد فعل ذلك الاسم او مصدره في كلام الشارع وقد ورد
مصدر هذا الاسم في قوله تعالى صنع الله الذي اتقن كل شئ اقول الكفاية ممنوعة
لما في شرح المقاصد من انا قد وجدنا من الاوصاف ما يمتنع اطلاقها مع ورود
الشرع بها كالماكر والمستهزئ يعني ما يمتنع اطلاق الفاعل منها مع ورود الشرع
باستعمال فعلها ومصدرها ثم ان السيوطي زعم ان الاوجه ان يستدل بورود
هذا الاسم بعينه في بعض الاحاديث الشريفة منها ما اخرجه الحاكم في المستدرك
وصححه والبيهقي في كتاب الاسماء والصفات من حديث حذيفة قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله صانع كل صانع لكن يرد عليه ايضا ان الشرط في صحة
التوقيف كون السنة متواترة وهذا الحديث خبر الواحد فان قلت ليس ذلك
الشرط متفقا عليه بل اجاز بعض الائمة ثبوته بخبر الواحد ايضا لانه من باب
العمل ونقل اللسان وذلك جائز بخبر الواحد قلت منعه المحققون بانه يرجع

الى اعتقاد ما يجوز ويستحيل على الله تعالى وطريق ذلك القطع نعم قال القاضي
عياض الصواب جوازه لاشتماله على العمل ذكره في شرح مسلم لكنه ليس بصحيح
لان اشتماله على العمل لا ينافي اشتماله على الاعتقاد ايضا فاذا لم يثبت الجواز
في الاعتقاد لم يثبت فيما تركب من العمل والاعتقاد ايضا لان فساد الجزء
يقتضي فساد الكل فالصواب في تحقيق المقام ان الاذن هنا حاصل
بالاجماع والحديث سنده فان من الشروط المتفق عليها وقوع الاجماع عليه
كما صرح به ولا شك انهم اجمعوا على اطلاق هذا اللفظ ولم يخالفهم احد
ممن يعتد به وسند اجماعهم الحديث ولك ان تقول ليس اطلاق هذا
اللفظ بطريق التسمية حتى يحتاج الى التكلف بل بطريق الوصفية فلا محذور
على ما اختاره الامام الغزالي من انه يجوز الاطلاق فيما علم اتصافه به تعالى
على طريق الوصفية دون التسمية لان اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها
فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى
ولا ولاية عليه الا للاب والمالك ومن يجري مجراهما وهو تعالى منزه عن ان يتصرف
فيه واما ما قاله المحقق الدواني في شرح العقائد من انه يشكل بلفظ خداى
وتنكرى وامثالهما في سائر اللغات مع شيوعهما من غير نكير فقد يقع لكن لا ان
لفظ خداى معناه خود آينده اى الموجود بذاته وحينئذ يكون مرادفا للواجب
لذاته كما ذكره الامام الرازي وقيل لعل مثل ذلك في اسمائه بحسب سائر اللغات ان
امكن كما ذكره ذلك المحقق لان الظاهر اطلاق هذه الالفاظ بطريق التسمية دون
الوصفية ولا يوجد معنى وصفي في اكثرها مثل تنكرى وايزد وامثالهما بل لان
واضع اللغات كلها هو الله تعالى على المذهب المنصور فيجوز ان يتصرف الله تعالى في ذاته
بوضع الاسم ولا يتوهم كون الاشكال من جهة ان تلك الاسماء لم تقع في كلام الشارع لما
نقله ذلك المحقق من شرح المواقف من ان التوقيف ليس في اسماء الاعلام الموضوعة
في اللغات انما النزاع في الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال قوله وهو
كل ما سواه قال بعض المحققين يعني يطلق على كل واحد من انواع الجواهر والاعراض لا افراد
على المجموع اذ لو كان اسما للمجموع لما صح استعمال جمعه وهو قول الحسن ومجاهد وقتادة
ولذا اختاره ثم انه قال في توجيه الجمعية فانه لو افرد منكرا لفهم واحد من تلك
الاجناس ومعرفا لفهم شمول افراد ذلك الواحد لانها تسمى العالم على ما سبق كما يسمى

الاجلال

الاخمرو

كما يسمى كل واحد من افراد الانسان به على ما سيأتي اقول لا نسلم صحة اطلاق العالم
على افراد الجواهر والاعراض بل الصحيح اطلاقه على انواعهما وعلى المجموع فقط بدليل انه
لم يسمع عالم زيد وامثاله كما صرح به اكثر المحققين ونسبة هذا القول الى الائمة المذكورين
غير مستقيمة فان المنقول عنهم محتمل لخلافه بل ظاهر فيه قال ابن عادل وقال قتادة
والحسن ومجاهد جميع المخلوقين قال الله تعالى قال فرعون وما رب العالمين قال
رب السموات والارض وما بينهما فنقول يحتمل ان يكون مرادهم بالجميع جميع اجناس
المخلوقين دون الافراد بل هو الظاهر بدليل انه لم يسمع عالم زيد كما عرفت وقد
نقل القرطبي عن قتادة انه قال هو كل موجود سوى الله ولا واحد له من لفظه مثل رهط
وقوم فتعين انه لا يطلق على الفرد عنده وقد صرحوا بموافقة الحسن ومجاهد لقتادة
فثبت انهم لم يقولوا باطلاقه على الافراد واما ما سيأتي من اطلاقه على افراد
الانسان فليس بطريق الغلبة كما هو المدعى بل بطريق الاستعارة تشبيها لتلك الافراد
بالمجموع بناء على اشتمالها على نظائر ما في المجموع كما يدل عليه عبارته ولما كان ذلك
الاطلاق مبنيا على المشابهة المذكورة كان مخصوصا بافراد نوع الانسان فقط
فظهر انه لا يطلق على افراد جميع الانواع من الجواهر والاعراض لانتفاء تلك المشابهة
فيما عدا الافراد الانسانية فذلك الاطلاق ليس حجة له بل عليه لا يقال يرد انه لما
كان العالم بمعنى ما يعلم به الصانع لزم اطلاقه على الافراد لان كل واحد منها
يعلم به الصانع لانا نقول لا يلزم من جواز اطلاقه بحسب المعنى وجوده في الاستعمال
والظاهر انه بصدد بيان الاستعمال بالغلبة لا مجرد الجواز بحسب المعنى هنا وقد سرى
هذا الوهم الى فهم بعض الناس فادعى ان عبارة الكشاف لا تمنع جواز الاطلاق
على الافراد بل تشعر بالجواز قائلا فان قوله العالم اسم لذوي العلم من الملائكة
والثقلين ليس المراد به انه موضوع لمجموعهما وهو ظاهر بل معناه انه موضوع لكل ذي علم
مما ذكر فصح اطلاقه على واحد وكذا قوله كل ما يعلم به الخالق اذ الظاهر ان المراد كل
فرد يعلم به الخالق ثم انه ايد ذلك بقول الجوهري العالم الخلق على انه يعني ان كل خلق
اي مخلوق عالم وايده ايضا بما سيجيء في الكتاب من اطلاقه على الافراد الانسانية
اقول نعم يمكن بحسب الظاهر حمل تينك العبارتين على الافراد لكن لما لم يرد في الاستعمال
عالم زيد وامثاله تعين حملهما على الاجناس كما عرفت واما قول الجوهري فالظاهر
منه مجموع الخلق لا كل فرد منه واما ما سيجيء في الكتاب فليس مؤيدا لما ادعاه بل مثبت

سكارزوني

لخلافه كما مر انفا والتحقيق ههنا ما ذكره صاحب الكشف حيث قال في شرح قول العلامة
كل ما علم به الخالق اراد انه يطلق على كل واحد واحد من انواع ما يعلم به الخالق وعلى مجموع
وكذلك في قوله اسم لذوي العلم اذ لو كان للمجموع فقط لاستحال جمعه واذا صح الاطلاق
على واحد واحد من الانواع فلو افرد لاوهم ان المراد استغراق افراد نوع مما يطلق عليه
لا الانواع كلها مع افرادها واما اذا جمع واستغرقت الانواع بالتعريف فقد اندفع
ذلك الوهم ومما اورده الاكمل حيث قال الكرماني شرحا لكلام العلامة اما اولا فلانه فسر الجنس اكمل
بالنوع ولا دلالة للاعم على الاخص واما ثانيا فلانه جعل اللام مفيدا لاستغراق الانواع
والجمع لاستغراق الافراد واللام لا يفيد الاستغراق عند العلامة والجمع لا يفيد استغراق
الافراد بالاتفاق فنافى من عدم الاستغراق اما الاول فلان مراد العلامة من الجنس
هو الحقيقة الكلية سواء عبر عنها بالجنس او النوع وليس الكلام على الاصطلاح المنطقي
حتى يرد المحذور وقد نبه صاحب الكشف بتبديل عبارة الاجناس الواقعة في الكشاف
بعبارة الانواع على عدم ارادة الجنس الاصطلاحي ولم يتنبه له المعترض واما الثاني
فلانه لم يجعل اللام لاستغراق الانواع والجمع لاستغراق الافراد كما زعمه بل اخذ الدلالة
على الانواع من الجمعية والدلالة على الاستغراق من لام التعريف بيان ذلك انه صرح
بانه لو افرد لم يفهم الانواع بل افراد نوع واحد فظهر ان الدلالة على الانواع ماخوذة
من الجمعية ثم انه صرح ايضا بحمل الاستغراق في صورتي الافراد والجمع لكن على الاول
بالاحاد والثاني بالانواع فظهر ان الاستغراق ماخوذ من اللام الثابتة في الصورتين
لكن لا بحسب الوضع حتى يلزم المخالفة للعلامة بل بمعونة المقام وهو مسلم عنده ايضا
قوله لامكانها وافتقارها الى آخره عطف الافتقار بيانا لكون الامكان دليلا
على الصانع عند المحققة من المتكلمين فان الامكان علة الاحتياج الى المؤثر
عندهم ابتداء وبقاء واما جعل الافتقار بمعنى الاحتياج الحدوثي ليكون الكلام
مشتملا على طريقين احدهما الاستدلال بالامكان والاخر الاستدلال بالحدوث فخلاف
الظاهر لان الافتقار موجود في كلتا الصورتين فلا يتجه تخصيصه باحدهما على
انه لا يلائم ما سياتي من قوله وقيل دليل على ان الممكنات الى آخره فانه ظاهر في
الاول حيث ذكرها بعنوان الامكان ولم يتعرض للحدوث **قوله** وانما جمعه
ليشمل قال النحرير التفتازاني لو افرد لتبادر الى الفهم انه اشار الى هذا العالم سعد الدين
المشاهد بشهادة العرف او الى الجنس والحقيقة كما هو الظاهر عند عدم العهد فجمع ليشمل

ليشمل كل جنس يسمى بالعالم لانه لا عهد وفي الجمع دلالة على ان القصد الى الافراد دون
نفس الحقيقة والجنس ثم قال وما يقال الخ انه لو افرد لما دل على ان ههنا اجناسا مختلفة
يشملها الربوبية فجمع ليدل على ذلك كما قيل كتاب الطهارات فمعناه انه لما كان موضوعا
بازاء الاجناس فلما جمع افاد الدلالة على عموم الاجناس بخلاف ما لو افرد فانه ربما
يكون لعموم افراد جنس واحد لكنه انما يستقيم اذا كان لفظ العالم يطلق على الواحد من الجنس
المسمى به كرجل مثلا وقال السيد السند لما كان العالم مطلقا على الجنس باسره تنزل منزلة
الجمع وغير محتمل قيل هو جمع لا واحد له من لفظه فكما ان الجمع اذا عرف استغرق احاد
مفرده وان لم يكن صادقا عليه كقوله تعالى والله يحب المحسنين اي كل محسن كذلك
العالم اذا عرف يشمل جميع افراد الجنس المسمى به وان لم يطلق عليها كانها احاد مفرده
المقدر وعلى هذا فالعالمون بمنزلة جمع الجمع فكما ان الاقاويل تتناول كل واحد
من احاد الاقوال كذلك العالمون تتناول كل واحد من احاد الاجناس فقوله
ليشمل كل جنس اي افراد كل جنس من الاجناس المسماة به ثم انه اعترض على ذلك النحرير
قائلا ومنهم من حمل كلامه على شمول الاجناس انفسها ميلا الى ظاهر عبارته ولم يرض
بارادته شمول افرادها بناء على ان العالم لا يطلق عليها فقرر الجواب بانه لو افرد
لتبادر منه هذا العالم المشاهد بشهادة العرف فجمع ليشمل كل جنس يسمى بالعالم وهو
مردود اما اولا فلان المقام يقتضي ملاحظة شمول احاد الاشياء المخلوقة كلها
كما يشهد به قوله ههنا مالكا للعالمين لا يخرج منهم شيء من ملكوته وقوله في تفسير وما
الله يريد ظلما للعالمين نكر ظلما وجمع العالمين على معنى ما يريد شيئا من الظلم لاحد
من خلقه وقد اتضح لك انتفاء وجه الشمول واما ثانيا فلان المقابل للعالم المشاهد
هو العالم الغائب فاذا كان الافراد يوهم القصد الى الاول فالمناسب ان يثنى ليتناولهما
معا فان الكل مندرج فيهما قطعا واجيب عن الاول بان اقتضاء المقام شمول الاحاد
لا يقتضي ان يستعمل اللفظ فيه على ذلك الوجه البعيد الذي لم ينقل عن الثقات
اذ يجوز ان يكون ذلك مرادا بمعونة المقام او بتقدير في الكلام وان كان لفظ
العالمين مستعملا في الاجناس ونظيره ما سبق من ان قرينة الاستغراق في مقام
اختصاص الحمد كما مر على علم مع ان اللفظ مستعمل في اختصاص الجنس اقول فيه موضع
المنع لان قياس ما نحن فيه على استغراق الحمد قياس مع الفارق لان لفظ الحمد
يدل على الافراد فيستغرقها بمعونة المقام واما لفظ العالمين فانما يدل على الاجناس

دون الافراد كما عرفت فكيف يستغرق اشياء لا يدل عليها ولو تحققت معونة المقام
وبالجملة فمعونة المقام في الاستغراق انما تعتبر اذا كان في اللفظ دلالة على الافراد ولا
فلا وأمّا كون ذلك مبنيا على تقدير المضاف اي رب افراد العالمين كما يشعر به قوله علي قوشجي
ويقدر في الكلام فمما لا يناسب البلاغة القرآنية كما لا يخفى هذا وقد يجاب عنه ايضا
بان عموم الاجناس يستلزم عموم الافراد لانه اذا خرج شيء من افرادها يتحقق
الجنس في ضمنه فحينئذ يكون الجنس خارجا نعم لا يجوز ان يكون عموم الافراد مفهوم
العالمين لكنه مردود ايضا بان دخول الجنس تحت الحكم الايجابي لا يستلزم دخول
جميع افراده فيه لجواز ان يكون هو في ضمن بعض افراده داخلا في هذا الحكم وفي
ضمن فرد آخر خارجا عنه كما ذكره ابو القاسم الليثي في حواشي المطول نعم هٰهنا كلام
على السيد وهو انه لا يجوز الاستشهاد هٰهنا بما ذكره العلامة في تفسير وما الله يريد ظلما
للعالمين من قوله لاحد من خلقه اذ يمكن ان يكون ذلك مبنيا على استلزام الحكم
في الجنس للحكم في الافراد كما ذكره المجيب فلا ينقض كلام المدقق الليثي دافعا له
لكونه صورة السلب كما لا يخفى لكن الحق انه لما قال العلامة فيما نحن فيه لم يخرج منهم
شيء من ملكوته وقال هناك لاحد من خلقه ظهر انه سوى بين صورتي الايجاب
والسلب في استغراق الافراد فلم يبن ما في صورة السلب على قضية الاستلزام وإلا
لم يجوزه في صورة الايجاب ايضا بل بناه في كلتا الصورتين على الدلالة اللفظية
الثابتة فيهما ووجهها ما ذكره السيد من كون العالم بمنزلة الجمع والعالمين بمنزلة
جمع الجمع فتحقيقه غاية ما في هذا الشان وليس فوقه وراء عبادان وأجيب عنه
ايضا بان كل واحد من المشاهد والغائب متعدد يقال عالم الافلاك وعالم العناصر علي قوشي
وعالم الحيوان وعالم الملائكة وعالم النفوس الى غير ذلك فالمناسب ان يجمع لكنه
مردود ايضا بان المراد هو ان توهم اختصاصه بالمشاهد يندفع بالتثنية ولا يحتاج
الى الجمع وأمّا الاشارة الى تعدد كل منهما فامر وراء دفع التوهم وبالجملة فدفع
التوهم لا يتسبب لاختيار الجمع لانه يحصل بالتثنية ايضا وأمّا تسببه مع ضميمة امر آخر
كالاشارة المذكورة فخارج عن البحث ولو قرر هذا الجواب بانه اذا ثني ربما
تبادر الذهن الى مجرد الجنسين وربوبيتهما لا يستلزم ربوبية ما تحتهما من الاجناس
او الى جنسين مما تحتهما كالانس والجن فلا يلزم شمول الربوبية لما تحتهما من الاجناس
والجمع في افادة الاستغراق اظهر من التثنية وان امكن حملها على الاستغراق

ميرصدر على الاستغراق لجميع ما تحتهما كما فعله بعض الحذاق لم يرد عليه شيء وقال بعض المتأخرين
الظاهر ان العالم في الاصل اسم لما يعلم به سواء كان شخصا او جنسا قياسا على الخاتم
والطابع فجمع على العالمين بهذا المعنى ثم غلب في الجنس الذي يعلم به الصانع فاعتبار
الجمعية مقدم على اعتبار التغليب كانه جمع قبل عروض التغليب له وحينئذ يكون كل
واحد ما يعلم به من احاد مفرده واذا عرف باللام استغرقها كما ان المحسنين استغرق
كل محسن ولا يحتاج الى ان يتكلف ويجعل العالم مع انه اسم للقدر المشترك بين الاجناس
على ما ذكر بمنزلة الجمع والعالمون بمنزلة جمع الجمع على انه لو كان الدال على الجنس باسره
بمنزلة الجمع في ذلك لكان لفظ الاجناس شاملا تثنية ولا اشخاصا كما ان العالمين متناول لها
فاذا قلت الاجناس كذا لكان الحكم متناولا للاشخاص ولا يخفى بعده آقول لما لم يسمع
استعمال العالم في شيء غير ما يعلم به الصانع كما يشهد به كتب اللغة ظهر ان غلبته فيما يعلم به
الصانع تقديرية بل هو غالب تلك الغلبة في بعض ما يعلم به الصانع وهو ما عدا الاعراض
والالم يحتج الى اختيار التجوز في اطلاقه على الافراد الانسانية كما صرح به المصنف
وغيره بل صح اطلاقه عليها بحسب اصل الوضع واذا تمهد هذا ظهر انه لا يمكن اعتبار
تقدم الجمعية على الغلبة المذكورة فان شان تلك الغلبة ان تكون مع ابتداء الوضع
كما مرسابقا وأمّا ما ذكره بطريق العلاوة فمدفوع ايضا بان بين العالم والجنس فرقا
فاحشا فان العالم يدل بحسب وضعه على اشياء متعددة كصيغ الجموع وأمّا دلالة
لفظ الجنس على مثلها فممنوع بل هو انما يدل على شيء واحد هو المهية الكلية دون
ذوات الافراد نعم يصدق على الافراد ايضا لوجود المهية في ضمنها لكن الكلام
في الدلالة الوضعية دون مجرد الصدق كما لا يخفى قال قطب الدين شارحا لقول العلامة
لم جمع لما فسر العالم بمجموع الموجودات العالمة او بمجموع الموجودات المعلومة ولا شك
ان مجموع الموجودات لا يتعدد فلم جمع العالم وتقرير الجواب ان كل جنس من اجناس
الموجودات يسمى بالعالم فيقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم الحيوان الى غير
ذلك سواء كان القول بالحقيقة او بالمجاز فجمع ليشمل الكل وفي الحواشي الاكملية اكمل
هذا غير مفيد لجهالة ما هو المراد من الجنس على ما ذكرنا على ان العالم ان كان لاحد
المجموعين لم يحتمل الجمعية اذ ليس ما وراء المجموع شيئا آقول اما عدم الافادة فغير مسلم
لمعلومية ما هو المراد من الجنس على ما ذكرنا ايضا واما صحة الجمعية فمبنية على دعوى
ان العالم يطلق على كل جنس فانه وان صرح في تقرير السؤال بكونه عبارة عن احد

المجموعين لكنه صرح في الجواب ايضا بانه يطلق على كل جنس ومدار الجمعية على هذا
الاطلاق قوله وغلب العقلاء لما ورد ان العالم اسم غير صفة وان اسميته غير
مختصة بالعقلاء فينبغي ان لا يجمع بالواو والنون لانه لصفات العقلاء او لما في حكمها
من الاعلام دفعه بانه غلب العقلاء على غيرهم مما يعلم به الصانع فجمع بالواو والنون لكونه
صفة حكمية للعقلاء كسائر اوصافهم لانه لما دل على معنى زائد على الذات كالصفة
اعطى له حكمها وبهذا ظهر انه لم يصب من قال ههنا ذكر نكتة جمعه ولم يلتفت الى تصحيح جمعه عصام
بالواو والنون مع انه اسم غير علم لان القران يكفي في صحته فهو عظم من الشذوذ
كسنين وارضين قوله وقيل اسم لذوي العلم فيكون اللفظ مستعملا في
الملئكة والانس والجن ويفيد ما عداهم بطريق الاستتباع من قبيل انهزام الجند
في قولهم نزل الامير موضع كذا فلا يتصف اللفظ بكونه حقيقة او مجازا بالنظر اليه
وانما اخر هذا الوجه عن الاول لان هذه الصيغة لم توجد في الاستعمال الا في الالة
بين الفاعل والفعل كالخاتم والقالب دون الفاعل نفسه ولان التناول بالاستتباع
خلاف الظاهر وانما اخر الوجه الثالث عنهما لكونه مخالفا للظاهر لوجهين لاحدهما
التجوز والثاني فوات الاحاطة التي يقتضيها المقام اللهم الا ان يتدارك الاحاطة
بطريق الاستتباع ايضا قوله وقيل عنى به الناس ههنا ان العالمين مستعار
للناس بناء على تشبيه كل واحد منهم بالعالم الكبير لاشتماله على نظائر ما في العالم
الكبير وذكروا في تحقيق ذلك وجوها والاوجه ما قيل يشبه ما في راسه من طبقات
الدماغ بطبقات السموات وما فيها من الادراكات بالكواكب النورانية وروحه
بالشمس اذ هو المربي لاجزاء بدنه وعقله بالقمر لان نورانيته بالاستمداد من الروح
والاخلاط الاربعة بالعناصر فالصفراء حار يابس كالنار والدم حار رطب كالهواء
والبلغم بارد رطب كالماء والسوداء بارد يابس كالتراب والعظم والعصب واللحم المتولدة
من هذه الاخلاط بالمواليد الثلثة فالعظم بالمعدنيات والعصب بالنباتات واللحم
بالحيوان وهذا كلام ظاهري واما اهل التحقيق من الصوفية فيقسمون الموجودات
الى الحضرات الخمس اولها حضرة الاعيان الثابتة وهي مرتبة تجلى فيها الذات تجليا
علميا فتحقق شئونها في علمه وهي الاعيان الثابتة التي هي ماهيات الاشياء
الموجودة ويقال لها صور الاسماء الالهية وثانيتها حضرة الملكوت وهي مرتبة
تنزل فيها تلك الاعيان من مرتبة الوجود العلمي الى مرتبة الوجود العيني باقتضاء

بانقضاء الارادة والقدرة فهي قبل هذه المرتبة غير مجعولة اذ لم يتعلق به الارادة
والقدرة الا في هذه المرتبة وهذا معنى كون الماهيات غير مجعولة وهي عالم الملكوت
والارواح وسائر النورانيين وثالثتها حضرة الشهادة المضافة وتسمى عالم المثال
المطلق وهي مرتبة يتجسم فيها كل شئ ببدن مثالي مخصوص وهو عالم البرزخ ومنزل الروح
بعد خراب البدن الى يوم البعث ورابعتها حضرة الشهادة المطلقة وهي هذا العالم
الجسماني من الافلاك والارضين وما فيها وخامستها حضرة النشأة الانسانية
وهي جامعة للحضرات السابقة فان لها اعيانا ثابتة في العلم الالهي وارواحا وقوى
روحانية من عالم الملكوت ولها اجسام مثالية من عالم المثال ولها اجسام ظاهرة
من هذا العالم فهي بالنسبة الى الحضرات السابقة كخاتمة كتاب لخصت فيها ما قبلها من
المسائل المفصلة فالفرد الانساني يشبه العالم الكبير الذي هو عبارة عن مجموع الحضرات
الاربعة وان شئت تفصيل ذلك فعليك بكتب الصوفية قدس الله تعالى اسرارهم
قوله او بالفعل الذي قال السيد السند لم يحمل المصدر على المدح لقلة اعماله محلى باللام ابن الناظم
ولانه يلزم الفصل بين العامل ومعموله بالخبر وقيل ههنا بحث وهو انه ذكر صاحب الكشاف
في قوله تعالى متاع الى ذواجهم الى الحول في قراءة ابي ان متاعا نصب بمتاع لانه في معنى
التمتيع كقولك الحمد لله حمد الشاكرين واعجبني ضرب زيد عمرا ضربا شديدا قال العلامة
التفتازاني فان قيل كيف جاز نصب حمد الشاكرين مع الفصل بالخبر قلنا الخبر كان
في الاصل معمولا للحمد في موقع المفعول كما تقول احمد الله فجاز ذلك وكذا كل مصدر
جعل متعلقه خبرا عنه ويؤيد الجواز انه ذكر صاحب الكشاف والمصنف في قوله تعالى
اراغب انت عن الهتي ان راغب خبر مقدم مع تعلق عن الهتي به وصرح صاحب الكشاف
بان ذلك بناء على ان المبتدأ ليس اجنبيا من كل وجه اقول ما ذكره من الجواز مسلم
لكن مدار الكلام الشريف ليس على المعفو عنه بل على انه وجه يحتاج الى المعذرة
توضيحه ان الاصل ان لا يفصل بين العامل ومعموله بالخبر لكن اغتفر مخالفة هذا
الاصل بعدم كون الخبر اجنبيا واذا جاز حمل العبارة القرانية على وجه سالم عن مخالفة شيخ الرضي
الاصل لا ينبغي حملها على وجه غير سالم عنها وان اغتفرت هي بعذر ثم ان بعض الاجلة
ابدى جواز الفصل بان المذهب القوي عند الرضي ان كلا من المبتدأ والخبر معمول للاخر
ثم قال والعجب ان المحقق الشريف قال في بحث الفصاحة من شرح المفتاح ان الفصل
بين المبتدأ والخبر الاجنبي جائز اتفاقا اقول هذا المذهب مختار الكسائي

والقراء وذيعوم بانه اذا كان كل منهما عاملا فى الاخر يجب تقدم كل منهما على الاخر فيلزم
تقدم الشئ على نفسه لان المتقدم على المتقدم على الشئ متقدم على ذلك الشئ واجاب
عنه الرضى تارة بان العامل النحوى ليس مؤثرا فى الحقيقة حتى يلزم تقدمه على اثره بل
هو علامة ورده السيد فى حواشى شرح الرضى بان حق العلامة من حيث هى علامة ان
يكون متقدمة على ما هى علامة له لتعرفه هى اولا ثم يعرف ما هى علامة له فلو كان كل منهما
علامة لوضع الاخر كان حقه ان يتقدم على الاخر ومن ثم اطلق النحويون الحكم بان
مرتبة العامل التقدم على معموله واجاب اخرى بعد تسليم وجوب التقدم بان كل
واحد منهما متقدم على صاحبه من وجه متأخر عنه من وجه فاذا اختلف الجهتان
فلا دور واما تقدم المبتداء فلان حق المنسوب ان يكون تابعا للمنسوب اليه واما تقدم
الخبر فلانه محط الفائدة فى انفع المبتداء والخبر اذن كعمل كلمة الشرط والشرط كل منهما
فى الاخر نحو قوله تعالى اياما تدعوا ورده السيد ايضا قائلا تحقق فيما سبق ان عمل
كل كلمة فى اخرى انما هو بحسب ارتباط بينهما فى المعنى اذ بذلك يحدث فى الاخرى معنى
يحتاج الى وضع علامة له وليس بين المبتداء والخبر ارتباط الا باعتبار كون الخبر
مسندا الى المبتداء فلو جعل الخبر عاملا ومعمولا بالقياس اليه لم يكن ذلك الا بحسب هذا
الارتباط فيلزم تقدمه عليه وتأخره عنه من هذه الجهة لانها جهة كونه عاملا
وجهة كونه معمولا والعامل من حيث هو عامل متقدم رتبة والمعمول من حيث هو معمول
مؤخر رتبة والاختلاف فى الذى ذكره لا يجديه نفعا بل الواجب ان يتبين اختلاف
جهتى العاملية والمعمولية كما فى كلمة الشرط مع الفعل فان اياما من حيث تضمنت معنى
ان وافادته معنى التعليق فى الفعل صار عاملا فيه ومن حيث وقوع الفعل عليه
صار معمولا له فله تقدم وتأخر رتبة من جهتين ولا استحالة فيه والمبتداء والخبر لا يتحاد
جهتى العاملية والمعمولية فيهما كما بيناه انتهى واذا تمهد هذا ظهر ان هذا المذهب
غير صحيح فى نفسه وتقوية الرضى اياه مما لا يجدى نفعا وظهر من ذلك ايضا انه لا وجه
لتعجب المعترض ههنا فان السيد انما ادعى الاتفاق لعدم اعتداده بذلك المذهب بناء
على انه مزيف عند المحققين وتقوية الرضى ساقطة على ما حققه قوله كرره افراد
الضمير مع رجوعه الى شيئين باعتبار ان هذا اللفظ اشارة الى انه لما كان الثانى تتمة الاول
كان كلاهما فى حكم لفظ واحد وسماه تكريرا نباء على ما ذهب اليه من كون التسمية جزءا
من الفاتحة والمراد من قوله على ما سنذكره هو قوله الاتى واجراء هذه الاوصاف

هذه الاوصاف على الله تعالى قوله ويعضده قوله تعالى يوم لا تملك فانه لما نفى ما لكية نفس
لنفس شيئا على سبيل العموم واثبت كون الامر لله تعالى على العموم ظهر بقرينة التقابل
ان المراد بالامر المالكية فهو المالك لكل شئ وبهذا ظهر انه لا وجه لما قيل ان قوله والامر عصام
يومئذ لله يعضد قراءة ملك يوم الدين قوله وهو المختار وقيل لا مدخل لاختيار رأينا
فيما هو منزل من الله تعالى وانما قال العلامة ذلك بناء على اعتقاده الفاسد من انهم
اخذوا ذلك بحسب ارائهم وطبايعهم فى العربية وتبعه غيره واجيب بان غرض العلامة كاذروني
ومن تبعه من كون الملك مختارا ان قراءة ملك راجحة للدلائل التى ذكروها وان
كان كل من القرائتين منقولة عن النبى عليه السلام بطريق التواتر فليس بناؤه على اعتقاد
فاسد وهو كون القراءة مبنية على الدراية دون الرواية اقول هذا الجواب ينطوى
على خطاء وصواب اما الاول ففى موقعه من جانب العلامة لانه منكر للتواتر فكلامه
مبنى على ذلك الاعتقاد واما الثانى ففى موقعه من جانب غير العلامة ممن سلم اعتقاد
فى هذا الباب من الفساد قوله ولقوله لمن الملك اليوم لا يقال ذكر فى القاموس عصام
ان الملك بالضم معلوم ويؤنث وبالفتح وككتف وامير وصاحبه ذو الملك فالمالك جاء
بمعنى الملك فلا تأييد لانا نقول لو سلم مجيئه فهو نادر ويكفى فى التأييد الجريان على
الاستعمال المشهور قوله ولما فيه من التعظيم لان ما تحت حياطة الملك من حيث انه
ملك اكثر مما تحت حياطة المالك من حيث انه مالك فان الشخص يوصف بالمالكية نظرا الى
اقل قليل ولا يوصف بالملكية الا نظرا الى اكثر كثير وايضا الملك اقدر على ما تحت تصرفاته
واكثر تصرفا فيها وسياسة لها واقوى استيلاء عليها من المالك فى مملوكاته ولا يقدح
فى الاول ان يقال ما لك الدواب والانعام ولا يقال ملكها اذ ليس ذلك من حيث ان
حياطته قاصرة عنها بل من حيث ان الملك يضاف عرفا الى ما ينفذ فيه التصرف بالامر
والنهى ولا فى الثانى ان المالك له التصرف فى مملوكه بالبيع وامثاله وليس ذلك للملك
فى رعاياه لان الكلام فى الموضوع اللغوى دون العرفى الفقهى فللملك ان يتصرف
فيهم بما شاء واما كون التصرف حقا او غير حق فلا يعتبر فى الملك ولا فى المالك لغة بل شرعا
كذا فى الحواشى الشريفية واعترض عليه بانه ان اراد بقوله الملك يضاف عرفا الى ما ينفذ مرحوم
فيه التصرف بالامر والنهى حصر اضافته الى القابل للامر والنهى فهو غير مسلم اذ كثيرا ما يضاف
الى المدينة وهى غير قابلة لهما وان لم يرد الحصر لا يكون ذلك مانعا عن صحة اضافته
الى الدواب والانعام وقد جعله مانعا عنها فان قلت اضافة الملك الى المدينة

بتقدير مضاف اى ملك سكان المدينة قلت فليجز اضافته الى الدواب والانعام
ايضا بتقدير مضاف اى ملك ملاك الدواب والانعام وليس كذلك اقول لا نسلم
التقدير فى ملك المدينة بل المدينة مجاز عن اهلها كما فى اسئل القرية وهذا المجاز
فى المدينة والقرية شايع بحيث صار بمنزلة الحقيقة عرفا فلا يعارض بجواز ان
يكون الدواب والانعام ايضا مجازين عن ملاكها قوله والملك هو المتصرف
بالامر لا يخفى ان المراد من الامر والنهى كاملهما لانهما مطلقان فينصرفان الى الكامل
ولا يوجد كاملهما الا فى السلطان فلا يرد انه يصدق على كل رئيس بالنسبة الى
جماعته مع انه لا يسمى ملكا قوله كما تدين تدان قيل هو مثل وقال الزيلعى بعض
حديث مرفوع وصحح اسناده ولا يبعد ان يجعل المثل بعض الحديث او بعض الحديث
مثلا فيتوافق القولان ومعناه كما تجزى تجزى وقيل كما تفعل تجزى فتدين
مجاز عن تفعل للمشاكلة لما بعده قوله على الاتساع بان لا يقدر معه فى توسعا ملا خسرو
فينصب نصب المفعول به كما فى قول الشاعر ويوم شهدناه سليما وعامرا او يضاف
على وتيرته كما فى الشعر المذكور فى الكتاب واعلم ان المصنف لم يعتد بالاضافة
بمعنى فى وان كانت رافعة لمؤنة الاتساع وما يتبعه من الاشكال الا ان
اجراء الظرف مجرى المفعول به قد تحقق فى الضمائر بلا خلاف فصور الاضافة لما احتملت
وجهين كانت محمولة على ما تحقق فلا اضافة فتعين بمعنى فى واما ان الاتساع
يستلزم مخالفة فى المعنى فكان عند ارباب البيان بالاعتبار اولى ومن انتهى
من النحاة فلقصر نظرهم فى تصحيح العبارة على ظاهرها وفى بعض الحواشى انما جعله عصام
مضافا اليه بجعله منزلة المفعول به ولم يجعله اضافة الى الظرف بمعنى فى لتكون
معنوية بلا تكلف واتساع لان الاضافة بمعنى فى لم تثبت عند جمهور النحاة كذا
ذكره العلامة التفتازانى وفيه انه فلتكن بمعنى اللام كما عليه الجمهور فى كل ما
جعله غيرهم بمعنى فى فتكون حقيقية فالوجه ان يقال انه قال به لا ينبغى ان
يقول به فى مالك يوم الدين لان الاضافة المعنوية عند التحليل تعود الى تركيب
معنوى وصفى الا يرى ان غلام زيد عند التحليل غلام لزيد بمعنى كائن لزيد
وضرب اليوم ضرب فى اليوم اى كائن فيه ولا مالك كائن فى يوم الدين لان
الزمان لا يخبر به عن الجثث والاعيان ولا يوصف به اقول انما اورده
على ذلك العلامة فبنى على التدليس لانه لم يقل كذلك بل قال والقول

والقول بان الاضافة قد تكون بمعنى فى اخذ بالظاهر الذى عليه النحاة
دون التحقيق الذى عليه علماء البيان فانت خبير بان تنبيه الاضافة بمعنى فى
مبنى على الاتباع لعلماء البيان فى النظر الى الفخامة التى يقتضيها البلاغة دون
الاتباع لجمهور النحاة فى النظر الى تصحيح اللفظ كما زعم حتى يرد لزوم جعلها بمعنى
اللام على رايهم كما لا يخفى واما ما اختاره فغير مسلم لان ما نحن فيه لا يقاس على
غلام زيد فانه انما يصير عند التحليل غلام كائن لزيد لان الغلام لا يكون متعلقا
للظرف فيحتاج الى تقدير كائن ليكون متعلقا له واما فيما نحن فيه فالمالك يكون
متعلق الظرف ولا يحتاج الى تقدير كائن حتى يكون صفة او خبرا فيرد المحذور وانما
قولهم ضرب اليوم فمن قبيل ما نحن فيه دون غلام زيد كما زعم ولئن سلمنا الاحتياج
ههنا ايضا الى تقدير كائن فلا نسلم المحذور لصحة مالك كائن فى يوم الدين باعتبار
مضاف اى تصرف مالك فى يوم الدين كما ذكروا فى قول الشاعر اليوم خمر وغدا امر
بان المراد اليوم شرب خمر نعم لا يمكن تقدير المضاف فى العبارة القرآنية فانه يجعل
يكون مالك صفة لله لكن اعتبار التقدير فى التركيب الحاصل بعد التحليل ولا مست
الحاجة اليه الا فيه وكم من شئ يعتبر فى المرتبة الاولى من التركيب ولا يمكن اعتباره
فى المرتبة الثانية منه وبالعكس كما هو الشايع وههنا بحث ذكره بعض الحذاق حيث
قال الذى يلوح من كلام كثير من المحققين ان المراد بالهيئة التركيبية فى باب الاتساع ابو القاسم الليثي
هو تعلق الفعل بالمفعول به بلا واسطة حتى قال صاحب اللباب هذا الباب وقوله
نهاره صائم من واد واحد وصرح العلامة التفتازانى بانه مجاز حكمى وبه يشعر
كلام السيد المحقق لكن ذكر الشيخ الرضى انهم اتفقوا على ان معناه متوسعا فيه وغير
متوسع فيه سواء ثم قال والذى ارى ان جميع الظروف متوسع فيها فقولك خرجت
يوم الجمعة كان فى الاصل خرجت فى يوم الجمعة كان يوم الجمعة مع الجار مفعولا به بسبب
حرف جر ثم صار مفعولا به بلا واسطة حرف فى اللفظ والمعنى على ما كان فعلى
ما ذكره لا مجاز فى النسبة لكن اذا كانت الهيئة التركيبية موضوعة للنسبة الايقاعية
فاذا استعملت فى النسبة الظرفية كانت مجازا لغويا اقول يمكن ان يقال السبب فى كلام
الشيخ ما يمنع كون ذلك مجازا حكميا اما قوله اتفقوا على ان معناه متوسعا فيه
وغير متوسع فيه سواء فيحمل على انهما سواء بحسب المال دون القصد الاولى فان فى المجاز
الحكمى ايضا يفهم معنى الظرفية مآلا لان الليلة فى سارق الليلة وان جعلت

مسروقة لكن يلزم منه كون السرقة واقعة في الليلة كما لا يخفى وأما قوله وذلك
اي لان جميع الظروف يتوسع فيها فمعناه ان في جميع الظروف توسعا لفظيا هو تعلق
الفعل بالظرف بلا واسطة حرف في لا يلزم منه ان لا يكون في بعضها تصرف معنوي
بطريق التجوز في الحكم مثل ما نحن بصدده وبالجملة فكلام الشيخ اولا واخرا في مرتبة
التحقيق النحوي بحيث لا يبلغ الدقيق البياني ثم ان بعض الاجلة نقل ما ذكره في الفرق بين — نسخ الاد
المعنوية واللفظية ثم قال هذا كلام القوم جميعا وذكر الشيخ الرضي في توجيهه ان ملابسة
المضاف للمضاف اليه قد حصلت في الماضي واشتهرت في نحو ضاربه زيد امس فيصح ان يتخصص
المضاف به كتخصص الغلام بزيد في غلام زيد حين اشتهر بمملوكيته واما الحال فلا يتم بعد حصوله
والمستقبل مترقب فلم يشتهر فيهما ملابسة المضاف للمضاف اليه بحيث يتعين المضاف بها او يتخصص وفي
صورة الاستمرار يصح ان يكون الاضافة محضة كما يصح ان لا يكون كذلك لان المضاف وان كان
بمعنى المضارع الا ان استمرار الملابسة يصحح تعينه او تخصصه تم كلامه وليت شعري كيف
صار على هذا التقدير الموصول معرفة بالصلة الحالية والاستقبالية وكذا الحال
في تعريف اللام للصفة التي بمعنى الحال او الاستقبال ولا انصاف ان الاضافة اللفظية
ان كانت اشارة الى مفرد معهود مخصوص للمضاف الملابس للمضاف اليه فالتعريف
شخصي وان كانت اشارة الى تعين المضاف بمجرد ملابسته للمضاف اليه فالتعريف
جنسي كما في غلام زيد وان لم يكن تلك الاضافة موضوعة لاشارة وتعيين فلا تعريف
لكن الفرق بين صورتي اللفظية والمعنوية بالعمل وعدمه في باب التعريف واللاتعريف
غير ظاهر وكذا لا تأثير لعدم حصول الحال والاستقبال في ان لا يتعرف ولا يعرف
المضاف بملابسته للمضاف اليه في احدهما والا فلا يصح ان يصدق اخبار المتكلم
فيهما اقول اما اعتراضه بالموصول واللام فليس بشيء لان مدار حصول التعريف في
الاضافة على اعتبار شهرة الملابسة ولا تحقق للشهرة الكائنة في الحال والاستقبال
فان تحققها فرع لتحققهما واما مدار حصوله في الموصول واللام فعلى معلومية
الصلة ومدخول اللام فقط لا على معلوميتها على وجه الشهرة ويمكن تعلق العلم بها
في الحال والاستقبال بوجه ما بخلاف تعلق الشهرة فان الشهرة فرع لتحققها البتة
وليس العلم بوجه كذلك واما مختاره فليس شيئا وراء ما ذكره الشيخ لانا لا نسلم
امكان الاشارة الى الفرد المعين والجنس المعين في الحال والاستقبال الا بناء
صحة الاشارة على شهرة الملابسة فلا يتسنى هذه الاشارة الا في الماضي فما ذكره

فما ذكره راجع الى ما ذكره الشيخ غايته تغير عبارته فالاضافة التي جعلها الشيخ معنوية
ادرجها القائل في اللفظية واما الفرق بين الاضافتين بالعمل وعدمه اظهر من ان يخفى
لانه لما كان الفرق بكون الاسم بمعنى الماضي او الحال او الاستقبال وجعل عدم
العمل علامة للاول ووجوده علامة للثاني استغنوا بالفرق الى تلك العلامة لظهوره وان
الفارق ما يعلم به حقيقة واما كون عدم حصول الحال والاستقبال لغير مؤثر في ان لا
يتعرف ولا يعرف المضاف بملابسته للمضاف اليه بناء على انه يستلزم عدم صحة الاخبار
بهما فمما لا دلالة فيه لبنائه اذ لا يتوقف صحة الاخبار بهما على حصول التعريف بطريق الملابسة
لجواز ان يحصل بطريق اخر وليس المدعى ان لا يتعرف الحال والاستقبال بوجه من
الوجوه بل ان لا يتعرف بطريق شهرة الملابسة الموقوفة على تحققهما **قوله** كقولهم
يا سارق الليلة قالوا جعل الليلة مسروقة والمسروق متاع اهل الدار في الليلة
واهل الدار منصوب بسارق لاعتماده على حرف النداء كقولك يا طالعا جبلا وشرع
ان النداء يناسب الذات فاقتضى تقدير موصوف اي شخصا طالعا قال النحرير التفتازاني في
هو مجاز حكمي حيث جعل الليلة مسروقة ويوم الدين مملوكا ثم قال في شرح قول العلامة
ومعناه مالك الامر كله يعني ان الظرف وان جرى مجرى المفعول به فهو ظرف في
المعنى والمفعول به محذوف يشهد بعمومه بحذفه بلا قرينة خصوص ثم رده السيد السند
بان هذا المحذوف مقدر في حكم الملفوظ فلا مجاز حكميا حينئذ كما في واسال القرية
اذا كان الاهل مقدرا لكن يمكن ان يجاب بانه اراد بحذف المفعول به عدم ذكر ما
هو مفعول به من حيث المعنى لا عدم ذكر ما هو المفعول به من حيث الاعراب وظاهر
ان الحذف بهذا المعنى لا يقتضي كون المحذوف مقدرا فلا يلزم ان يكون في حكم
الملفوظ وقوله بلا قرينة خصوص لا يدل على ان المراد بالمحذوف ما هو مقدر لان
القرينة كما تعتبر بالنسبة الى الخصوصية المقدرة كذلك تعتبر بالنسبة الى الخصوصية المتروكة
والمراد بقرينة الخصوص التي نفيت هنا هي الثانية فانتفاؤها دليل لعموم المتروك
هنا وفي بعض الحواشي لا حاجة دعتهم الى اعتبار هذا المجاز الحكمي اذ لا حاجة لصحة — على قرينة
الاضافة بمعنى اللام الى جعل الليل مسروقة بل يقول كما بين اسم الفاعل ومفعوله
ملابسة تصحح دخول اللام الاختصاصية كذلك بينه وبين ظرفه ملابسة تصحح
ذلك والاول يمنع بقولهم وحيد الدهر وفريد العصر وكريم الزمان مما اضيف فيه
الصفة الى الظرف بمعنى اللام مع انه لا مساغ لجعل المضاف اليه في تلك الصور

منعولا ولا فاعلا اقول الحاجة الداعية اليه هو ان الرقة فعل متعد تقتضي مفعولا
البتة فاذا لم يوجد تقتضي ما يسد مسده وليس كذلك قولهم وحيد الدهر وامثاله
فان افعالها لازمة ليس فيها ذلك الاقتضاء فكانت الاضافة لادنى الملابسة
وهذا الفرق اظهر من ان يخفى فلا وجه للمناسبة المذكورة واما الجواب بان المنقوض
شيخ الاسلام
من الاضافة ليس لابسة الظرفية بل الملابسة التي بين اسم الفاعل ومفعوله على
التجوز المفيد لمجازية المعنى والعموم فلا ليس المقصود ملابسة المالكية باليوم بل ملابستها
بما فيه من الامر والنهي والثواب والعقاب الى غير ذلك فليس بسديد لان هذا
القصد مسلم فيما نحن فيه لكن اطراده في جميع المواد بعيد جدا مثلا الظاهر ان في
سارق الليلة فيما تعلقت الرقة فيه ببعض الامتعة دون جميعها فلا يصح القصد
شيخ زاده
الى العموم والتزام اختصاصه بما تعلقت الرقة بجميعها دونه خرط القتاد وكذا الجواب
بان اللام موضوعة للاختصاص المقابل للظرفية المستفاد من كلمة في ولذا لا
يدخل اللام لفظا على الظرف كما لا يدخل في على مدخول اللام كما قيل فان المحققين لم
يثبتوا الاضافة بمعنى في وجعلوا الاضافة الى الظروف لامية فلا يقاس هذا على
دخول الحرفين لفظا يشهد به ما نقلناه عن التحرير سابقا من ان القول بكون الاضافة
شيخ الاسلام
فيها بمعنى في اخذ بالظاهر نعم اورد عليه انه ان كانت حقيقة الاضافة اللامية
الاختصاص الكامل المصحح لان يقال المضاف للمضاف اليه كما ذكر في شرح المفتاح
فلا وجه لتثليث القسمة لان الكلام على تقدير الحقيقة دون التجوز مع انه لا يحسن
ان يقال الاضافة في ضرب اليوم وقتيل كربلاء مجازية لكنه مدفوع بانه لم لا يجوز ان
يكون الكلام على تقدير الحقيقة والتجوز معا بل ذلك متعين قطعا لان اضافة كوكب
الخرقاء لامية مع انها مجازية اتفاقا كما صرح به ولم لا يحسن ان يكون الاضافة في
المثالين مجازية لا بد له من الدليل مع ان اولوية ضم النظم لا نزاع فيه قوله
ومعناه ملك الامور لما وجب ان يكون الاضافة حقيقية مفيدة للتعريف ليصح كونه المضاف
صفة للمعرفة وجه ذلك بوجهين احدهما ان يكون اسم الفاعل هاهنا بمعنى الماضي فلا يعمل
النصب فتكون اضافته حقيقية ولما ورد انه كيف يكون مالكا للامور لم يوجد بعد دفعه
بانه على طريقة ونادى اصحاب الجنة اي من باب تنزيل المستقبل المحقق الوقوع منزلة
الماضي فيصح كونه بمعنى الماضي ولا حكما واعترض بان لفظ الماضي مذكور في المثال
صريحا فيمكن ان يقال انه بمعنى المستقبل وليس في مالك كذلك فانك تقدر ماضيا

ماضيا ثم تجعل الماضي بمعنى المستقبل وفيه من التكلف ما لا يخفى وفي الحواشي الا كملية
اكمل
لا تكلف في ذلك لان تعبير لفظ بمعنى لفظ ثم تعبير الثاني بمعنى غيره غير عزيز الا يرى
انهم يقيسون مقدم محاج بمعنى القدوم ثم يقدرون القدوم بمعنى الوقت اقول
تنويره غير مسلم فان المقدم مصدر ميمي مرادف القدوم فمعنى القدوم معناه بحسب الحقيقة
لا بحسب التعبير وثانيهما ان يكون اسم الفاعل بمعنى الاستمرار ولا يختص زمان دون
زمان فلا يعمل النصب فيكون اضافته حقيقية ايضا واعترض بانه ذكر العلامة والمصنف
في قوله تعالى وجاعل الليل سكنا ان جاعلا دال على جعل مستمر في الازمنة المختلفة
ومع ذلك جعلاه عاملا في المضاف اليه ناصبا له حيث جوزا عطف والشمس والقمر على
محل الليل وهو صريح في تجويز عمل اسم الفاعل اذا كان بمعنى الاستمرار فينا فض ما ذكر هنا
واجاب النحرير التفتازاني بان الزمان المستمر مشتمل على الماضي والحال والاستقبال
فجاز ان يعتبر جانب الماضي فلا يكون الاسم عاملا ويكون الاضافة حقيقية وان يعتبر
جانب الحال والاستقبال فيكون الاسم عاملا والاضافة غير حقيقية فكل من الاعتبارين
ملا خسرو
يتعين بحسب اقتضاء المقامات وقرائن الاحوال ولا يقال لا اذا اعتبر جانب الماضي عند
قصد الاستمرار يكون مآل الوجهين واحدا لانا نقول الفرق ظاهر فان الماضي في الاول
مقصود استقلالا وفي الثاني في ضمن الاستمرار وزيف بانه يقتضي ان لا يتعين
خطيب زاده
كون اللفظ الواحد معرفة او نكرة باعتبار معناه المستعمل فيه الا باعتبار القرائن
لانه اذا لم يتعين اضافة اسم الفاعل الى المعرفة المستعمل في الاستمرار في كونها لفظية
غير مفيدة لتعريف المضاف وكونها معنوية مفيدة له لم يتعين تعريف اسم الفاعل
المضاف الى المعرفة المستعمل في معنى الاستمرار الا باعتبار المعتبر بحسب اقتضاء المقامات
وقرائن الاحوال لا اقول لا بأس بذلك ونظائره كثيرة منها ما ذكروا في تفسير غير المغضوب
عليهم من ان كونه صفة للموصول في صراط الذين مبني على وجهين احدهما تاويل
الموصوف باجرائه مجرى النكرة باعتبار ان لا يقصد به معهود والاخر جعل غير
معرفة بان يكون اضافته من قبيل الاضافة الى ما له ضد واحد وسيجي بيانها
نظيرها ذكر انهم جعلوا الموصوف تارة نكرة ببعض القرائن واخرى معرفة وكذا الصفة
ايضا فان قلت قياس مع الفارق فان فيما نحن فيه يكون اللفظ معرفة ونكرة
مع استعماله في معنى واحد هو الاستمرار وليس كذلك في المقيس عليه كما لا يخفى قلت
لا نسلم انه بمعنى واحد مطلقا في الحالتين بل في احديهما بمعنى الاستمرار المعتبر فيه

جانب الماضي في الاخرى بمعنى الاستمرار والمعتبر فيه جانب الحال والاستقبال
وشتان بينهما وقد اجاب السيد السند عن اصل الاعتراض ايضا بان الاستمرار في مالك
يوم الدين ثبوتي وفي جاعل الليل تجددي بتعاقب افراده فكان الثاني على ما هو الاصل
لفظة الاستعمال المضارع بمعناه دون الاول ويرد عليه ذلك المزيف ايضا بانه مخالف
لما وقع في الكشاف من تمثيل المستمر بالجميع حيث قال الكل الغيب يقصد الى ان الجميع
بمعنى الاستمرار والظهر في تقصوره كما ذكره المجيب هناك اذ الاستمرار الثبوتي ما لا فرق في الدلالة
عليه بين الجمع والمفرد واما التجددي فالفرق ظاهر من جهة ان في الجمع تعدد
فيتعاقب افراده فيستمر المضاف اليه بذلك التعاقب واما المفرد فلا يلزم تعدد افراده
اقول لا نسلم عدم الفرق بين الجمع والمفرد في الدلالة على الاستمرار الثبوتي بل الجمع اظهر
دلالة عليه من المفرد فان الوصف المضاف الى اشياء متعددة اظهر في الدوام من كون الوصف
المضاف الى شيء واحد اذ لا شك ان المعنى الذي يتحقق بالتعليق بزول بزوال متعلقه
والواحد اقرب الى الزوال من المتعدد غالبا فليس المعتبر في ذلك المثال هو التجددي
حتى يلزم المخالفة نعم ههنا شيء وهو انه ليس يوم الدين وما فيه مستمرا في جميع الازمنة
فكيف يتصور كونه مالكا له على وجه الاستمرار واما الجواب بانه مالك الاشياء كلها
ازلا وابدا لا يتغير بوجودها وعدمها الا تعلق ملكه بها كما قيل فمردود بانه اذ كان
مرادهم هذا لم يحتج في الوجه الاول الى تاويل الماضي بجعله من قبيل ونادى وجاء
التحرير التفتازاني ايضا بوجهين احدهما ان يكون الاستمرار بمعنى الثبوت من غير
ان يعتبر معه الحدوث في احد الازمنة وذلك ممكن في المستقبل كما قيل هو ثابت المالكية
في يوم الدين واذا لم يعتبر في مفهومه الحدوث لم يحل الاستغراء وشابهته للفعل والاخر
ان يجعل يوم الدين لتحقق وقوعه بمنزلة الواقع فيستمر مالكيته في جميع الازمنة كما
انه في صورة الحمل على الماضي يختص اللفظ بالماضي ثم يستعمل في المستقبل المشبه به في
تحقق الوقوع فلا يكون اسم الفاعل بمعنى المستقبل ليكون عاملا بل بمعنى الماضي لكن
مستعمل في معنى مجازي هو المستقبل المشبه بالماضي واعترض السيد السند على الاول
بان الاستمرار صريح في الدوام اقول سلمناه لكن الجواب مبني على التجوز بمعنى ان
الاستمرار وان كان بمعنى الدوام الذي هو عبارة عن الثبوت في الازمنة لكن
يحتمل ان يستعمل في الثبوت فقط بتجريده عن قيد الازمنة مجازا وليس الوجه
الثاني راجعا على هذا الوجه لان مداره على التجوز ايضا ولا يرجح ذلك التجوز

حفيده

التجوز بالشيوع فان هذا التجوز شايع ايضا اذ هو مجاز التجريد وهو اكثر من ان
يحصى والجواب ان العلامة صرح بان المراد منه الزمان المستمر فلا يمكن حمل كلامه
على تجريد الاستمرار عن الازمنة نعم يمكن ان يقال هذا الجواب ليس سوقا من جانب
العلامة بل سوق من عنده تحقيقا للمقام لكنه بعيد جدا واعترض حفيده على الثاني
بان مقتضاه ان الزمان المستقبل القطعي الوقوع يشبه بالزمان المستمر او بالزمان الماضي
ثم يستعمل اللفظ الذي للمشبه به في المشبه لكن اسم الفاعل ليس حقيقة في الزمان المستمر عند
احد وكذا في الماضي على الاصح كما فهم من التلويح ثم اجاب بان ذلك من قبيل مجاز المجاز
بان يستعمل اللفظ الذي للحال والاستقبال في المستمر بعلاقة الكلية والجزئية او في
الماضي بعلاقة المقارنة او المقابلة ثم يستعمل في المستقبل المحقق الوقوع اقول سيذكر في
الحواشي الشريفية ان التجوز عن المجاز ضعيف الا ان يكون الاول بمنزلة الحقيقة فراده
لم يثبت شهرة المالك في المستمر والماضي فيكون التجوز الثاني ضعيفا واما ما اورده
الحفيد عليه من انه مخالف لما ذكره السيد في الحاشية المنقولة عنه في اول حاشية المطالع
وهو ان الفياض حقيقة في الماء الكثير ثم استعمل في مواهب الواهب ثم في الواهب نفسه
ولم يذكر في استعماله في المواهب كونه بمنزلة الحقيقة فمدفوع بان كلام المطلق في
حاشية المطالع محمول على كلام المقيد في حاشية الكشاف بناء على ان استعماله
في المواهب مشهور فهو بمنزلة الحقيقة فيها ثم ان التحقيق ههنا انه ليس بضعيف لان
الشهرة وان لم تثبت في خصوصية مادة المالك لكنها ثابتة في خصوصية صيغته
ويكفي هذا الثبوت لكون التجوز في الصيغة دون المادة وبالجملة فالتجوز اما
ان يكون في المادة او في الهيئة فعلى الاول يلزم ثبوت الشهرة في الاولى وعلى
الثاني يلزم ثبوتها في الثانية وليكن هذه الضابطة على ذكر منك ثم انه يمكن
ههنا وجه اخر وهو ان يكون الكلام من قبيل الاستعارة بالكناية بان يبقى
اسم الفاعل على معناه المستمر او الماضي لكن تشبه يوم الدين بالثابت المستمر
او الماضي فيثبت للمشبه من لوازم المشبه به المالكية المستمرة لان كونه مالكا اليوم
الدين كناية عن كونه مالكا فيه للامر كله فان تملك الزمان كتملك المكان يستلزم
تملك جميع ما فيه وفي بعض الحواشي فيه نظر اما اولا فلانا نقول المقصود بالكية
الزمان مالكية ما فيه ولذا قالوا ان معنى مالك يوم الدين مالك الامور في يوم
الدين فلا وجه للاستدلال والاستلزام المذكورين واما ثانيا فلانا نسلم

تحقيق آخر

تحقيق آخر

او الماضي واعلم ان اللفظ انما يكون ... المعنى ... كما في يوم الدين

كازروني

ان تملك الزمان كتملك المكان يستلزم تملك ما فيه ولذا قال الفقهاء ان الاقرار بهذا الصندوق لفلان لا يكون اقرارا لما في الصندوق انتهى وانت خبير بان كليهما على طرف الثمام اما الاول فلان كون المقصود بالكية الزمان مالكية ما فيه بعد اعتبار الاستقلال والاستلزام المذكورين واما ثانيه فالمقصود منها مالكية نفس الزمان لا غير وتحقيقه ان مالكا اضيف الى اليوم على معنى المالكية الحقيقية له ثم جعل المجموع كناية عن مالكية ما فيه من الامور فصار المفعول الحقيقي حينئذ الامور التي في اليوم لا نفس اليوم وصح القول بان اليوم ساد مسد المفعول لانه ليس بمفعول له بل ظرف له اقيم مقامه واعلم انه لا وجه لان يكون بناء هذه الكناية على ان في الكناية لا يجب امكان المعنى الحقيقي فان الزمان عند المتكلمين معدوم وتملك المعدوم ممتنع كما قيل فان الكلام مبني على العرف واهل العرف يعدون الزمان امرا موجودا حتى يسندون اليه احوالا كما قال الشاعر هيهات لا ياتي الزمان بمثله ان الزمان بمثله لبخيل وحينئذ يمكن ارادة المعنى الحقيقي كما هو المشهور ولا يرتكب خلافه واما الثاني فلان المراد من الاستلزام ليس الاستلزام الخارجي بل هو الاستلزام الذهني اعني كون تملك الظرف بحيث ينتقل منه الى تملك المظروف في الجملة لا بمعنى امتناع الانفكاك في التصور ما اطلاق اللزوم على هذا المعنى شايع ثم ان هذا المحشي صحح الكلام على زعمه حيث قال يمكن ان يكون مراده ان تملك المكان يستلزم تملك جميع ما حدث فيه والحال ان الامور الواقعة في ذلك اليوم حادثة فيه فيستلزم تملك اليوم تملك ما حدث فيه كما ان تملك المكان كذلك اقول هذا ينتقض ايضا من الامور ما يحدث فيه وهو كونه خلاف الظاهر يستلزم فسادا في نفسه لان بعض الامور واقعة فيه ليس بحادث فيه كالجنة والنار مثلا فلا يحصل الاستيعاب **قوله** كونه موجدا بيان للصفة الاولى باعتبار كونها بمعنى المربي دون المالك وانما فسرها بالايجاد لان كمال التربية يتحقق به وقوله منعما عليهم بيان للصفة الثانية والثالثة وقيل يفهم من قوله منعما الى اخره ان التربية منحصرة فيهما فيلزم ان لا يطلق الرب ولو مقيدا على غيره تعالى وهو خلاف ما ذكره المصنف ويمكن ان يقال مراده ان اطلاق الرب على غيره تعالى مقيدا مجاز لا حقيقة والاولى ان يقال انه بمعنى المالك انتهى وانت خبير بان هذا القيد ليس بيانا لصفة الرب حتى يفهم ذلك المعنى بل بيان لما بعدها من الصفتين المذكورتين فلا محذور ولو سلم فالتر

فالتربية الالهية هي الفرد الكامل لجنس التربية فيدل عليه الرب المطلق بسبب انصرافه الى الكمال بخلاف المقيد ولذا يجوز اطلاقه على غيره تعالى وقد ظهر بهذا انه لا حاجة الى الجواب بمنع قطعا **قوله** مالكا للامور كلها هكذا عبارة الكشاف وفي الحواشي الشريفية انما نظر ههنا الى حاصل المعنى فكونه مالكا للامور كلها يوم الدين في قوة كونه مالكا للعالمين في قوة كونه ملكا لهم وما تقدم من اختيار الملك انما كان بالنظر الى اللفظ او الحجر دونهم من المفردين وقيل لا وجه لذلك بل انما اختار لان كل التنبيه عليه ويعلم منه معنى ملك اقول بل الوجه لما ذكره لان اختيار ذلك الوجه مع كونه مخالفا لما اختاره سابقا يحتاج الى التوجيه بان احدهما في قوة الاخر كما عرفت والا فاختيار كليهما بعينه كالجمع بين الضب والنون **قوله** لا احد احق منه تبع العلامة في هذه العبارة وفي الحواشي الشريفية لا يخفى ان المناسب لكون الحمد حقيقيا به دون غيره وما يفهم منه ان يقول لم يكن احد غيره حقيقا بالحمد لان قوله احق يدل على ان غيره حقيق في الجملة فكانه لما اشار اولا الى اختصاص الحمد به سبحانه نبه ههنا على انه ادعائي على ما سبق من التاويل ايماء الى مذهبه وبهذا سقط ما اورد على ذلك التاويل هناك من ان الحمد على ما عرفه يتعلق بالجميل حقيقة لانه فاعل الجميل بالاختيار على مذهبه وكون قدرته وتمكنه من الله تعالى لا ينفي تعلق الحمد بالعبد حقيقة ووجه السقوط انه انما يرد الاعتراض اذا كان الكلام تحقيقا لا ادعائيا وكان التاويل لتصحيح الاول دون الثاني وليس كذلك ثم ان المصنف لم يرض بما قاله العلامة بل اضرب عنه قائلا بل لا يستحقه على الحقيقة سواه يعني ان افعال العباد لما كانت بايجاد الله تعالى مع اختيارهم الجزئي وكان الحمد على ذلك الفعل الذي لولم يوجد الحمد ايضا ظهر ان استحقاق الحمد ناشئ من الايجاد عند التحقيق فكانت المحامد الواقعة باسرها راجعة الى الله تعالى واما الاختيار الجزئي فليس في مقابلة الا توجيه الحمد الراجع الى الله تعالى نحو صاحبه على ان صاحبه واسطة في رجوع الحمد اليه تعالى فلم يكن الاختيار لغوا بالكلية بل كان سببا لاحراز هذا الشرف وان لم يكن سببا لاحراز الحمد نفسه وينبغي ان يعلم ان الحقيقة ههنا بمعنى نفس الامر دون الحقيقة اللفظية حتى يعترض بانه يلزم حينئذ ان لا يتصف العباد بالحمد حقيقة بل تجوزا وليس كذلك وبالجملة فالعبد محمود حقيقة بحسب جلي النظر لكن بحسب دقيقه فالمحمود حقيقة هو الله تعالى دون العبد فكل من

من الكلام مسلم في مقامه وآذا تحققت هذا عرفت معنى ما سبق من قوله ان
الحمد في الحقيقة كله له وسقوط ما اورد عليه حيث قيل فيه ان حمد العبد بصفته الجميلة
على جبلته الاختيارى ليس حمدا لله تعالى لامتناع وصفه تعالى بما هو صفة العبد
وان كانت مخلوقة له الا ان يقال المالكان كل جميل اما له او منه فاذا حمد العبد
على فعله الجميل فكانه حمد الله تعالى على خلقه فيه ووصف بما يليق بشانه وباباه
قوله في الحقيقة انتهى ووجه السقوط ان كل كمال له المالكان بايجاده تعالى وكان استحقاق
الحمد ناشيا من الايجاد في نفس الامر كان حمد العبد راجعا اليه تعالى لا الى نفسه
بحسب نفس الامر كما عرفت وبالجملة فالحمد في الحقيقة له تعالى وكانه للعبد من التوغل
نحو لا انه في الحقيقة للعبد وكانه له تعالى كما زعم حتى يأباه قوله في الحقيقة ثم ان
ابو القاسم الليثي
هذا القائل ادعى تناقضا بين كلامي المص حيث قال وذكر في اول سورة السباء
ما يدل على ان بعض افراد الحمد يستحقه العبد حيث قال في تفسير قوله تعالى الحمد لله
الذى له ما في السموات وما في الارض وله الحمد في الاخرة ان تقديم الصلة
للاختصاص فان النعم الدنيوية قد يكون بواسطة من يستحق الحمد لاجلها ولا
كذلك نعم الاخرة آقول لعل مراده باثبات الاستحقاق هناك هو الاستحقاق
الظاهرى بخلاف الاستحقاق فيما نحن فيه فانه الاستحقاق الحقيقى اى ما
بحسب نفس الامر فلا تناقض وفيه يندفع البحث بان الصلة قدمت ايضا
في قوله تعالى له الحمد في الاولى والاخرة مع ان الحمد فيه واقع بازاء النعم
حسن چلبي
الدنيوية ايضا كما ذكر في الحواشى الحسنية للتلويح لجواز ان يقال انما قدمت
الصلة فيه نظرا الى الاستحقاق الحقيقى كما في ما نحن فيه ولا منافاة بين النظرين
حسن چلبي
فقد يلاحظ احدهما تارة وقد يلاحظ الاخر اخرى وآما توهم انه لا حاجة الى
تقديمها لحصول هذا المراد في صورة التاخير ايضا فلم يتضح الفرق كما ذكر
في تلك الحاشية فمما يلتفت اليه لان حصوله في صورة التاخير بمعونة المقام
حسن چلبي
كما مر في بحث الحمدلة بخلاف العكس فان التقديم من طرق القصر وانما طريقه
اقوى نعم يرد عليه ما فيها ايضا من ان قوله ولا كذلك نعم الاخرة ممنوع واى واسطة
اقوى من شفاعة رسول الله عليه السلام والملائكة والصالحين وانما سمى
شفاعته عليه السلام مقاما محمودا لانه يحمد الاولون والاخرون كما رواه
سعدي
البخارى وآجيب بان وصول النعمة بالشفاعة من الله تعالى حقيقة وصورة لا من

لا من الشفيع بخلاف النعم الدنيوية فان وصولها قد يكون من غيره تعالى ظاهرا فالمراد
بقوله من يستحق الحمد من يستحق الحمد لاجل وصولها منه ظاهرا آقول هذا الجواب غير تام
لورود الاعتراض بنفس الشفاعة فانها صادرة عن الوسائط صورة ولا شك في كونها نعمة
محمودا عليها ولذا سمى مقامها محمودا كما عرفت نعم يمكن دفعه بان الشفاعة وان كانت نعمة
صادرة عن الشفيع صورة لكنها لما لم تصدر عنه الا باذنه تعالى صارت في حكم النعم الصادرة
عنه تعالى حقيقة وصورة وبالجملة فالحمد على الشفاعة مبنى على اعتبار والاختصاص في الاية
كازروني
مبنى على اخر ولا تزاحم بينهما قوله فان ترتب الحكم آعترض بانه يدل على ان الاوصاف
المذكورة علة للحمد ولا يدل على انحصار الحمد فيما ذكر فلا يفيد كون سواه تعالى غير مستحق له واجيب
بانه لما افادت الثانية والثالثة كونه تعالى معطيا للنعم كلها فلا يجعل من غيره باختياره شئ
ظهر انه لا مستحق للحمد غيره آقول فيه نظر لكن لا لانه يلزم ان لا يكون لترتب الحكم على باقى
كازروني
الاوصاف مدخل في حصر الحمد فيه تعالى بل يكفى فيه كونه معطيا لجميع النعم كما قيل اذ لا بأس
بذلك لان المقصود الاصلى ههنا هو الاشعار بعلية اتصافه تعالى بالحمد ولكل واحد من الاوصاف
مدخل فيها كما لا يخفى واما الاشعار بعدم اتصاف الغير به فمقصود تبعا ويكفى فيه ان
يستفاد من بعضها اذ لا يجب ان يكون المقصود التبعى مساويا للمقصود الاصلى بل لان
ما افاده هاتان الصفتان من اعطاء جميع النعم انما يستلزم استيعاب المحامد التى بازاء
الفواضل دون المحامد التى بازاء الفضائل فلا يتم المطلوب ثم اقول مجيبا عن اصل الاعتراض
انه انما نشا من جعل الحكم عبارة عن ثبوت الحمد وليس كذلك بل هو عبارة عن اختصاصه على
ما يقتضيه قوله انه الحقيق بالحمد وقوله بل لا يستحقه على الحقيقة سواه ولما كان اختصاصه مترتبا
على هذه الاوصاف ظهر ان الغير لا يستحق الحمد اصلا ولو سلمنا كون الحكم ثبوت الحمد فجوابه
ان الاستقصاء دل على ان علة الحمد منحصرة في الاوصاف المذكورة على معنى ان جميع الفضائل
والفواضل يرجع اليها بالاخرة عند الاستقصاء وهذا السؤال مأخوذ من كلام صاحب
التنقيح حيث منع مفهوم المخالفة معللا بان اقصى درجات الوصف ان يكون علة وهى لا تدل
على ان ذكر لان الحكم يثبت بعلل شتى كما ان الجواب مأخوذ من كلام صاحب التلويح حيث قال
فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص و
الاستقصاء وحينئذ يحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعى قوله ولا شعار
ملا خسرو
من طريقى المفهوم عطف على قوله للدلالة قيل المراد من المفهوم مفهوم المخالفة اولا ومفهوم
الموافقة ثانيا فعدم الاستها الذين يجهلا بالطريق الاول وعدم الاستها الذين يعبد

بالطريق الثاني أقول لم يرد بالمفهوم مفهوم المخالفة لانه في العبارة دلالة على كون الحكم
هنا عبارة عن اختصاص الحمد دون ثبوته كما مر آنفا فالمفهوم المخالف له عدم اختصاصه بمن
لم يتصف بتلك الاوصاف وهو باطل اذ المراد عدم ثبوته للغير لا عدم اختصاصه المشعر بثبوته
له في الجملة وإذا تمهد هذا ظهر ان المراد منه مفهوم الموافقة فقط يعني ان الكلام لما دل
بمنطوقه على اختصاص الحمد به تعالى بعلية الاوصاف وكان معنى الاختصاص ثبوته له تعالى مع انتفائه
عن الغير كان الانتفاء المذكور داخلا فيما افاده المنطوق لكن افاد ذلك الانتفاء انتفاء
العبادة عن الغير ايضا بطريق الدلالة التي هي من قبيل مفهوم الموافقة فالمفهوم هو عدم
استيهال الغير لان يعبد فقط وانما تعرض في تقريره لعدم استيهاله لان يحمد لكونه توطئة
لبيانه لا لانه داخل في المفهوم كما توهم وبهذا التحقيق سقط ما اعترض به من انه اذا كان — عصام
الحكم تخصيص الحمد به تعالى فلا يدل الوصف بطريق المفهوم المخالف على ان من ليس هو من صفته
لا يستاهل لان يحمد بل نفس الوصف دل على ذلك واعلم ان الجوهري انكر استعمال الاستيهال — جوهري
في هذا المعنى وتبعه الحريري في درة الغواص لكن قال العلامة في الاساس فلان اهل لكذا — حريري
وقد استاهل لكذا وهو مستاهل له سمعت اهل الحجاز يستعملونه استعمالا واسعا وفي القاموس
استاهله استوجبه لغة جيدة وانكار الجوهري باطل وان شئت تفصيل ذلك فعليك بالمراجعة
الى لسان العرب قوله فالوصف الاول فيه اشعار الخ اه بان الاوصاف المذكورة — لسني ابو القاسم
علل الحمد ويشعر بعليتها ترتب الحكم عليها ودل هذا الكلام على ان الموجب للحمد هو مدلول الوصف
الاول وذكر الاوصاف الاخر لفوائد اخر وكانه جعل ما يفهم من الاوصاف الاخر مندرجا
في معنى الرب اجمالا وفيه انه يبقى عقاب الكافر فان اندراجه في معنى الرب ليس بظاهر
أقول مراده ان مجموع الاوصاف المذكورة علة لاختصاص استحقاق الحمد به تعالى فالاول موجب
لثبوت الحمد لكن لا يتم بذلك ثبوت الاستحقاق لاحتمال ان يكون وجوب الحمد بطريق الايجاد
النعمة منه تعالى على وجه الايجاب والوجوب وانما يندفع هذا الاحتمال بالثاني والثالث
لدلالتهما على التفضل ثم ان الاختصاص وان كان حاصلا في هذه المرتبة لكنه مشوب بالوهم
وانما يندفع ذلك بالرابع على ما سيجيء فالمجموع علة لاختصاص الاستحقاق لا ان الاول علة
والثاني لفوائد اخر كما زعمه وانما جعل ما يفهم من الاوصاف الاخر مندرجا في معنى الرب اجمالا
حتى يرد انه يبقى عقاب الكافر غير مسلم اذ لا شيء في العبارة يقتضي ذلك وانما هو امر نشأ
بتنفي وهمه قوله والرابع لتحقيق الاختصاص يعني ان بعض آثار الربوبية
والرحمة لما كانت واقعة في الدنيا بسبب الوسائط من المخلوقين كانت في تينك الصفتين

الصفتين شائبة الشركة بوجه ما فكان في المحامد الواقعة عليها احتمال ان ترجع الى
الوسائط بحسب الظاهر واما المالكية يوم الدين فآثارها انما تقع في ذلك اليوم الذي يسقط
فيه الوسائط ويكون الامر كله لله تعالى فلا يكون فيها شائبة الشركة قطعا ويكون المحامد
الواقعة عليها مختصة بالله تعالى بلا شائبة فوجه كونها محققة للاختصاص هو انه اذا تحقق
المالكية في ذلك اليوم ينكشف بها ان جميع الوسائط الدنيوية كانت ساقطة عند التحقيق وجميع
المحامد التي وقعت لهم كانت راجعة الى الله تعالى فالاختصاص الحقيقي موجود في الربوبية
والرحمة ايضا لكنه مشوب بالتوهم الظاهري ولما كانت المالكية دافعة لذلك الشوب
كانت محققة للاختصاص مطلقا وبالجملة تقتضي تلك المالكية ان تختص جميع المحامد به
تعالى ازلا وابدا واذا تحققت هذا عرفت انه لا وجه لما قيل هنا ان اختصاص الامور به في
يوم الدين لا يوجب اختصاص الحمد لجواز ان يحمد عليها في غير هذا اليوم قوله وتضمين
عصام — الوعد قيل لا دخل له فيما نحن بصدده من تفصيل ما اجمل سابقا من بيان وجه اجراء تلك
عصام — الصفات عليه فذكره كالاجنبي فكان ينبغي ان يقول سابقا واجراء هذه الصفات للدلالة
الحامل والحث على الحمد والنهي عن الاعراض ليرتبط هذا القول اقول منشاؤه الغفول
عما اراده المصنف بعبارة التفصيل فانها ناطقة بان المقصود الاصلي وان كان تفصيل ما
اجمل سابقا من البيان المذكور لكن يحصل فائدة اخرى في ضمن ذلك التفصيل فهي ليست
من البيان المذكور بل متفرعة عليه تابعة له بناء على ان المبين حال الحمد والوعد لازم له
كما ان الوعيد لازم لخلافه قوله ثم انه شرع في بيان الالتفات وفائدته الخاصة
وقوله لتميزها صفة صفات وقوله تعلق العلم جواب لما وفي بعض النسخ وتعلق بالواو
وخوطب بلا فاء فيكون تعلق من الشرط وخوطب جوابا له واعلم ان تحرير ما ذكره هو انه تميز
المخاطب تعالى باجراء تلك الصفات فاوثر الخطاب بتخصيص العبادة والاستعانة ليكون
ادل على اختصاصها وفي الحواشي الشريفية لو قيل اياه نعبد واياه نستعين كما يقتضيه
سياق الكلام بظاهره لم يكن فيه دلالة على ان العبادة له والاستعانة به لاجل اتصافه
بتلك الصفات الجارية عليه وتميزه بها عن غيره لان ذلك الضمير راجع الى الذات بمقتضى وضعه
وليس فيه ملاحظة الاوصاف وان كان متصفا بها فالحكم يتعلق بذاته فلا يفهم منه سببيته
عرفا واذا قيل اياك بدل اياه فقد نزل الغائب بواسطة اوصافه المذكورة التي اوجبت
تميزه وانكشافه حتى صار كأنه تبدل خفاء غيبته بجلاء حضوره منزلة المخاطب في التميز
والظهور ثم اطلق عليه ما هو موضوع للمخاطب ففي اطلاقه عليه ملاحظة لتلك الاوصاف

فصار الحكم مرتبا على الوصف المناسب كانه قيل ايها الموصوف المتميز بهذه الاوصاف نخصك
بالعبادة والاستعانة فيفهم عرفا ان العبادة والاستعانة لتميزه بتلك الصفات واعترض مرصد
بانا لا نسلم انه لو قيل اياه نعبد واياه نستعين لم يكن فيه دلالة على ان العبادة والا
ستعانة لاجل تلك الاوصاف وانما يلزم ذلك لو لم يوصف الذات بالصفات المذكورة
واما اذا وصفت بها كان من باب تعلق الحكم بالوصف كما في قولك رجل عالم يستحق
ان يكرم فانه يشعر بان استحقاق الاكرام بواسطة العلم مع كون الضمير غائبا اقول
منشاؤه الغفلة عما ذكره السيد السند بعيد هذا الكلام حيث قال واما ان قوله اياك
خطاب لا تصريح بان الغيبة لها دلالة على ذلك مع ان ما قررناه من وجه الدلالة
مناف له فجوابه ان الضمير الغائب لكونه جاريا على اصله ورجوعه الى الذات ليس فيه
ما يقتضي فهم الصفات لكنها لتقدم ذكرها ربما يفهم معه لا به وهذا القدر كاف في
اشعاره بالعلية في الجملة انتهى فلا يخفى انه لا ينكر الدلالة على الاختصاص في
صورة الغيبة مطلقا حتى يرد الاعتراض بل ينكر كون الدلالة داخلة في مفهوم الضمير
فيحتمل ان يفهم معه بمعونة المقام لا منه والتحقيق ان الدلالة في صورة الغيبة ليست
داخلة في مفهوم الضمير بل حاصلة معه بمعونة المقام كما ان معنى الاستغراق حاصل
بمعونة المقام مع معنى الجنس الذي هو مدلول اللام وضعا وبعد اللام دالة على
الاستغراق بل حاصل مع مدلولها الوضعي بمعونة المقام واما في صورة الخطاب فهي
داخلة في مفهومه العرفي اذ لا ينزل الغائب منزلة المخاطب عرفا الا بان يتصور
بصفاته حتى يتميز بها فيصير كالحاضر فكان ضمير الخطاب مستعملا في مجموع الذات مع كازروني
صفاتها عرفا بخلاف ضمير الغائب ومن غفل عما نقلناه ثانيا عن السيد السند اجاب
عن جانبه بسلب الدلالة في صورة الغيبة مطلقا حيث قال اذا رجع الضمير الى مجرد
الذات كما هو مقتضى اصل وضعه لا يكون في الضمير اشعار بعلية الاوصاف بخلاف
اياك نعبد فان لفظ اياك يشعر بكون المخاطب تعالى في حكم المشاهد ولا يصير كذلك
الا لاجل الاطلاع على اوصافه فيفيد اعتبار الاوصاف ومجرد اتصاف الذات بها
لا يستلزم ان يكون في اياه نعبد اشعار بعلية الوصف انتهى وانت خبير بانه
لم ينكر الدلالة في صورة الغيبة مطلقا بل اثبتها بمعونة المقام والاولى ثم ما قصده
من تصحيح صيغة الاول فيكون هذا الجواب من قبيل الشرح بما لا يرتضيه صاحبه حصارزاده
هذا واعترض على ما نقلناه ثانيا بان مجرد فهم الوصف لا يدل على ان الحكم

ان الحكم لاجل التميز بل العلية انما تفهم من تعليق الحكم بالمتميز بذلك بالوصف فانهم
قالوا ان تعليق الحكم بالمشتق او الموصوف يدل على علية الماخذ او الصفة له واذا
جعل الغائب على اصله وراجعا الى الذات من حيث هي لا يكون الحكم بهذا الاعتبار
معلقا بالمشتق والموصوف فكيف يتصور ان يكون الغائب مشعرا بان العلية وان
فرض كونه في الجملة نعم لو جعل الضمير راجعا الى الذات المتميزة بالتميز من حيث هي
مقيدة به يكون الحكم معلقا بالموصوف الا انه لا يكون الضمير حينئذ مجريا على اصله
وان جعل الحكم متعلقا بالموصوف بسبب ملاحظة تلك الصفات والتميز بها ولم يجعل
للغائب مدخل في ذلك التعليق اصلا لم يكن للقول بان للغائب اشعارا بالعلية
في الجملة معنى وكان الدال على العلية ما يدل على ذلك التعليق فقط اقول المراد
ان الضمير مجرى على اصله ومدلوله الذات من حيث هي فلا تلاحظ الصفات من حيث
دلالته عليها وضعا او عرفا كما في الخطاب لكنها قد تلاحظ معه بمعونة المقام فيكون للضمير
مدخل في ملاحظة الصفات في الجملة مع كونه مجرى على اصله **قوله** نخصك بالعبادة
اي نجعلك منفردا بالعبادة لا نعبد غيرك على ان المجرور بالباء هو المقصور دون
المقصور عليه وقد يدخل الباء في المقصور عليه كما قال في الحمد لله دلالة على اختصاص
الحمد به والشارح العربي الاول صرح به النحرير التفتازاني وقال السيد السند فيما سبق
من قول العلامة اختصاص اسم الله بالابتداء ان الباء في قوله بالابتداء داخلة على المقصود ومنه
المقصور عليه وتوضيحه ان الاختصاص وكذا التخصيص والخصوص يقتضي بحسب
مفهومه الاصلي ان يدخل الباء على المقصور عليه فيقال اختص الجود بزيد اي صار مقصورا
عليه لا يتجاوزه الى غيره ومن ذلك قوله واما الله بحذف الهمزة فمختص بالمعبود بالحق
لم يطلق على غيره وقوله بعد الدلالة على اختصاص الحمد به اي بالله وهذا عربي كثير
الا ان الاكثر في الاستعمال ادخال الباء على المقصور بناء على ان تخصيص شيء بآخر
في قوة تمييز الآخر عن نظائره فاستعمل فيه مجازا مشهورا فمعنى اختصاص اسم الله بفعل
تميزه من سائر اسماء المعبودين وافراده عنها بذلك الفعل وهو حاصل معنى قصره على
اسمه تعالى ومن هذا القبيل قوله واختص بوا اي تميز المندوب عن المنادى بكلمة
وا فتكون هي مقصورة على المندوب وقولهم معنى اياك نعبد نخصك بالعبادة اي نفردك
ونميزك من بين المعبودين بالعبادة فتكون العبادة له لا لغيره وقوله يختص كمال پاشا
برحمته من يشاء اي يميزه عن غيره بها فالرحمة مقصورة على من يشاء انتهى واعترض

على قوله وتوضيحه بان ما ذكره تفصيل يناسب المقام لا توضيح لما ذكره من الكلام اذ
لا خفاء فيه كما لا يخفى على ذوي الافهام اقول لا يخفى ان المفهوم الوضعي للاختصاص
يقتضي دخول الباء على المقصور عليه لانه عبارة عن التعلق الخاص كما صرحوا به ومقتضاه
ان يكون المقصور مفعولا بلا واسطة حرف ومتعلقه مفعولا بواسطته نعم لا يكفي هذا
الاقتضاء ما لم يتحقق الاستعمال عليه لكن قد تحقق فانهم قالوا اختص لجود بزيد وليس
هذا كلاما عاميا اذ قد استعمله العلامة في مواضع كما عرفت ولا شك ان استعماله
مثل روايته في اللغة كما نص عليه النحرير التفتازاني وغيره فقد ثبت ان الظاهر دخول
الباء على المقصور عليه وخلافه لا يخلو عن الخفاء فالتفصيل المذكور توضيح بلا خفاء
فان قلت لم يذكر مشاهير ائمة اللغة الا دخول الباء على المقصور وايضا ذكر العلامة
في قسم الحقيقة من الاساس فالظاهر انه العرفي وليس فيه نحو نجاد في العكس قلت لا يلزم
من سكوتهم عن العكس ان لا يكون عربيا اذ ليس جميع المواد مستقصاة في كتبهم فكم
من لغة عربية اهملوها ولعلهم انما اقتصروا على ذكر هذه المادة بناء على اشهريتها
وبالجملة فلما اقتضى المعنى الوضعي العكس وقد ورد عن الثقة وكان الاصل كونه
عربيا وجب الحكم بذلك سواء ذكره سائر الائمة اولا واما ذكر تلك المادة في قسم الحقيقة
فلا ينافي التجوز في اصلها فانها لما اشتهرت غاية الاشتهار كما يفصح عنه دعوى انها
صارت حقيقة عرفية اي في عرف اللغة فصح ايرادها في قسم الحقيقة ثم اعترض ذلك
المعترض ايضا على دعوى كون دخولها في المقصور عليه عربيا قائلا هذا دعوى مجردة عن
الدليل ولا وجه لها في محل الخلاف لان الفاضل التفتازاني في طرفي الخلاف فعلى
ما افصح عنه في شرحه للمفتاح اقول يعني انه قال العبارة التي دخلت فيها الباء على
المقصور عليه عرفية والعرفي ان يدخل على المقصور فلا يكون قوله وهذا عربي مسلما
لكن قد عرفت ان المفهوم الوضعي للاختصاص يقتضي دخول الباء على المقصور عليه
ولم يهجر ذلك في الاستعمال بل ورد عن الثقات ولما كان الاصل فيما ورد عن الثقات
مع اقتضاء المعنى الوضعي اياه ان يكون عربيا ثبت انه عربي لا عرفي وبالجملة فقد
اشار السيد الى هذا الدليل في ضمن تحقيقه اولا وبنى عليه المدعى ثانيا وهذا غرضه
كمال پاشازاده
كنه فليس دعواه مجردة عن الدليل وليس دليله ممنوعا ثم اعترض ايضا على المقدمة
القائلة بكون ادخال الباء في المقصور مبنيا على ان تخصيص شيء باخر في قوة تمييزه
الاخر عن نظائره حيث قال بل انما لا يوجد فيه ذلك الشيء سواء كان من نظائره

كمال پاشازاده

من نظائر الاخر اولا ثم ان فيه خللا اخر وهو ان توجيه بحكم التفريع الا في بدل
على اسماء الهة المشركين من نظائر اسم الله تعالى ولا يخفى ما فيه من القباحة عقلا ونقلا
اقول لا شك ان الاشياء التي يميز عنها الشيء نظائر له في امرها البتة والا لم يتصور
التمييز عنها واسماء الهة المشركين نظائر اسم الله في مطلق الاسمية للمعبود ولا يلزم
منه كونها نظائر له في الشرف حاشاه عن ذلك **قوله** ادل على الاختصاص قد
عرفت ان الغيبة والخطاب يشتركان في اصل الدلالة لكن يترجح دلالة الخطاب
من حيث انها دلالة لفظية بخلاف دلالة الغيبة فانها بمعونة المقام فيتحقق الادلية
ملا خسرو
بلا خفاء ومن لم يتنبه لهذا قال في تصحيح الادلية ان الغيبة تدل على الاختصاص
بواسطة التقديم والخطاب ايضا تدل عليه بتلك الواسطة مع زيادة في الدلالة
بسبب اشعار بالوصف وانت خبير بان الكلام في دلالة الضمير ولو بمعونة المقام
واما دلالة التقديم فلا مساس لها بالضمير قطعا **قوله** والترقي الظاهر
انه معطوف على الاختصاص فيلزم اخراج صيغة الادل عن حقيقتها التي يعتبر فيها الزيادة
على المفضل عليه وهو ضمير الغائب فانه وان كان دالا على الاختصاص حينئذ فهو ليس
بدال على الترقي الى العيان فيلزم ان يكون الادل بمعنى الظاهر في الدلالة كما هو المشهور
ولا يحتاج الى ما ذكر انفا في تصحيح الادلية وبهذا ظهر انه لا حاجة الى ان يتكلف بان المراد
بالتفضيل في حق المعطوف عليه الزيادة على ما اضيف اليه وفي حق المعطوف الزيادة المطلقة
ابن تمجيد
كما قيل بل لا وجه له اذ لم يعهد كون اللفظ بمعنيين متغايرين باعتبار تغايرهما في جزء منه
المتعاطفين ولك ان تجعله معطوفا على يكون لكنه ما قرئ بالمصدر باعتبار ان المقدرة
فلا يكون مانعا من كون الادل على حقيقته ويحتاج الى ما ذكر انفا في تصحيحها وقد وقع
في بعض النسخ باللام فيكون معطوفا على ليكون والادل على حقيقته ايضا **قوله**
بني قلة الكلام استئناف لبيان ما اجمل من الترقي والانتقال قيل مبادي حال العارف
ما ذكره واوسطه الايمان بالشرع ولا طريق للعقل اليه الا من جهة الوحي ورجاء
وعد وخوف وعيد وقد تضمنه مالك يوم الدين فلم يثبت النظم اوساطه وقد
فات المعترض قلت لا يخفى ان ما ذكره من المبادي هي مبادي السلوك المعتبر بعد الايمان
بالشرع وما يتبعه فلا يكون الايمان وتوابعه المذكورة اوساطا حتى يشنع بفوتها **قوله**
والتاويل هما مستفادان من جميع ما ذكر من الدلالة والاوصاف فان كلها اسماؤه تعالى
بلا شك فهي دالة جميعها على الالوهية اما الدلالة فمن جهة انها مستجمعة لجميع الصفات

واما الصفة الاولى فتدل على نعمة الايجاد وغيره سواء كانت بمعنى المرتى او المالك
واما الثانية والثالثة فمما لا يخفى واما الرابعة فتدل على الاثابة في المعاد وبهذا ملا خسرو
ظهر ان من قصر التأمل والنظر على الثانية والثالثة فقد قصر في التأمل والنظر **قوله**
والاستدلال بصنايعه مستفاد من رب العالمين دون مالك يوم الدين كما توهم اذ الاستدلال ملا خسرو
بالصنايع ليس الا بمشاهدة هذا العلم المحتوي على صنايعه تعالى دون مشاهدة يوم الدين كما
لا يخفى اللهم الا ان يقال المراد الاستدلال بملاحظة يوم الدين دون مشاهدته لكنه خلاف
الظاهر جدا **قوله** ثم ترقى عما هو منتهى امره تم عليه بان غاية ما يستدعيه الخطاب مير صدر
ان يكون المتكلم بمسمع من المخاطب اي بحيث يسمع المخاطب صوته ولا يستدعي ان يرى المتكلم
المخاطب سيما اذا كان غير جسم او جسما في قلت لم يرد ان ذلك منتهى امر الخطاب حتى يرد
ما ذكر بل المراد به منتهى امر العارف سواء كان غاية ما يستدعيه الخطاب او فوق ذلك فلا
يتجه الجواب بان المراد من المشاهدة والعيان ما في حكمها من الحالة الناشئة من قوة
التوجه لانه لو سلم ان المراد غاية ما يستدعيه الخطاب فلا حاجة الى اعتبار الحالة الناشئة
من قوة التوجه بل يكفي اعتبار كون المتكلم بمسمع من المخاطب كما لا يخفى **قوله** فيراه
عيانا الرؤية العيانية ليست على حقيقتها بل ماولة بقوة مشاهدة البصيرة لانها خلاف ما
عليه الجمهور من المتكلمين والصوفية لما ورد فيه من النصوص منها قوله عليه السلام انكم
لن يروا ربه حتى يموت واما ما نقله الصوفية عن علي رضي الله عنه من قوله ما رأيت
شيئا الا رأيت الله قبله فالرؤية الثانية فيه محمولة على مشاهدة البصيرة ايضا قال الشيخ
عبد الوهاب الشعراني في لواقح الانوار رفع شخص الى الشيخ العارف بالله تعالى عبد القادر
الجيلي قدس سره وقيل انه ادعى رؤية الله تعالى بعيني راسه فقال له احق ما يقولون فقال
نعم فنهاه عن هذا القول واخذ عليه ان لا يعود فقيل للشيخ احق هذا ام مبطل فقال هو محق
ملبس عليه وذلك انه شهد ببصيرته نور الجمال ثم خرق من بصيرته الى بصره منفذ فرأى بصره
بصيرته وبصيرته تتصل شعاعها بنور شهوده فظن ان بصره رأى ما شهدته بصيرته فقط وهو
لا يدري قال تعالى مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان وكان جمع من المشايخ
واكابر العلماء حاضرين فاطربهم سماع هذا الكلام وخرق جماعة ثيابهم وخرجوا عراة
الى الصحراء قدس الله اسرارهم واقول الظاهر ان البحرين الملتقيين عبارة عن نوري البصر
والبصيرة واما البرزخ المانع عن بغيهما فلعله سر الفطرة الانسانية التي هي البرزخ
الجامع فانه يحفظهما عن غلبة احدهما على الاخر لئلا يغلب نور البصر على نور البصيرة فيزول

فيزول تلك المعاملة ولا يغلب نور البصيرة على نور البصر فيختل نظام الظاهر والله اعلم
قوله ومن عادة العرب قد تقرر ان للالتفات فائدتين عامتين وقد تختص مواقعه
بفوائد فبعد ما ذكر فائدتين خاصتين شرع الان في بيان فائدتيه العامتين وانما قدم
الخاصة على العامة مخالفا للترتيب الكشاف لزيادة الاهتمام بالخاصة فان العامة يكفيها ادنى
الاشارة وما قيل ذلك لاقتضاء العامة زيادة البسط والاطناب فمخالف لما وقع من الاختصار
في هذا الكتاب ثم ان المراد بعموم الفائدة امكان اعتبارها في جميع الموارد مع قطع النظر
عن خصوصية المخاطب كما صرح به في الجزء الاول وجه لان يعترض بان عموم فائدة التنشيط ممنوع
لامتناع اعتبارها في الالتفاتات الواقعة خطابا بالله تعالى كما توهمه المولى حسن الفنادي في حسن چلبي
حواشي المطول **قوله** تطرية وقع هذه العبارة في المفتاح واتفق لشارحان الفاضلين
على انها بالهمزة بمعنى الايراد والاحداث من طرأ عليه اذا ورد وبالياء بمعنى التجديد من طريت
الثوب اذا عملت به ما يجعله كانه جديد والعجب من الشارح المحقق انه فسرها في المطول
بقوله اي تجديدا واحداثا من طريت الثوب وانت خبير بان الاحداث ليس معنى التطرية
بالياء من طريت الثوب انما هو معنى التطرئة بالهمزة فيلزمه غير المناقضة بين كلاميه الخطا
في تصحيح اللفظ وقد اخطأ ههنا بعض اصحاب الحواشي اعتراضا بما في المطول حيث قال تجديدا ملا خسرو
واحداثا من طريت الثوب بالياء دون الهمزة **قوله** وقول امرئ القيس المشهور انه
لامرئ القيس المشهور وقال ابن دريد هو لامرئ القيس بن عابس وقد ادرك الاسلام
قال العلامة التفت ثلثة التفاتات في ثلثة ابيات فيكون الالتفات الاول في
ليلك وهو خطاب لنفسه وهذا مبني على ما ذهب اليه الجمهور من كون الالتفات تعبيرا على
خلاف الظاهر عن الشئ السابق حقيقة فقط بل على ما ذهب اليه السكاكي من كونه تعبيرا
على خلافه عن الشئ السابق حقيقة او حكما لمقتضى الظاهر ههنا ان يقول تطاول ليلي
لان الكلام حكاية لحاله فكانه عبر بها عن نفسه بالتكلم حكما ولما قال ليلك حصل
الالتفات من التكلم الى الخطاب هذا ما اتفق عليه شراح الكشاف ويصح ان يعتبر فيها
ثلث التفاتات على مذهب الجمهور ايضا لكن لا بان يكون احدها في بات والاخران في
جاني احدهما باعتبار الانتقال من الخطاب في ليلك والاخر باعتبار الانتقال من الغيبة
في بات كما قيل لان الانتقال انما يكون عن شئ حاصل واقع عليه اسلوب الكلام وبعد
الانتقال من الخطاب في ليلك الى الغيبة في بات قد اضمحل الخطاب وصار الاسلوب
اسلوب الغيبة فلا يكون الانتقال الى التكلم الا في الغيبة وحدها بل بان يكون الثاني

فى ذلك باعتبار الانتقال من الغيبة الى الخطاب لان الكاف للخطاب والثالث
فى جانى باعتبار الانتقال من الخطاب الى التكلم ومما اورد عليه فى المطول من انه لا نسلم
ان الكاف فى ذلك خطاب لنفسه حتى يكون المعبر عنه واحدا بل هو خطاب لمن يتلقى منه الكلام
كما فى قوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك ثم توليتم من بعد ذلك حيث لم يقل ذلكم ورد
بانه يلزم منه خطاب اثنين فى كلام واحد من غير تثنية او جمع او عطف وسيصرح فى بحث
التغليب ببطلانه على انه يناقضه ظاهرا ما ذكره فى التلويح من ان افراد الكاف فى اولئك
هم الفاسقون لا يمنع عطفها على جملة فاجلدوا وان كان المخاطب بها الائمة لان الكاف فى خطاب
المتصل باسم الاشارة جائز فى خطاب الجماعة لقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك كما ذكر فى
الحواشى الحسنية للمطول لكن اقول اصل الاعتراض مدفوع بان بطلان ذلك مشروط بان
يكون كل واحد من المخاطبين مستقلا وان يكون كل من الخطابين على الحقيقة اما
اذا كان احدهما داخلا فى الاخر او كان احدهما على التجوز فلا بطلان فيه كما يستفاد
مما ذكره المصنف فى قوله تعالى انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله الآية
حيث قال فى لتؤمنوا الخطاب للنبى والامة او لهم على ان خطابه منزل منزلة خطابهم ولا
يخفى ان الخطاب فى عفونا عنكم لبنى اسرائيل والخطاب فى ذلك لمن يتلقى الكلام وهم داخلون
فى من يتلقى كما ان المخاطب فى ارسلناك هو النبى عم وهو داخل فى المخاطبين بقوله
لتؤمنوا وبهذا ظهر ان فى حق البطلان على الاطلاق كما فى المطول والشرح الشريفى
للمفتاح مسامحة كيف وقد ورد فى لسانهم رايتماك كما ذكره الرضى وغيره وانما جاز
لدخول المخاطب الثانى فى الاول فان الواحد بعض الاثنين والتجوز يخرج احد
الخطابين عن الحقيقة فلا يكون هناك خطابان بل خطاب واحد او يكون خطابان
لكن يكون المخاطب واحدا وهو ظاهر وكذا العلاوة ايضا اذ صرح العلامتان
الزمخشرى والمصنف فى اوائل سورة البقرة بانه يجوز الاشارة بذلك الى المتعدد والمؤنث
بتاويل ما ذكر فيكون الخطاب بالجماعة بتاويل القوم ونحوه وقالا الذى حسن ذلك
ان اسماء الاشارة تثنيتها وجمعها وتانيثها ليست على الحقيقة وايضا نقل التفتازانى فى شرح
التسهيل عن الثعلبى ان الاصل فى ذلك ان يكون الكاف بحسب المخاطب ثم كثر حتى توهموا
ان الكاف من نفس الحرف فقالوا ذلك موحدة مفتوحة فى الاثنين والجمع والمؤنث
يعنى انهم لما توهموا كونها جزء الكلمة لم يعتنوا بتطبيقها افرادا وجمعا تذكيرا وتانيثا
لا انهم جعلوها جزء حقيقيا لا يدل على الخطاب اصلا واذا تمهد هذا فالمتناقضين

حسن چلبی

بين كلامى التجريد لان كلامه فى المطول مبنى على الاصل فى الخطاب وكلامه فى التلويح مبنى
على التاويل على قول العلامتين او على الاستعمال الطارئ عليه بحسب التوهم على قول الثعلبى
وبعد اللتيا والتى فاذا جاز التاويل وتقرر الاستعمال لا ينتقض كلام المطول دافعا
لدعوى الالتفات فى ذلك لصحتها على التاويل او الاستعمال كما لا يخفى ثم ان السكاكى
صرح بان قوله ثلث التفاتات فى ثلث ابيات يجرى مجرى النص على ان فى كل بيت
التفاتة وهذا يقتضى الحمل على مذهب السكاكى دون مذهب الجمهور لكن يمكن ان
يقال انما قال فى ثلث ابيات ولم يقل فى بيتين لان للبيت الاول مدخلا فى
تحقيق الالتفات فى البيت الثانى وبالجملة فالحمل على كلا المذهبين صحيح لكن
الحمل على الاول اسلم وههنا بحث اخر وهو ان التحرير التفتازانى قال كلام العلامة
يشعر بانه يعد من الالتفات احد اقسام التجريد اعنى مخاطبة الانسان نفسه
وزيفه السيد السند بانهما لا يجتمعان لان مبنى التجريد على مغايرة المنتزع للمنتزع
منه حتى يترتب عليه ما قصد به من المبالغة فى الوصف ومدار الالتفات على
اتحاد المعنى ليتحصل منه ما اريد به من ابراز المعنى فى صورة اخرى مغايرة لما يستحقه
بحسب الظاهر ويؤيد ذلك ما نقله بعضهم من ان ابا على وابن جنى وابن الاثير
حكموا بان قوله ليلك تجريد وليس بالتفات ورد عليه بانه ليس مبنى التجريد
على التغاير فقط بل معناه اعتبار التغاير فى المعنى الواحد حتى لو لم يعتبر وحدته
لم يحصل المبالغة المقصودة منه وكذا ليس مدار الالتفات على وحدة المعنى فقط
بل على اعتبار وحدة معنى امرين متغايرين بحسب الظاهر ففى كل منهما يعتبر التغاير
والاتحاد لكن النظر فى الالتفات الى اتحاد المعنى بالذات وفى التجريد الى
تغايره بالذات ولو ادعاء ولا يخفى ان كل واحد من النظرين ينافى الاخر نعم
يمكن ان يقصد بكلام واحد كل منهما بدلا من الاخر واما ان يقصد كلاهما معا
فكلا حتى قال بعض المدققين اذا عبر المتكلم عن نفسه بطريق الخطاب فان
لم يكن وصف يقصد به المبالغة فى الاتصاف به لم يكن ذلك تجريدا وان كان وصف
فان انتزع من نفسه شخصا اخر موصوفا به مبالغة فهو تجريد وليس بالا
لتفات وان لم ينتزع بل قصد مجرد الافتنان فى التعبير عن نفسه كان التفاتا
فان قيل ما ذكره السكاكى فى بيان الالتفات فى هذا البيت من قوله فاقام
مقام المصاحب يدل على انه تجريد ايضا قلنا معناه انه اقام نفسه مقام المصا

مير سيد

بل لا يتم ما ذكر فيما اناتات التغاير
بينهما ولا ينتفى باعتبار انه فى كل منهما نفى
التغاير بالاعتبار مع

حفيد زاده

لا انه جرد منها افلا يكون تجريدا قوله هذا المحقق في الحواشي الشريفية للمطول لكنه محل بحث اذ يجوز ان يعتبر التغاير الادعائي فيحصل التجريد مع ان يعتبر الاتحاد الحقيقي فيحصل الالتفات ولا منافاة بين الاعتبارين فان احدهما ادعائي والآخر تحقيقي ولا شك في صحة الجمع بينهما انما المنافاة اذا كان كلاهما ادعائيين او تحقيقيين وانت خبير بان كلام السكاكي ينادي على التجريد بحصر فرغنه خلاف الظاهر وما تأييد ذلك بما نقل عن بعض النحاة فمردود لاحتمال ان يكون منعهم الالتفات لاشتراطهم فيه سبق التعبير بطريق اخر كما هو المشهور واني بعدما ترددت في المقام بين الصحة والعلة وجدت ما استقر عليه رايي في حواشي بعض الاجلة • فقلت مرحبا بالوفاق • وشكرا على شرف التوارد وحسن الاتفاق • وقد وقع مثله للسيد السند في كلام المرتضى الان • اذ قد سبقه فيه صاحب الكشف في سورة آل عمران قوله ولذلك لا يستعمل يعني ان غاية الخضوع تعتبر في الحقيقة الشرعية للعبادة على ما حققنا في اوايل السورة ولذا لا تستعمل في غيره تعالى يعني لا يجوز استعمالها في الغير للمومنين ولم يحك عنهم في القران فلا يرد قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم واما له وان لا حاجة الى الجواب بان عدم الاستعمال المذكور مخصوص بلفظ العبادة لا بما يشتق منها بل لا وجه له لان ما ذكره من علة الاختصاص وهي الدلالة على غاية الخضوع قائمة فيما يشتق منها ايضا فلا يصح تخصيص الاختصاص بها وكذا الحال فيما قيل من ان المراد ان لفظ العبادة عند عدم التقييد بالمفعول لا يستعمل الا في الخضوع لله بل لا وجه له ايضا فان عدم استعمالها في الغير معلل بكونها عبارة عن اقصى غاية الخضوع ومقتضى ذلك عدم الاستعمال في الغير مطلقا سواء كانت مطلقة او مقيدة نعم يمكن ان يكون المقيد مجازا عن مجرد الخضوع بان يكون القيد قرينة له فيصح ان يستعمل في غيره تعالى لكن لما ورد عن الائمة منعه مطلقا لم يمكن لنا ذلك باعتبار التجوز مثلا قد منعوا استعمال لفظ الرحمن في غيره تعالى ايضا فلا يمكن لنا ذلك ولو مقيدا ولذا عد قولهم رحمن اليمامة من قبيل التعنت في الكفر قوله والاستعانة طلب المعونة اراد بها القدرة التي يعتبرها الاصوليون من الحنفية بما يتمكن به العبد من اداء ما لزمه ويقسمونها الى ممكنة وميسرة ورد عليه انه لا وجه لارادة تلك ههنا اما اولا فلعدم صدقها على شيء مما يذكره في الفروع اذ لا يتمكن العبد بكل واحد منها على حدة واما ثانيا فلان القسم الاول من القدرة يتوقف عليه صحة التكليف

التكليف كما يذكر بطريق المفهوم فيتوقف عليه العبادة فيتقدم عليها بل على صحة التكليف بالضرورة وطلبه في عامة المهمات الداخل فيها العبادة او في العبادة بخصوصها يقتضي تأخره عن صحة التكليف فيلزم التنافي واما ثالثا فلان طلب فلا يجب بها العبادة ممكنة كانت او ميسرة مما لا معنى له اذ حاصله طلب الوجوب عليه والمقصود بطلب الاعانة في تفريغ الذمة عما وجب عليه والجواب عن الاول ان المراد بالضرورية مجموع الاربعة المذكورة لا كل واحد منها ليلزم عدم الصدق ولو سلم فالمراد بما يتمكن به ما له مدخل في التمكن وعن الاخيرين ان للقدرة بهذا المعنى حالة الابتداء وحالة البقاء والسؤال مبني على الاولى والكلام ههنا مبني على الثانية فلا اشكال واما ما قيل من ان القسم الثاني منها وان لم يتوقف عليه صحة التكليف لكن العبادة الواجبة بها على تقدير كونها ميسرة بالمعنى الاصطلاحي يتوقف عليها ويتقدم عليها وطلبها فيها يقتضي المقارنة معها فيلزم التنافي ايضا فلا يرد اصلا اذ لا معنى لطلب القدرة في شيء سوى طلبها في حق ذلك الشيء وشانه وانما تعين الحمل على هذا المعنى لان القدرة سبب للشيء فلا محالة تتقدم عليه فاذن لا يلزم وقوعها في اثناء العبادة كما توهم وكذا ما قيل ان قوله اهدنا الصراط المستقيم لا يصلح ان يكون بيانا للمعونة بهذا المعنى وقد قال المصنف انه بيان لها لان فسر الهداية هناك بما يعم الممكنة والميسرة حيث ذكر انه اول اجناسها افاضة القوى التي بها يتمكن المراد من الاهتداء الى مصالحه ثم ذكر بعض اجناسها التي يتيسر بها المصالح وبالجملة فكلامه هناك شامل لجميع ما له مدخل في سلوك الصراط ضرورية كانت او غير ضرورية قوله وعند استجماعها تقديم هذا الظرف على يصح ان حمل على التخصيص كما هو الظاهر يحمل الفعل في قوله ويصح ان يكلف بالفعل على اتيانه بالفعل ووقوعه فان الاشاعرة وان قالوا بامكان تكليف العاجز لا يقولون بوقوعه بالفعل ومن غفل عن هذا اعترض بانه يصح عند اهل السنة التكليف بالمحال فلا يشترط في صحة التكليف الاستطاعة وان لم يحمل على التخصيص لا ينافي مذهب الاشاعرة فالفعل محمول على عمل المكلف كما هو المتبادر قوله والمراد طلب المعونة يعني ان حذف المفعول لافادة العموم بناء على ان الحمل على بعض دون بعض ترجيح بلا مرجح واما لمجرد الاختصار مع وجود القرينة الدالة على تقييدها بالعبادة وهي اقترانها بها مع ظهور احتياجها الى الاعانة فان قلت اذا تحقق القرينة على التقييد

ملا خسرو

ملا خسرو

كازروني

سيد

ابو القاسم السمرقندي

تخصيص المفعول يبطل الحكم بلزوم الترجيح بلا مرجح على تقدير الحمل على البعض دون
البعض فيكون الوجه الاول المبنى على ذلك اللزوم باطلا قلت المراد بالقرينة
ما يدل عليه دلالة في الجملة لا دلالة قطعية يتعين بها المراد جزما واعلم ان العلامة
جوز الوجهين لكنه رجح الثاني بناء على انه تقتضيه تناسب الجمل وتلاصق بعضها ببعض
بخلاف الاول وجوز السيد السند في الوجه الاول ان يكون المراد جميع المهمات
ابو السعود باسرها كما هو الظاهر او جميع المهمات سوى العبادة وتبعه صاحب الارشاد سواء كان
المراد الاول والثاني حيث قال من البين انه عند استغراقه في ملاحظة شؤونه
تعالى واشتغاله باداء ما يوجبه تلك الملاحظة من الحمد والثناء لا يكاد يخطر بباله
من اشغاله واحواله الا الاقبال الكلى عليه والتوجه التام اليه ولقد فعل ذلك
بتخصيص العبادة تعالى اولا وباستدعاء الهداية الى ما يوصل اليه اخرا فكيف يتصور
ان يشتغل فيما بينهما بما لا يعنيه من امور دنياه او بما يعمها وغيرها اقول لا يخفى ان
مدار رده على اعتبار اختصاص السورة الكريمة بحالة الاستغراق التي هي من
خصائص العارفين وانت خبير بانها مقولة على السنة العباد جميعا فلا يصح اعتبارها
مختصة بحالة تختص بالقليل منهم فان قلت هذا الجواب لا يدفع الاعتراض عن
المصنف وان دفعه عن غيره بناء على انه اعتبر كون السورة مختصة بتلك الحالة
فانه صرح اولا بان اولها مبنى على ما هو مبادى حال العارف ثم ذكر ان في تقديم
اياك تنبيها على انه ينبغي للعابد ان يكون نظره الى المعبود اولا ومنه الى العبادة
لا من حيث انها صادرة عنه بل من حيث انها نسبة شريفة الى الله تعالى فان العارف
في حالة الاستغراق لا يلاحظ نفسه ولا حالا من احواله الا لانها ملاحظة له
ومنتسبة اليه قلت لعله لم يرد تخصيص السورة بتلك الحالة حتى يلزم تطبيق عبارتها
على ما يقتضيه ذلك الاختصاص بل اراد ان فيها اشارة الى درجات العارفين
اولا والى شانهم في حالة الاستغراق ثانيا وهذه الاشارة حاصلة على تقدير عدم
الاختصاص ايضا اذ يجوز ان يكون العبارة موافقة لحال اكثر العباد ويكون في ضمنها
اشارة الى حال البعض منهم كما لا يخفى ولك ان تقول سلمنا اختصاصها بتلك
الحالة لكن لا نسلم ان الاختصاص يمنع عموم المفعول فان كلامه صريح في انه يمكن
للعارف في تلك الحالة ان يلاحظ جميع احواله لكن لا من حيث انها صادرة عنه بل
من حيث انها منتسبة اليه تعالى فلا اشكال في ملاحظة الامور الدنيوية بهذه الحيثية

الحيثية في تلك الحالة ثم ان الحق الذي لا محيد عنه هو انهم صرحوا بان العبارات
القرآنية جوامع الكلم لها بطون متعددة تقتضي معاني متعددة ولا تنافي بينها
مع اختلافها اذ لا يعتبر الدلالة عليها دفعة واحدة بل دفعات متعددة بتعدد
البطون فيمكن ان يعتبر السورة تارة مقولة على السنة المحجوبين ويقدر المفعول
عاما نظرا الى حالهم التي هي الابتلاء بالامور الدنيوية واخرى مقولة على السنة
العارفين فيقدر المفعول خاصا نظرا الى حالهم التي هي الاستغراق فيكون عبارة
السورة جامعة للتقديرين باعتبار بطنين من بطونها هذا كله على تقدير عموم
المفعول واما تخصيصه بالامور الدنيوية فقط كما جوزه السيد السند فمما لا
يليق بشان التنزيل الجليل قطعا **قوله** والضمير المستكن الى اخره قيل الاقرب عصام
ان يجعل المستكن لجميع العقلاء موحدين كانوا او مشركين لان المشرك ايضا يعبد الله
ويستعينه الا انه لم يعرف حق المعرفة وحينئذ يكون اقرب اتصالا بقوله اهدنا الصراط
لانه لما وجد شركاؤه في العبادة والاستعانة قسمين يطلب الانخراط في سلك بعضهم
والنجاة عما ابتلى به البعض الاخر اقول ممنوع فان تقديم اياك يدل على حصر العبادة
فيه تعالى قطعا لشركة الاصنام صرحوا به فكيف يمكن القول باندراج المشركين في هذه
العبارة واما الجواب بانه لا يجب ان يكون التقديم للحصر لكفاية كونه للتعظيم والاهتمام
فمع كونه خرقا للاجماع مدفوع بان مدار السورة على اثبات التوحيد ونفي الاشتراك
فقرينة الحصر كافية على علم ولا ينكره الا مكابر **قوله** ادمج عبادته استيناف لبيان
نكتة العدول عن الافراد الى الجمع ووجه رجاء الاجابة ان رد الكل بعيد فان فيهم
من لا يرد عبادته ولا حاجته وكذا قبول البعض ورد البعض لانه لا يليق بكرم ارحم
مرجزو الراحمين وفي بعض الحواشي يمكن ان يستخرج من هذه المقدمة نكتة يندفع بها
اشكال ينشاء من الحصر في اياك نستعين بان لا احد الا وهو يستعين بغيره تعالى حتى قال الكل
دينا ولولا ان هذه الاية امر من الله تعالى لما قراتها قط لعدم صدقي فيها والنكتة انه تعالى
عدل عن الافراد الى الجمع تغليبا للمخلصين في العبادة والاستعانة على غيرهم فيندفع
الاشكال لانه انما يلزم اذا افرد اللفظ واعتبر غير المخلصين بالاستقلال واذ لا فلا
ولك ان تقول في دفعه ان المحصور هو الاستعانة الحقيقية واما الاستعانة بالمخلوقين
فعبارة عن طلب التسبب للمعونة الالهية منهم وليس من حقيقة الاستعانة في شيء فلا ينتقض
الحصر ثم ان بعض الفضلاء من المشايخ العصريين لما شرف هذا المقام بنظره الشريف

ان الكتة التي ذكرناها وزيف النكتة التي ذكرها المحشي بناء على ان انحصار
استعانة المخلصين في الاستعانة بالله تعالى غير مسلم لما نطق به القران من استعانة الرسل
عليه السلام بغيره تعالى كاستعانة موسى عم بهرون عم واستعانة عيسى عم بالحواريين
فاستفدنا منه سقوط النكتة السابقة وشكرناه على قبوله النكتة اللاحقة متعنا الله
بطول بقائه ونفعنا ببركات علمه وبركات انفاسه **قوله** للتعظيم والاهتمام به قد عرفت
فيما سلف ان هذا الاهتمام هو الاهتمام العارض بحسب اعتناء المتكلم بحاله لكونه نصب عين
المؤمن عند الشروع في امر خطير فيغاير التعظيم بالمرة وبه يندفع ما قيل هنا بدل على ان
مجرد الاهتمام به نكتة مستقلة غير التعظيم والحصر وليس كذلك بل الاهتمام لابد ان يكون
بطريق معين من الطرق المعتبرة والا لم يكف كما نقل عن الشيخ عبد القاهر فحق العبارة
للاهتمام وهو اما للتعظيم والحصر **قوله** والدالة على الحصر لما تقرر سابقا من ان تقديم ما حقه
التاخير يفيد الحصر وانما زاد لفظ الدالة اشارة الى رد من قال انه لا يدل على الحصر كابن الحاجب
وابي حيان ولذلك استدل عليه بكلام رئيس المفسرين وفي الحواشي الاكملية فيه نظر لان رد
الخطأ في باب القصر انما يكون على المخاطب وذلك فيما نحن فيه محال قد صرح المحققون
من علماء البلاغة كالسعد والسيد بان رد خطاء المخاطب مخصوص بالقصر الاضافي ولا
يخفى ان هذا الحصر حقيقي فلا محذور **قوله** وقدمت العبادة على الاستعانة يعني
مع ان مقتضى الظاهر هو العكس لان العبادة لا يتيسر بدون الاعانة كذا قال بعض المحققين
اخذا من كلام التحرير التفتازاني ويرد عليه انه اذا كانت الاعانة على تحصيل العبادة
او تكميلها داخلة في المطلوب لم تكن العبادة وسيلة اليه على الاطلاق بل تكون متصفة
بالقياس الى بعضه وهو الاعانة على العبادة ووسيلة الى بعضه وهو الاعانة فيما عداها
وذلك مخالف لما يفهم من كلامهم من كون العبادة وسيلة على الاطلاق فان قيل
للعبادة انواع فلا تناقض في ان يكون بعضها وسيلة للاعانة على بعض قلنا لا احتمال
لقوله نعبد ونستعين بعض العبادات دون بعض بل نسبتها الى الكل على سواء كما صرح
به السيد السند ثم انه لما زيف الوجه المذكور اخرجها اخر وهو ان يكون المعنى قدمت
العبادة على الاستعانة مع ان مقتضى الظاهر العكس بناء على ان العبادة لما كانت
تقربهم الى مولاهم بافعالهم وكانت الاستعانة طلبا لفعل المولى كان تقديمها على
العبادة اولى فيستقيم الجواب بان الاستعانة طلب الحاجة والعبادة وسيلة
اليها فقدمت الوسيلة على طلب الحاجة ورد بان هذا غير ظاهر من عبارة الكتاب

كازروني

اكمل

ملا خسرو

چلبي

الكتاب في تقرير السؤال لكنه مدفوع لانه ان اراد عدم الظهور الناشي من
المخالفة في العبارة فهو ممنوع فان العبارة هذه فان قلت لم قدمت العبادة
على الاستعانة ولا مخالفة فيها لهذا المعنى وان اراد عدم الظهور الناشي من الاجمال
فيها فهو مسلم لكن لا يقدح في هذا المعنى لانه متحقق في جميع ما حملت العبارة عليه
من المعاني كما لا يخفى ورد ايضا بانه اما ان يريد بفعل المولى ما يعم الاعانة على غير
العبادة او يريد ما يختص بالاعانة على العبادة او ما يختص بالاعانة على غيرها
والكل ممنوع اما الاول فلانا لا نسلم اولوية تقديمها على العبادة فان فعل العبد
المقرب الى الحضرة المقدسة ليس ادون من فعله الذي تعلق بفعل المولى الاعم مما
يكون وسيلة الى الفعل المقرب فان مجرد تعلق فعل العبد الذي هو الطلب
بفعل المولى الذي هو الاعانة لا يقتضي زيادة الفضيلة على نفس فعل العبد مطلقا
لان فعل العبد المتعلق بالتقرب الى تلك الحضرة لم يتعلق بتلك الحضرة بخلاف
فعله الذي يتعلق بمجرد فعل المولى واما الثاني فلانه يستلزم بطلان قولهم بان
العبادة وسيلة اليها لان الاستعانة بهذا المعنى لا يكون العبادة وسيلة اليها
مطلقا ثم ان بعض العبادات تكون وسيلة الى الاعانة على بعض كما ان الاعانة على
بعض تكون وسيلة الى ذلك البعض واما كون العبادة المطلقة وسيلة للاعانة
عليها مطلقا فكلا واما الثالث فالظاهر انه يريد ان الاعانة على غير العبادة فعل
المولى المطلوب والعبادة من قبيل الوسائل فان اراد بالمطلوبية انه مطلوب بالذات
واراد بالوسيلة خلافه فذلك فلا نسلم ان الاعانة مطلوبة بالذات بل مطلوبة
بالعرض لاجل المهمات كالوسائل وان اراد انه مطلوب مطلقا فالعبادة ايضا كذلك
اقول كل ذلك ناش من الغفلة عن المراد وهو ان لفظ نعبد لا يدل بجوهر لفظه
الا على فعل العبد الذي هو العبادة ولفظ نستعين يدل بجوهر لفظه على فعل المولى
الذي هو العون فانه بمعنى نطلب العون وما يدل على فعل المولى ينبغي ان يتقدم على
لا يدل الا على فعل العبد لشرفه فالمقصود اثبات المزية باعتبار نفس ما دل عليه اللفظ
بجوهره لا باعتبار متعلقه حتى يرد المحذور ثم ان الكلام الشريفي مبني على الاحتمال
من ان يكون قول العلامة لان تقديم الوسيلة قبل طلب الحاجة ليستوجبوا الاجابة
اليها مبنيا على تخصيص الحاجة بالمهمات الدنيوية وقوله فيما قبل ولا استعانة بالمهمات
مبنيا على تخصيص المهمات بها ايضا وقوله فيما بعد ليتناول كل مستعان فيه مبنيا

حفيد زاده

سيد شريف

على تخصيص المستعان فيه بما يستعان فيه في امر الدنيا ايضا وانما ذهب الى هذا بناء
على اصونه من المحذور في صورة تعميم الاستعانة لما في العبادة ايضا كما نبهت عليه
انفا وانت خبير بان المحذور المذكور يرد على المصنف فانه صرح بتعميم الاستعانة لما
في العبادة وغيرها اولا وتخصيصها بما في العبادة ثانيا فلا يتمشى تعليله لتقديم
العبادة بكونها وسيلة لان العبادة تكون حينئذ مقصودة في بعض الاستعانة وكلها
ولا تكون وسيلة على الاطلاق ولكان توجيه التعليل في صورة التعميم بان المراد ليس كون
العبادة وسيلة على الاطلاق فان كونها وسيلة في الجملة باعتبار احد شقي الاستعانة
كاف في امر التقديم وصرف الوسيلة عن الاطلاق ليس بعد مما ارتكبه من صرف ما في الكشاف
من عبارة الحاجة والمهم ومستعان فيه عن الاطلاق فانها كيف وهذا في مادة وذاك في
مادة وبهذا اندفع الاعتراض ايضا عن كلام بعض المحققين وما اخذه الذي هو كلام التحرير
وكذا ما اورد على تقييده كلام التحرير في ذلك حيث قال الاعانة امر مقصود محتاج اليه
في اداء العبادات فقبل الصواب ان يقتصر على كون الاعانة امرا مقصودا ليستقيم الجواب
بان تقديم الوسيلة على طلب الحاجة انسب والا فالاعانة لكونها محتاجا اليها في اداء
العبادات تكون وسيلة اليها فالانسب تقديم الوسيلة لا توجب تقديم العبادة
على الاستعانة انتهى ووجه الاندفاع انه لا نسلم كون ذلك القيد خطأ لاستقامة
الجواب بان تقديم الوسيلة على طلب الحاجة انسب ولو كانت وسيلة في الجملة كما فيما
نحن فيه على ما عرفت على انه لو اسقط ذلك القيد لفسد المعنى اذ لا يلزم من مجرد كون
الاستعانة امرا مقصودا ان تقدم على العبادة فلا يتم السؤال هنا ويمكن توجيه التعليل
بوجه اخر ايضا وهو ان المتبادر من اياك نعبد ايقاع العبادة والمراد من العبادة
المأخوذة من الاستعانة زيادة العبادة والثبات عليها فتكون العبادة الاولى
وسيلة الى الاستعانة على الاطلاق واما قوله لا لاختصاص لقوله نعبد ونستعين
ببعض العبادات دون بعض ففي معرض المنع لان المتبادر من اياك نعبد ايقاع اصل
العبادة دون الزيادة والثبات لان الحمل عليها انما مبني على التجوز في الصيغة
او على اعتبار القرائن الخارجية كما سيجيء في بحث اهدنا وكلاهما خلاف الظاهر
ولما افيد اصل العبادة بعبارة نعبد ناسب ان يبحث في الاستعانة بما يتفرع عليها
من الزيادة والثبات كما انه لا يحتمل ان يتصور المؤمن في اصل العبادة انما الاحتمال
المحوج الى الاستعانة في الزيادة والثبات وما ذكرناه متعين اذ كان اهدنا

اهدنا الصراط المستقيم بيانا للمعونة المطلوبة كما صرحوا به لان الكل متفقون
على ان المراد من الهداية هناك طلب الزيادة والثبات ومع تحرير هذا الوجه كيف
يمكن القول مطلقا بانه لا لاختصاص لقوله نعبد ونستعين ببعض العبادات دون بعض
كما فعله ذلك الفهامة هذا كله في صورة تعميم الاستعانة واما في صورة تخصيصها بالعبادة
فعلة التقديم شيء اخر وهو انه تقديم المقصود على الوسيلة لشرفه وان كان طلب المعونة
على الشيء مقدما عليه كما صرح به التحرير التفتازاني وانما سكت عنه المصنف لظهوره بل
يمكن ان يعلل بما ذكره المصنف ايضا بناء على ان يكون اصل العبادة وسيلة للاستعانة
في زيادتها والثبات عليها كما عرفته انفا وهذا اولى من الاول لكونه ماخوذا من
عبارته واعلم ان هاهنا امرين يتعلقان بعبارة الكشاف اما الاول فهو انه سأل
اولا بانه لم قرنت الاستعانة بالعبادة واجاب بقوله للجمع بين ما يتقرب به العباد
الى ربهم وبين ما يطلبونه ويحتاجون اليه من جهته وقال القطب في شرح السؤال عن سبب
الجمع بينهما وفي الحواشي الاكملية ليس بشيء لانه يفضي الى فساد الجواب لان المعنى جمع
بين الاستعانة والعبادة ليجمع بين الاستعانة والعبادة لان ما يتقرب به العباد
هو العبادة وما يطلبونه ويحتاجون اليه لاجلها هو الاستعانة اقول بل ما ذكره ليس
بشيء لانه مبني على الغفلة عن فائدة كل من عنواني ما يتقرب به العباد وما يطلبونه
والمعنى جمع بين الاستعانة والعبادة لكون احديهما ما يتقرب به العباد والاخرى
ما يطلبونه وبالجملة فالفساد اذا اعيد الاستعانة والعبادة في الجواب بعينهما اما
اذا اعيدتا بعنوانين يفيدان المناسبة بينهما فلا وهذا اظهر من ان يخفى والعجب انه
لما زيف هذا الوجه نقل وجها اخر ثم بنى عليه اسولة واجوبة فما لما قال لكن هذا
الوجه هو الحق وماذا بعد الحق الا الضلال واما الثاني فهو انه سأل ثانيا بانه
لم قدمت العبادة على الاستعانة واجاب بان تقديم الوسيلة قبل طلب الحاجة
ليستوجبوا الاجابة اليها ثم قال بعد السؤال عن وجه اطلاق الاستعانة وجوابه يقصد
القصد والاحسن ان يراد الاستعانة به وبتوفيقه على اداء العبادة وقال صاحب
الكشف في شرح جوابه عن السؤال التقديم هذا على غير الوجه الاحسن عنده اذ عليه
يجب تاخيرها لان الثانية مطلوبة للاولى لتتم وتحمل على انه لا يكون حينئذ تقديم
الوسيلة وفي الحواشي الاكملية فيه نظر اما اولا فلانه ليس في كلام المصنف ما يشعر بان
العبادة وسيلة على الوجه الحسن وجعل الاحسن معطوفا على ذلك ليكون قرينة بعيد

لتخلل كلام اجنبي بينهما وهو السؤال عن اطلاق الاستعانة وجوابه وأمّا ثانيا
فلان الاستعانة للعبادة ولم يكن العبادة وسيلة فبقي سؤال وجه التقديم
كما كان اولا كلامهما على طرفي التمام أمّا الاول فلانه لم يدع ان في كلام المصنف
عبارة مشعرة باختصاص كون العبادة وسيلة بالوجه الحسن بل اراد انه يلزم ذلك
الاختصاص بالضرورة الناشية من ملاحظة المقام على ما صرح به ولم يرد ان قوله
والاحسن معطوف على الجواب عن سؤال التقديم فقط بل هو معطوف بحسب المعنى على ما سبقه
من ذلك الجواب مع ما يتمه من السؤال عن اطلاق الاستعانة وجوابه فلا يتصور
الفصل بين المعطوفين فضلا عن الفصل بالاجنبي توضيحه انه لما اجاب عن سؤال
التقديم بكون العبادة وسيلة الى الاستعانة لزم بيان ما هو المراد بالاستعانة
اذ لا يمكن تحقيق كون الشئ وسيلة للاخر الا ببيان الاخر فبيّنه بطريق السؤال
والجواب ايضا فظهر ان ذلك ليس اجنبيا بل هو متمم للوجه الحسن وأمّا الثاني فلانه
لم يرد دفع سؤال التقديم الا على الوجه الحسن فانه كان في صدد شرحه وانما اعرض
عن دفعه على الوجه الاحسن بناء على ظهور وجهه وهو رجحان تقديم المقصود على الوسيلة
لترفعه كما مر انفا قوله وقيل الواو للحال رد عليه ان المضارع المثبت اذا صار
حالا فيه الضمير وحده ويجاب بان الفعلية في تقدير الاسمية اي ونحن اياك
نستعين وأنت خبير بان القول بالحذف واخراج الواو عن العطف خلاف الظاهر
ولذلك اشار الى ضعفه بقيل وأمّا ما في بعض الحواشي من ان فيه تقييد تخصيص العبادة
والاليق اطلاقه فليس بشئ اذ القائل لا يعتبر التقييد بناء على ان تخصيص العبادة
به تعالى امر لا يمكن الا بالاستعانة منه فيكون حالا مؤكدة قوله بيان للمعونة
المطلوبة يعني انه ان تحمل الاستعانة متعلقة بجميع المهمات دينية كانت او دنيوية
او تحمل متعلقة بالدينية التي هي العبادة خاصة فعلى الثاني يكون طلب الهداية
بيانا للمعونة المطلوبة على طريق الجواب لسؤال مقدر ينشأ مما قبله وعلى الاول
يكون افراد ما هو المقصود الاعظم من بين تلك المهمات على ان يكون استيناف سؤال
اعني ان ينال الجميع مهماته او لا ثم ينال بعضها ثانيا لكونه المقصود الاعظم وما
قيل من ان المراد كونه بيانا لما سواء عمم متعلق الاستعانة او خصص فغير مسلم
اذ لا شك ان طلب الهداية الى الصراط المستقيم ليس من الاستعانة الدنيوية في شئ
فلا يمكن البيان على تقدير التعميم اللهم الا ان يحمل على البيان من وجه ولا يخفى بعد

ملاخسرو

بعده قوله ولذلك تستعمل في الخير اي لاعتبار اللطف في معناها ولما ورد عليه
قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم اجاب بانه من قبيل التهكم دون الحقيقة كقوله فبشرهم بعذاب
اليم وقيل يمكن ان يكون على حقيقته لانهم لما قطعوا بانه لا منزل لهم سوى الجحيم ولا بد لهم
منها فخيرهم ان يعرفوا طريقها ليسهل عليهم الوصول اليها ويتخلصوا من تعب الطريق اقول
هذا من العجايب اذ لا شك احد في خيرية عدم الوصول الى الجحيم وان كان فيه
تعب الطريق بالنسبة الى الوصول اليها وبالجملة فهذا مما لا يتفوه به عاقل قوله
والاصل ان تعدى يعني انه يستعمل تارة باللام او الى واخرى بنفسها على طريقة
الحذف والايصال كما استعمل اختار بحذف من في تلك الاية والمصنف تبع
ههنا صاحب الكشاف وقيل يفهم منه ان الاول ان يكون صورة الحذف
خارجة عن الاصل وقد قال في الاساس هداه للسبيل والى السبيل ووافقه
كلام النهاية وكان امكن ان يقال هو بيان للاستعمال فلا ينافي ان يكون
الاصل غيره لكن قال الجوهري هديته الطريق والبيت اي عرفته ثم قال
هذه لغة حجازية وغيرهم يقولون هديته الى الطريق والثاني عدم التفرقة
بين المتعدي بالحرف وبدونها وقد فرق بعضهم بان ما بالحرف انما يقال لمن لم
يكن في ذلك فوصل بالهداية اليه وما بدونها لمن كان فيه فازداد وثبت ولمن
لم يكن فيه فوصل وبعضهم بان معنى الاول الدلالة على ما يوصل الى المطلوب
فيسند تارة الى القران كقوله تعالى يهدي للتي هي اقوم وتارة الى النبي عم
كقوله تعالى فانك لتهدي الى صراط مستقيم ومعنى الثاني الايصال الى المطلوب
ولا يكون الا فعل الله تعالى فلا يسند الا الى الله أقول اما الاول فغير مسلم
لان قول الجوهري هذه لغة حجازية لا يجب ان يكون بيانا لاصل اللغة
بل يمكن ان يكون بيانا للاستعمال الطاري على اصل اللغة فان استعمال
اصل اللسان لغة ايضا يشهد بهذا ان المصنف صرح بان اصل الصاد في
الصراط هو السين فان الصاد لغة قريش وقال هذا القائل هنالك اي هم يستعملونه
وهو لا ينافي كون الصاد بدلا من السين والعجب من بعض الحذاق انه وقع
ايضا في هذه الورطة حيث ذكر ما في الصحاح وعقبه بقوله فليس في نحو اهدنا
الصراط المستقيم حذف وايصال على لغتهم يعني اهل الحجاز وأمّا الثاني فكذلك
ايضا لان التفرقة لم تثبت عند كثير من الثقات ولو سلمت فكلام المصنف

عصام

ملاخسرو

يكن

ليس بصريح في عدم التفرقة ولا بتقضيه لان المستعمل بدون الحرف لا يلزم ان يكون
بمعنى المستعمل بها وان كان اصله ذلك لجواز ان يعتبر فيه معنى زائد بعد الحذف
والايصال كما صرحوا به في امثاله وقد يقال لا يبعد ان يقال الهداية تتضمن معان
بعضها يقتضي التعدية بنفسها وبعضها التعدية باللام وبعضها التعدية بالى فانه
يشتمل على ارادة الطريق والاشارة اليها وتلويح السالك للطريق فبملاحظة
الاراءة تتعدى بنفسها وبملاحظة الاشارة تتعدى بالى وبملاحظة التلويح
تتعدى باللام **قوله** الاولى افاضة القوى قيل الظاهر انها من مقدمات عصام
الهداية فلا ينبغي عدها من الهداية ليرد اشكال طلب الهداية قلت لو يريد بذلك
اشكال طلب الهداية فانه لا وقوع لها لتاما بطلب الزيادة او الثبات والمراد
المرتبة على الهداية سواء عدت هذه الافاضة منها او لم تعد **قوله** والمشاعر
الظاهرة هي الحواس الخمس اخرها لبعدها عن القوة العقلية قيل ينبغي ان يجعل قوله
تعالى الم نجعل له عينين اشارة الى هذه المرتبة من الهداية والعجب منه انه كيف عصام
غفل عنه مع تنبهه لقوله تعالى وهديناه النجدين قلت انما اراد المصنف الاستدلال
بالآيات التي وقع فيها لفظ الهداية صريحا دون ما وقع فيها الاشارة اليها ولا يخفى
ان تلك الآية من قبيل الثاني دون الاول **قوله** وهديناه النجدين قيل لمخ ابو القاسم
لا يخفى ان الهداية متعدية بنفسه في هذا الكلام وليست بمعنى الايصال بل بمعنى
الاراءة الا ترى الى قوله فلا اقتحم العقبة قال المصنف فلم يشكر تلك الايادي
باقتحام العقبة فان الايصال الى طريق الشر ليس من الايادي بخلاف اراءته
من حيث انه طريق الشر اقول ان المصنف لم يختر كون الهداية بمعنى الدلالة
الموصلة سواء كانت متعدية بنفسها اولا فانه قال في هدى للمتقين معناه
الدلالة وقيل الدلالة الموصلة واذا لم يعتبر فيه الايصال فلا محذور **قوله**
وقال فهديناهم اعترض بان الظاهر انها اشارة الى الثالث قلت ان في الآية جهتين عصام
جهة كونها دالة على نصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل وجهة كونها دالة على
ارسال الرسل كما صرح به المصنف في تفسيرها حيث قال فدللناهم على الحق بنصب الحجج
وارسال الرسل فمن الجهة الاولى دليل للقسم الثاني ومن الثانية للثالث
وانما اوردها في الثاني لعدم احتياج الثالث لكثرة ادلته **قوله** بالوحي عصام
اي يحصل ذلك لهم بالوحي او الالهام او المنامات ولا يتجه ما قيل هذا

هنا داخل في انزال الكتب الا انه اعتبر انزال الكتب الى الامة فلهذا تعالى بلا
لا ان الكلام في مرتبة الكشف الباطني دون مرتبة الشريعة الظاهرة فلا نسلم دخوله
في انزال الكتب راسا **قوله** فالمطلوب لما ورد ان من خص الحمد بالله تعالى واجرى عليه
تلك الصفات المشتملة على احوال المبدأ والمعاد وما بينهما وحصر العبادة والاستعانة
فيه كان مهتديا فكيف يطلب الهداية اجاب عنه بان المطلوب اما زيادة ما منحوه او الثبات
عليه او حصول ما يترتب عليه منحوه من المراتب الابدية فهذه ثلثة اجوبة ذكر الاول مير جردو
منها في الكشاف والثالث مرخصا به المصنف واما جعل الاولين جوابا واحدا بنا على
ما وقع في النسخ السقيمة من او وبدلا وفي عطف ثبتنا فمما لا يلتفت اليه فعلى الاول يحتاج
ان جعل مفهوم الزيادة داخلا في المعنى المستعمل فيه وحقيقة ان جعل خارجا عنه مدلولا
عليه بالقرائن وعلى الثاني مجاز قطعا لان الثبات على الشيء غير ذلك الشيء ولذا قالوا
الامر بالقيام مثلا للقائم مجاز عن طلب الدوام وعلى الثالث مجاز ايضا من باب ذكر السبب
وارادة المسبب ومما قيل من ان الصراط المستقيم اي ملة الاسلام يحتاج الى التجوز على الوجهين شيخ زاده
الاولين فان المراد بعضه مع ان اللفظ مطلق فليس بشيء لانا لا نسلم اطلاق لفظ
الصراط لانه على تقدير ان يكون لام التعريف فيه للجنس وليس كذلك بل هي
للعهد فلا يكون ارادة الفرد والمعين منه بطريق التجوز بل بطريق العهد واعلم
ان السيد السند بعد ما قرر الجوابين المذكورين في الكشاف ذكر سؤالا وجوابا
حيث قال فان قيل هم مهتدون في عقايدهم وعباداتهم الا ان مطالبهم الحقيقية
وهي السعادات الابدية لا تحصل الا بهداية الله تعالى الى الطريق المستقيم وهي المطلوبة
باهدنا فلا حاجة الى شيء من التاويلين قلنا لما كان الصراط المستقيم محمولا على ملة
الاسلام احتيج الى احدهما واعترض عليه بانه لا حاجة اليهما اذا حمل الصراط على ملة الاسلام
وانما تقوم الحاجة لو كان هو المطلوب باهدنا وليس كذلك لان المبدل منه
في حكم المحو والمطلوب بالنسبة هو البدل وهو قوله صراط الذين انعمت عليهم وهو
ليس ملة الاسلام بل طريق مسلمين مخصوصين وهم اصحاب الفرقة الناجية
واجيب بان كون المبدل منه في حكم المحو غير مسلم بل هو ملحوظ لكن المقصود الاصلي كازروني
هو البدل وكيف يكون في القران شيء في حكم المحو والتفصيل انه يقال ان كان
مراده كون المبدل منه في حكم المحو مطلقا فليس كذلك كما قال التفتازاني لانا لا نسلم
ان البدل يجب صحة قيامه مقام المبدل منه وان كان مراده كونه في حكم المحو

في هذا الوضع فممنوع أقول لم يرد بذلك كون المبدل منه لغوا كيف وقد تقدم انه
قال ولا يلزم من ذلك كونه لغوا اذ مع كونه غير مقصود بالنسبة لا بد ان يكون
في ذكره فائدة وهي ههنا الاشارة الى الصراط المقصود بالنسبة صراط المستقيم بل الاولى
انهم صرحوا بان هذا البدل مفسر للمبدل منه فيقتضي ان يجئ المبدل منه ويقام البدل
مقامه واذا كان كذلك لزم ان يكون المطلوب باهدنا طريق المسلمين المخصوصين فاندفع
كازرونی
جوابه باختيار الشق الثاني من تفصيله والعجب من هذا المجيب انه بعد ما زيف
كلام المعترض على ما زعمه اورد ما هو خلاصة الاعتراض على طريق الفرض من عند نفسه حيث
قال ان قيل ليس طريق الاسلام على الاطلاق بل مقيد بكونه غير مقرون بالغضب والضلال
كما دل عليه صراط الذين الى آخره وحينئذ لا حاجة الى التأويلين ثم اجاب عنه بانه لا يرد
على الكلام الشريفي لانه مبني على ان العلامة لما فسر الصراط المستقيم بملة الاسلام مطلقا
احتيج الى احد التأويلين لكنه لم يعتمد عليه بل زيفه ايضا قال الا وفيه نظر ولعل المراد
ان مراد العلامة بملة الاسلام ليس مطلقها بل مقيدها بالسلامة عن الغضب والضلال
ضرورة كون البدل مفسرا للمبدل منه على ما صرحوا به وهذا غاية ما اراده المعترض ايضا
ولما لم يفهم المجيب كلامه وقع فيما وقع كما ترى والتحقيق ان العلامة حمل الصراط المستقيم على
ملة الاسلام مطلقا وحمل صراط الذين على صراط جميع المؤمنين مطلقا حيث قال والذين
انعمت عليهم المؤمنون وذلك مبني على ما ذهب اليه من ان الايمان عبارة عن الاعتقاد
الحق والعمل الصالح والمؤمن من اتصف بهما دون غيره وكذا حال الاسلام والمسلم فمنه
السلامة عن الغضب والضلال لا تكون مقيدة لملة الاسلام عنده حتى يكون طريق
مسلمين مخصوصين بل موضحة لها بناء على ان ما لم يتصف بها من المذاهب ليس من ملة
الاسلام عنده فيكون طريق جميع المسلمين وحينئذ يحتاج الى التأويلين وفي العبارة
الشريفية تنبيه على ان الحاجة على تقدير حمل الصراط على ملة الاسلام مطلقا كما هو كلام
خطيب زاده
العلامة والا فلا حاجة الى حمله على طريق المسلمين المخصوصين او غيره ذكره هنا وقد قال
بعض المدققين ان الايصال المعتبر في مفهوم الهداية المفسرة بالدلالة على ما يوصل الى
البغية اما ان يراد به الايصال القريب فلا نسلم ان المؤمنين مهتدون بهذا وان
اريد بالصراط ملة الاسلام اذ الظاهر من تلك الملة الاعتقادات الحقة والاعمال
الصالحة لا مجرد ما اداه رأي المجتهد وان كان خطأ فان لفظ المستقيم مما يدل عليه
دلالة واضحة اذ لا شبهة ان ملة الاسلام ما يشتمل على العقائد الغير الصحيحة كما

كما تشتمل على الصحيحة وكذا الاعمال ولا شبهة ان من خص الحمد به تعالى واجرى تلك
الصفات وحصر العبادة والاستعانة فيه لا يلزم ان يكون مهتديا بهذا المعنى لان
الموصل القريب الى الاعتقادات والاعمال ادلتها القريبة ولا يلزم مما ذكر الدلالة على
تلك الادلة وأما ان يراد ما يعم الايصال البعيد فالعبادات مما يوصل ايضا لا بعيدا
الى تلك السعادات الابدية لكونها جزءا من الموصل القريب اعني مجموع العبادات
والاستعانة بهداية الله الى تلك المطالب وحينئذ لا وجه لقوله في السؤال لا حاجة
الى شيء من التأويلين أقول نختار الشق الاول وقد عرفت ان العلامة لم يرد بملة
الاسلام الا العقائد الحقة والاعمال الصالحة ولا بالمؤمن الا من اتصف بهما
فهو يدعي ان تخصيص الحمد به تعالى واجراء الصفات المعهودة عليه وحصر العبادة والاستعانة
فيه لا يصدر على وجه التحقيق الا عن المؤمن المتصف بهما ولو صدر عن غيره فلا عبرة به
لانه على وجه التقليد دون التحقيق وبالجملة نقول لا يلزم مما ذكر الدلالة على تلك
الادلة في معرض المنع فانا ذكرنا خلاصة ما ينتجه تلك الادلة من الاعتقادات والاعمال
اذ لو وقع الاخلال ببعض الاعتقادات لما صح تخصيص المحامد بالله تعالى او ببعض
الاعمال لما صح حصر العبادة والاستعانة فيه تعالى ايضا فلو صدر هذا الكلام عن
اكمل
المخل بهما لما كان تحقيقا بل تقليدا لا يعتد به واعلم ان الاكمل منع الحمل على الزيادة
حيث قال الهداية اما ان تكون من الايمان اولا وان كان الاول فهو عند المعتزلة
عبارة عن التصديق والاقرار والطاعات جميعا وهو لا يقبل الزيادة والا
لم يكن المجموع مجموعا وان كان الثاني فليست بطاعة لان الخارج عن مجموع
الطاعات لا يكون طاعة واما على مذهب اهل السنة فان اريد بها الايمان
فهو لا يقبل الزيادة وان اريد الطاعات فان كانت عبارة عن الاركان
فعدم قبولها للزيادة ظاهر وان كانت غيرها فهي غير محصورة وما هو كذلك
لا يقبل الزيادة أقول لا شك ان التصديق يقبل الزيادة كيفا نعم فيه
اختلاف بين العلماء لكن حذاق المتأخرين انما اختاروا ما ذكرنا كما فصل
في شرحي المواقف والمقاصد وان العبادات تقبلها كما اما على رأي المعتزلة
فلان الطاعات التي جعلوها جزءا من الايمان اما المفترضة زائدا عددها
واما جميع الطاعات على معنى جميع انواعها من الفرض والسنة والنفل فلا
كان او تركا فزيادتها بحسب كثرة افراد السنة والنفل واذا تحققت هذا

عرفت ان شارح المقاصد لم يصب فى تسليم المحذور على مذهب المعتزلة وان شئت
تفصيله فعليك بالمراجعة الى كتابه واما على راى اهل السنة فلا يخفى امكانها فى غير الاركان
ولا يقدح فيه كونها غير محصورة فى نفسها اذ لا يوجد فى كل احد الا بعض محصور منها
فهو يطلب الزيادة على ذلك البعض قوله فاذا قاله العارف هذا صريح
فيما ذكرناه من ان العبارة الكريمة محمولة على معان مختلفة بحسب اختلاف الطبقات
القرآنية يعنى اذا قاله غير العارف فالمعنى ظاهر واذا قاله العارف يكون
بهذا المعنى والسير فى الله عبارة عن السير فى مراتب الاسماء الالهية بالا
نتقال من اسم الى اسم واماطة غواشى الابدان عبارة عن فناء الشئون النا
سوتية بحيث لا يبقى حكم لها فيكون السالك فى حكم الميت اعترض بانه لا
يتحقق وصول السالك الا بعد محو الظلمات واماطة الغواشى فكيف يصح
قوله يمحو ويميط واجيب بان الممحو هو الظلمات العارضة فى السير الى الله
والمطلوب محوه هو ظلمات تعرض فى السير فى الله وقد اشار اليه النبى عليه
السلام بقوله انه ليغان على قلبى وانا لاستغفر الله فى كل يوم مائة مرة وان
شئت تحقيق الحديث على مذهب العارفين فاستمع لما يتلى عليك اعلم ان الانبياء
عليهم السلام كانوا ينسلخون عن النعوت البشرية ويتحققون بالصفات الالهية
من العلم الكامل والقدرة الكاملة وغيرهما فما داموا على تلك الصفات لا يتيسر امر
الدعوة اذ مع كونهم عالما بيقاء احد على الكفر كيف يدعوه الى الاسلام كابى جهل
مثلا واذا غضب على احد يلزم ان يهلك فى الحال مع انه غير مقصود وبالجملة فلو كان
جمع الدعوة مع تلك الصفات ممكنا لكان الله تعالى داعيا بالذات لا بواسطة بشر
مثلنا فظهر ان الدعوة تقتضى التنزل عن مرتبة التحقق بتلك الصفات الى
التحقق بالنعوت البشرية وهذا انما يكون حين الدعوة واذا فرغوا عنها عادوا
الى المرتبة الاولى فعبر عن ذلك التنزل بالغين لانه حجاب يمنع ويحجب سرائرهم
عن تلك المرتبة السنية لكن لمصلحة الدعوة لا لنقص فى شانهم حاشاهم عن ذلك
ولما كان التنزل زلة اضافية استغفر عنها الرسول عليه السلام وهذا
تفصيل ما اجمل فى الفصوص من افضلية الولاية من النبوة يعنى افضلية ولاية
النبى من نبوته فان الاولى معاملة مع الحق والثانية معاملة مع الخلق
بقى ههنا شئ اختلج بالبال ثم الهمت حله بالعناية الالهية وهو ان عروض هذا

هذا الغين لما كان بسبب امر من الله تعالى وهو الامر بالرسالة فكيف يكون مما
يستغفر عنه اذ لا شئ من المامور به ولازمه يستغفر عنه كما لا يخفى واما حله
فهو ان مدار الاستغفار على النظر الى اصل الفطرة الانسانية فان الامر بالرسالة
فى هذه النشأة لم يكن امرا فى اصل الفطرة بل كان تخييرا فى الاصل وانقلب
امرا فى الفرع فان الله تعالى عرض الامانة على السموات والارض فابين ان
يحملنها وحملها الانسان حتى استحق اللوم بانه كان ظلوما جهولا فظهر انه تعالى
لم يجبرهم فى الاصل بل خيرهم وهم قبلوا باختيارهم ولذلك وقع الاستغفار
والحمد لله على توفيق كشف الاسرار قوله ارشدنا قيل لا يخفى ان هذا
الارشاد جنس خامس من الهداية فان الرابع هو هداية السير الى الله تعالى
كما سبق فالحصر فى الاجناس الاربعة غير مستقيم اقول هذه الهداية داخلة فى
الجنس الرابع اذ يشملها كشف السرائر على قلوبهم واراءة الاشياء كما هى بالوحى
او الالهامات او المنامات وبالجملة فلا يختص بالكشف والاراءة المذكورين
بالسير الى الله بل هما يتمان السير فى الله ايضا قوله وقيل بالرتبة قال
العلامة وفى الحواشى الشريفية فيه اشارة الى ان الصيغة موضوعة لطلب
الفعل مطلقا لكنه من الاعلى امر ومن الادنى دعاء ومن المساوى التماس
واللفظ فى الاحوال كلها مستعمل فى معناه الحقيقى قيل فى قوله ان الصيغة
موضوعة لطلب الفعل مطلقا نظر لان المتبادر من اللفظ حال الاطلاق بلا قرينة
طلب الفعل على سبيل الاستعلاء دون مطلق الطلب فيكون اللفظ حقيقة
فى الطلب على سبيل الاستعلاء دون مطلق الطلب لان التبادر امارة الحقيقة
صرح به صاحب المفتاح فى قانون الطلب اقول لا نسلم ورود النظر على قوله
المذكور فانه شرح لمختار العلامة وليس ذلك مختاره حتى يرد عليه كيف وقد
قال بعد هذا الكلام واعتبر ابو الحسين فى الامر الاستعلاء وفى الدعاء التضرع
وفى الالتماس عدمهما وهذا اولى نعم يرد ما فى المفتاح على مختاره ايضا فالوجه
ايراد النظر على كلامه هذا دون ذلك وقد اخطاء المعترض فى التعكيس قوله
لتنافى الطاء علله السيد السند بانها مجهورة مستعلية والسين مهموسة منخفضة
واجتماعهما لا يخلو عن ثقل فابدلت صادا لانها تناسب الطاء فى الاستعلاء
والسين فى الهمس وزيف بان هذا يدل على ان بعد المخرج يكون سببا للثقل

ابو القاسم ليثى

خطيب زاده

خطيب زاده

وهذا باطل اذ ليس بعد المخارج مما يكون سببا للثقل كما نص عليه في المطول
حيث قال ليس بعد المخرج ولا قربه سببا للتنافر وحاكمه الذوق وليس في كلام المصنف
ما يحوجه الى هذا فان سببية اجتماع الطاء والسين للثقل لا يلزم ان يكون لبعد
المخارج بل يجوز ان يكون لذاتهما قلت لم يرد اثبات الثقل الواصل الى حد التنافر
بل اراد اثبات ثقل ما فان قوله لا يخلو عن ثقل ينادي على ان المراد ادنى
مراتب الثقل ولا يخفى ان البعد سبب لهذه المرتبة وان لم يكن سببا للتنافر **قوله**
والمراد به يعني اما ان يحمل الصراط المستقيم على الطريق الموصل الى الحق تعالى وهو
طريق الصوفية يشهد به ما نقله في مواضع من تطبيق العبارات الكريمة على احوال
العارفين او يحمل على ملة الاسلام مطلقا كما في الكشاف والفرق بينهما ظاهر
فان الاول اخص من الثاني مطلقا ومن لم يتنبه لمراد المصنف اعترض عليه
بانهما متحدان وكذا من اجاب عنه بمنع الاتحاد وحمل الاول على مذهب اهل السنة
والجماعة وسقوط الاعتراض ظاهر وكذا الجواب ايضا لانه ينتقض على تقدير الحمل على ملة
الاسلام جواز ان يطلب مذهب اهل السنة مع ما عداها من المذاهب الباطلة ولا
يخفى غرابته **قوله** من حيث انه اعترض بانه ذهب كثير من النحاة الى ان البدل تابع
مقصود بالنسبة الى المتبوع دونه واختار صاحب الكشاف انه في حكم تكرير العامل واجيب
بان الفرقة الاولى لما ذهبوا الى ان البدل مقصود بالنسبة الى المتبوع والمبدل منه
في حكم الساقط لم يعترفوا بتكرير العامل هناك ومن اختار انه بتكرير العامل لم يعترف
بانه مقصود بالنسبة الى المتبوع دونه والعجب ان المصنف جمع بين الرايين اقول
هذه التفرقة ناشئة عن عدم الاحاطة بكلمات النحاة فان الجمهور عرفوه بانه
تابع مقصود بالنسبة الى المتبوع دونه مع ان اكثرهم يقولون بتكرير العامل ايضا
وقد صرح صاحب الكشاف في المفصل بالجمع بين كون المبدل منه في حكم السقوط
وتكرير العامل حيث قال وهو الذي يعتمد بالحديث وانما يذكر الاول لنحو
من التوطئة وفضله تاكيد وقولهم انه في حكم تنحية الاول ايذان منهم باستقلاله
بنفسه ومفارقته التاكيد والصفة في كونهما تتمتين لما يتبعانه لا ان يعنوا اهدار
الاول واطراحه ثم قال والذي يدل على كونه مستقلا بنفسه انه في حكم
تكرير العامل بدليل مجيء ذلك صريحا في قوله تعالى للذين استضعفوا لمن امن
منهم وقد ظهر بهذا ان من قال بكون الاول في حكم السقوط والطرح لم يرد بذلك

بذلك اهداره بل اراد انه في حكم التوطئة للثاني فليس بمقصود اصلي بخلاف
الثاني وهذا لا ينافي اعتبار تكرير العامل بل هو المقتضي له اذ لما كان المقصود
الاصلي هو الثاني فكان العامل كرر مستقلا لاجله وانما اخطاء المعترض زعما
منه ان الاول مهدر بالكلية فلا حاجة الى التكرير ثم انه اعترض على استدلال
العلامة على تكرير العامل بقوله تعالى للذين استضعفوا لمن امن منهم بانه
لم لا يجوز ان يكون مجموع الجار والمجرور بدلا من مجموع الجار والمجرور فلا
يتحقق التكرير واما الجواب بان ابدال المفرد من المفرد اكثر فكان الاولى
بدلية المجرور فمدفوع لكن لانه انما يكون الجار والمجرور جملة اذا كان
مستقرا واما اذا كان لغوا فلا كما قيل لان مراد المجيب بالمفرد ما يقابل الكثير
سواء كان جملة او لا بل لان الحمل عليه يستلزم تكرير العامل لفظا وهو في
غاية القلة بل اول المسألة وكذا الجواب بان البدل قسم من التابع المعرف
بثاني باعراب سابقة ولا اعراب لمجموع الجار والمجرور فتعين المجرور لما ان اعتبار
قيد الاعراب مبني على الاغلب والا فالتاكيد ايضا من اقسام التابع
مع انه عد من التاكيد جاء جاء زيد وان ان زيدا قائم واجاب السيد
السند بانهم لما اعتبروا كونه مقصودا بالنسبة وعلم ان حروف الجر ادوات لافضاء
معاني الافعال الى ما بعدها تعين ان اللام ليست جزءا من المنسوب اليه فلا يكون
جزءا من البدل ورد ايضا بان للافعال نسبتين نسبة الى ما بعد الحرف بواسطتها
ونسبة الى مجموع الحرف وما بعدها بلا واسطة كيف لا وان الجار والمجرور ربما
يكون ظرفا مستقرا واقعا موقع الحال ولا شبهة ان للعامل في ذلك المجموع نسبة
الى معموله ومراد النحاة بالنسبة في تعريف البدل ما يعم النسبة بلا واسطة حرف
وكون الحروف ادوات لايصال معاني الافعال الى ما بعدها لا يقتضي الا عدم
كون الحرف جزءا من المنسوب اليه بواسطتها لا من المنسوب اليه بلا واسطة فلا
يلزم مما ذكره ان لا يكون اللام جزءا من البدل اقول لو سلمنا ذلك فمدار الكلام
التشريفي على الظهور وكون المقصود بالنسبة ههنا هو المجرور فقط بناء على ان الفعل
ههنا وهو قال انما يصلح للذكر لا للمجموع لان المراد نسبة القول الحقيقي بواسطة
الجار فالمقصود بالنسبة المجرور فقط لا هو مع الجار كما لا يخفى وقد قرر الرد
بوجه اخر وهو ان النسبة في التعريف اعم من التعلق وحرف الجر يتعلق بالفعل

كمال پاشا زاده

سيد

مير صدر

اكمل

شيخ زاده

حفيد

عصام

ليرتبط بمجروره فليكن البدل مقصودا بذلك التعلق قلت لا نسلم ان النسبة
تتم ذلك التعلق بل المتبادر منه النسبة المقصودة ولا دليل لصرفه عن الظاهر
بقي ههنا شيء وهو ان الشيخ الرضي صرح بان البدل في قوله تعالى لجعلنا
لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم هو مجموع الجار والمجرور وهو ينافي ما ذكروه ههنا
ثم انه اعترض عليه قائلا لو لم يكن المجرور وحده بدلا من المجرور لم يسم هذا بدل [رضى]
الاشتمال لان الجار والمجرور ليس بمشتمل على الجار والمجرور بل البيت مشتمل
على الكافر وكذا في قوله تعالى للذين استضعفوا لمن امن منهم من امن بعض
الذين استضعفوا واجاب عنه قائلا لما لم يحصل من اللام فائدة الا التاكيد
جاز لهم ان يجعلوه كالعدم وتجوز بدل الاشتمال نظرا الى المجرور ولا يكون في
البدل من العوامل الا حرف الجر لكونه كبعض حروف المجرور اقول خلاصة الجواب
ان حصول معنى الاشتمال من المجرور فقط لا يقدح في كون المجموع بدلا غاية
ان يكون المجموع بدلا باعتبار احد جزئيه الذي هو العمدة وهو المجرور لان
الجار كالعدم او كبعض حروف المجرور وانت خبير بان التحقيق يقتضي ان يكون
هذا الجواب داعيا الى كون البدل هو المجرور فقط اذ لما كان الجار في حكم العدم
ولم يحصل معنى الاشتمال الا من المجرور ظهر انه لا يستحق البدلية الا المجرور
وما الفائدة في ان يترك به ما ليس له مدخل في معنى الاشتمال بل هو كالعدم
هذا مما ترتضيه العقول السليمة وتعده الالباء والنهى فهذا كلام تفرد به الشيخ
فلا ترض به وتمسك بما افاد المحققون فان الصواب حيث ظلوا وباتوا
فان قلت ان الشيخ انما ادعى كون البدل المجموع تزييفا لاستدلال بعض النحاة
بتلك الاية على كون عامل البدل مقدرا فمراده ان لا استدلال مع هذا الا
حتمال وان كان مرجوحا لاندراج عنده بحيث اتخذه مذهبا قلت يكفي في
اثباته الاستدلال على الوجه الراجح فلا يقدح فيه احتمال الوجه المرجوح
الذي لا عبرة به عند التحقيق قوله وفائدته التاكيد في الحواشي الشريفية
للبدل فائدتان احديهما التاكيد بذكر الصراط مرتين وتكرير العامل وبهذا التكرير
يمتاز عن التاكيد وعطف البيان على المختار وبكونه مقصودا بالنسبة يمتاز عنهما
مطلقا وثانيهما الايضاح بتفسير المبهم قبل الظاهر انه اراد بقوله على المختار [حفيد زاده]
الاحتراز عن قول الرضي فانه انكر كون البدل في حكم تكرير العامل ثم سلمه

سلمه وادعاه في عطف البيان ايضا بناء على ما ذهب اليه من ان عطف البيان
هو بدل الكل بعينه فرد عليه انه لا يمتاز بكونه مقصودا بالنسبة عن عطف
البيان مطلقا لان الرضي لا يسلم ذلك بل يدعي ان البدل والمبدل منه
مقصودان بالنسبة معا فيلزم ان يكون هذا ايضا على المختار لا مطلقا
اقول لم يرد بقوله على المختار الاحتراز عن قول الرضي بل اراد الاحتراز عن
قول الذاهبين الى ان العامل في البدل والمبدل منه واحد فالمختار هو ان
يتكرر العامل وبه يمتاز عن التاكيد وعطف البيان بناء على وحدة العامل
فيهما واما ما زعمه الرضي من اتحاد بدل الكل مع عطف البيان فلم يعتد به
حتى ينبه الاحتراز عنه اذ دفعه في حواشيه على شرح الرضي حيث قال ان
مثل قولك جاءني اخوك زيد ان قصدت فيه الاسناد الى الاول وجئت بالثاني
تتمة وتوضيحا له فالثاني عطف بيان وان قصدت فيه الاسناد الى الثاني
[رضى] وجئت بالاول توطئة له ومبالغة في الاسناد فالثاني بدل وما زعمه ايضا
من انه اذا لم يكرر العامل لفظا لم يمكن الفرق بين البدل وعطف البيان
فمدفوع بما ذكره ذلك العلامة في حواشيه المذكورة ايضا من انه يمكن الفرق
[كافيجي] بينهما باقتضاء المقامات وقرائن الاحوال هذا وقيل على ما نقلناه اولا من
الحواشي الشريفية اما الايضاح والتفسير فمشترك بين البدل وعطف البيان
واما كونه مقصودا بالنسبة فيحتاج الى ان يبين ههنا كون صراط الذين
انعمت عليهم مقصودا بالنسبة واما كون البدل فيه تكرير العامل المفيد
للتاكيد فمبناه على ما ذكره الرضي من ان العامل في البدل مقدر من جنس الاول
عند الاخفش والرماني والفارسي واكثر المتاخرين استدلالا بالقياس
والسماع اما السماع فنحو قوله تعالى لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم وغير ذلك
من الاي والاشعار واما القياس فلكونه مستقلا مقصودا بالذكر وقد رد
الرضي على الوجهين حيث قال اما الجواب عن السماع فان لبيوتهم الجار والمجرور
بدل من الجار والمجرور والعامل هو جعلنا غير مكرر وكذا في غيره واما
عن القياس فان استقلال الثاني وكونه مقصودا بالذكر يؤذنان بان
العامل هو الاول لا مقدر اخر اقول اما ما ذكره من عدم اختصاص الايضاح
والتفسير بالبدل فمما صرح به السيد نفسه ولا باس به واما كون البدل ههنا

مقصودا بالنسبة فوجهه ان مقتضى المقام طلب صراط المؤمنين بعد توطئة كونه مستقيما
دون طلب الصراط المستقيم ثم بيان كونه صراطهم كما يقطع به الذوق السليم وأما كونه
تكريرا للعامل مردودا بما ذكره الرضي في تزييف دليله فغير مسلم لان ما ذكره في تزييف دليله
الشاعر مرفوع على ما تفصيله سابقا ويكفي لاثبات المدعى دليل واحد تبقى ههنا
بحث ذكره بعض الاجلة وهو انه لا يصح ابدال النكرة الغير الموصوفة عن المعرفة
فيحتاج الى التأويل والجواب ان ذلك اذا لم يفد البدل ما لا يدل على المبدل منه وأما
اذا افاد فجائز كما في قولنا مررت بابيك خير منك لكن هذا لا يتم على رأي المعتزلة القائلين
بدخول الاعمال كلها في الايمان أقول ان مفاد المبدل منه هو نفس ملة الاسلام ومفاد البدل
كون ملة الاسلام منسوبة الى المنعم عليهم فظهر الزيادة قوله والبالغة في الكشاف انك تقول
هل ادلك على اكرم الناس وافضلهم فلان فيكون ابلغ في وصفه بالكرم والفضل من قولك هل
ادلك على فلان الاكرم الافضل لانك ثنيت ذكره مجملا اولا ومفصلا ثانيا واوقعت فلانا
تفسيرا وايضاحا للاكرم الافضل فجعلته علما في الكرم والفضل فكانك قلت من اراد رجلا
جامعا للخصلتين فعليه بفلان فهو المشخص المعين لاجتماعهما فيه غير مدافع ولا منازع
انتهى وانت خبير بان مراده ان هذا شايع في الاستعمال بحيث يعد عن كل بليغ فلا يرد ان
تركيبا ركبه على وفق مدعاه ليس مما يستدل به على كتاب الله تعالى كما توهم لانه لم يرد الاستدلال
على القران بتركيبه بل اراد الاستدلال عليه بما هو الشايع في عرف البلغاء ونبه بتركيبه
على ذلك قوله مما يكون طريق المؤمنين اما ان يراد بالمؤمنين الكاملون في الاول فيكون
ناظرا الى تفسير الصراط بطريق الحق واما ان يراد جميعهم فيكون ناظرا الى تفسيره بملة الاسلام
ويمكن على هذا التقدير ان يكون ناظرا الى تفسيره بطريق الحق ايضا بناء على انه طريق للكاملين
منهم بالفعل وللناقصين بالقوة فان لهم استعدادا قريبا لسلوكه قيل جعله بيانا وتفسيرا
للطريق المستقيم لا يقتضي ان يكون كون الطريق المستقيم طريق المؤمنين كالبين الذي لا خفاء
فيه بل انما يقتضي كون طريق المؤمنين علما في الاستقامة متعينا ليصح تفسير المبهم به أقول لكنه
انه عبر عن كونه علما في الاستقامة بقوله والتنصيص على ان طريق المؤمنين هو المشهود عليه
بالاستقامة لان كون شيء مشهودا عليه بوصف على الاطلاق يقتضي كونه علما في ذلك
الوصف والا لم يكن مشهودا عليه مطلقا وهذا على متفاهم اهل العرف واما قوله فكانه
من البين الذي لا خفاء فيه فبيان لما بني عليه ذلك العرف من الاعتبار يعني انه انما
كان علما مشهودا عليه بها لانه كالبين أي البديهي الذي لا خفاء فيه فان كون الطريق

الطريق المستقيم طريق المؤمنين امر نظري في الحقيقة لكنه كالبديهي باعتبار سطوع برهانه
فلذلك جعل علما في الاستقامة فكلام المصنف يفيد العلمية العرفية مع افادة مبناها
وبالجملة فعدا افاده وما فيه من التنصيص على علميته العرفية مع تعليله بكونه بيانا ثم فاء
مبنى ذلك العرف على وجه التفريع لان هذا المفرع خلاصة المفرع عليه في التحقيق قوله
وقيل اصحاب موسى منسوب الى ابن عباس رضي الله عنه ولا يخفى ان المراد بطريقهما مجرد
الدين الحق دون طريقهما بخصوصهما فلا يرد انه لا يتجه ان يطلب المسلم طريق اصحاب
موسى وعيسى كيف ولا يسوغ له ان يعمل بطريقهما اذ كان مخالفا لدين الاسلام ثم منهم
من نقل قول ابن عباس رضه واقتصر فيه على ذكر اصحاب موسى قبل ان يغيروا التورية
وعلله قائلا لان الانعام في معنى المضي في نعمت الى من مضى قبل امة محمد عليه السلام ولم يعممه
لمن مضى مطلقا ممن اسلم قبل وبعد لان السورة نزلت لتعليم المسالة لامة محمد عليه السلام فاذا
قال هذه الامة اهدنا الصراط يكون المراد صراط الذين مضوا قبلهم أقول فيه خلل من وجوه
الاول انه اقتصر على اصحاب موسى عم مع ان اصحاب عيسى عم ايضا مذكور في ذلك القول
والثاني ان كون السورة لتعليم المسالة لامة محمد عليه السلام لا يقتضي كون مرادهم صراط
الذين مضوا قبلهم فقط بل الظاهر ان يكون مرادهم صراط الذين مضوا مطلقا والثالث
ان مقتضى تعليله ان يقتصر على اصحاب عيسى عم لانهم الذين مضوا قبل امة محمد عليه
السلام كما لا يخفى قوله قبل التحريف والنسخ ليس على طريقة اللف والنشر بل كلاهما
موجودان في كل منهما فسقط ما قيل الاول بالنسبة الى اصحاب موسى والثاني بالنسبة الى
اصحاب عيسى عليهما السلام قوله والثاني ان يعفو الظاهر ان المغفرة والرضاء والتوبة
جارية في جميع المكلفين لكن لا يلزم جريان كل واحد منها في كل واحد منهم بل يكفي جريان
البعض في البعض فلا حاجة الى اثبات المغفرة للانبياء عليهم السلام باعتبار ان يكون
ترك الاولى منهم زلة او جعل الاول اشارة الى المذنب والاخرين اشارة الى المعصوم
عن الذنب كما ظن فان في الاول نوعا من سوء الادب وفي الثاني قصورا في نحو الكلام
لان التفريع يقتضي ان يقتصر على المغفرة في حقه وليس كذلك قوله او صفة له فانه لا
يوصف بالمعرف باللام تقول مررت بالذي اكرمته الظريف بالجر بلا خلاف من وما صرح به
في الكتاب وغيره واعلم ان قوله مبنية ناظر الى تفسير الصراط بطريق الحق وتفسير الذين انعمت
عليهم بالمؤمنين الكاملين وقوله او مقيدة ناظر الى تفسير الصراط بملة الاسلام وتفسير الذين
انعمت عليهم بالمؤمنين مطلقا فان قلت ما فائدة النعم بان يعفو ما فرط منه ويرضى عنه ويتوب

فى اعلى عليين وما يكون وصلة الى ذلك لم يكن ارادة المؤمنين مطلقا لان المنعم عليهم
بهذه النعم هم المؤمنون الكاملون قطعا فلا يمكن جعل الصفة مقيدة بهذا المعنى قلت
لا يلزم من كون النعمة مفسرة بها ان ينعم على كل واحد من افراد المنعم عليه بجميع اقسامها
بل ينعم على بعضهم بالجميع وعلى الاخر بالبعض فيجوز ان يكون البعض منعما عليه بما يكون وصلة
فقط كتحلية النفس بالملكات الفاضلة التى من جملتها الايمان المجرد فيدخل فى المنعم عليهم
فسقة المؤمنين ويصح كون الصفة مقيدة وقد اشار اليه المصنف ههنا حيث قال على
معنى انهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهى الايمان وبين السلامة عن الغضب والضلال
واذا تحققت هذا عرفت انه لا وجه لما قيل لا معنى للمقيدة ههنا بعد ان فسر المنعم
عليهم بحيث لم يتناول المغضوب عليهم ولا الضالين ولا للجواب عنه بان المراد انها
مبينة ان حمل الغضب عليهم وضلالتهم على الاتصاف بهما بالفعل والموت عليه ومقيدة
ان حملا على مباشرة اسبابهما والاستحقاق بهما فى الجملة **قوله** وذلك انما يصح جوابا
عما يقال ان غير المغضوب عليهم نكرة لتوغل غير فى الابهام كمثل ولا يقع وقوعه صفة للمعرفة
وحاصل الجواب انا نؤول الكلام اما بجعل الموصوف نكرة فى المعنى بحمل الذين على مؤمنين
لا باعيانهم وجعل الصفة ايضا نكرة بحمل المغضوب عليهم والضالين على اليهود والنصارى
ليكون غير باقيا على ابهامه واما جعل الصفة معرفة بحمل الذين على جميع المؤمنين او جميع
الانبياء او اصحاب موسى وعيسى قبل النسخ وجعل الصفة ايضا معرفة بحمل المغضوب عليهم
والضالين على مطلقهما ليكون غير داخلا فيما اشتهر المضاف بمضادة المضاف اليه فيتعرف
وبالجملة فلهذه العبارة محملان ان حمل على احدهما يتعين النكارة وان حمل على الاخر
يتعين التعرف ولكل وجهة هو موليها وليس الكلام جدليا على معنى انا لا نسلم كون الموصوف
معرفة وان سلمناه فيمكن جعل الصفة معرفة ايضا كما زعمه النحرير التفتازانى لانه لا يتجه
ذلك مع امكان حمله على التحقيق على ما حقق فى الحواشى الشريفية فان قيل ذلك متعين
لان السيد صرح فى شرح المفتاح بان المقام اذا كان مناسبا للاستغراق حمل عليه والا
حمل على العهد الذهنى ولا يخفى ان هذا المقام مناسب للاستغراق فيحمل عليه قطعا خطيب زاده
ولا وجه لتجويز العهد الذهنى الا بطريق الجدل قلنا جوز بعض المدققين ان يكون مراده
هو ان الحمل على الاستغراق فى المقام المناسب له هو الراجح لا انه متعين جزما فلا يمنع
القول بالعهد الذهنى وان كان مرجوحا فالكلام تحقيقى ولا يقدح فيه مرجوحية
المبنى لكن الحق ان ما جوزه ذلك البعض غير مسلم لظهور الكلام الشريفى فى تعيين

فى تعيين الاستغراق فى المقام المناسب له ولا مقتضى لصرفها عن الظاهر ولو سلم فليس كثير
تفاوت بين حمل الكلام على الجدلى وحمله على التحقيقى المرجوح المبنى فالصواب ان يجاب
بانه انما صرح بتعين الاستغراق فى المقام المناسب له خصوصا بخلاف المقام الذى يناسب
العهد الذهنى كما يناسب الاستغراق بحسب قرينتين صحا لحالتين كما نحن فيه فان الانعام [illegible]
اما ان يكون محمولا على مطلق الاسلام او على الاسلام الكامل بمقارنة الاعمال كما صرح به
فعلى الاول يكون قرينة للاستغراق وعلى الثانى يكون قرينة للعهد الذهنى وقيل
ايضا انما اختار الحمل على الجدل بناء على ان الاعتراض بعدم المطابقة على تقدير ان يراد
بالذين جميع المؤمنين او الانبياء او اصحاب موسى وعيسى على ما ذكره فالجواب بحمله
على غير هذه الثلثة وهو بعض من المؤمنين لا باعيانهم تسليم للاعتراض حقيقة اقول
ليس الامر كما زعمه اذ يجوز ان يكون الاول عبارة عن هذا المعنى وليس فى عبارتهم لفظ
الجميع حتى يمنعه بل لفظ المؤمنين فقط كما صرح به السيد قائلا يجوز ان يريد بما ذكره
اولا طائفة من المؤمنين لا باعيانهم نعم يرد هذا على ما جوزه اعراض ان يكون
هذا الوجه مأخوذا مما ذكره العلامة فى جوابه حيث قال قلت الذين انعمت عليهم
لا توقيت فيه فهو كقوله ولقد امر على اللئيم يسبنى على ان يكون هذا وجها رابعا للثلثة
الاول لكن يمكن ان يقال حاصل الكلام ان ههنا تفسيرين احدهما على ثلثة وجوه
والاخر على وجه واحد فلا نسلم كون الحاصل تسليما للاعتراض حقيقة والعجب من النحرير سعد الدين
التفتازانى انه لخنا وههنا كون هذا الجواب جدليا فى نقله فى المطول على وجه
التحقيق وارتضى به فانه بعد ما حقق ان اللام فى مثل اللئيم يسبنى ان كان موصولا
يصح ارادة العهد الذهنى قال كما ذكر صاحب الكشاف ان الذين انعمت عليهم لا توقيت
فيه فهو كقوله ولقد امر على اللئيم يسبنى فيصح ان يقع النكرة اعنى قوله غير المغضوب
عليهم وصفا له وكذا فعل فى شرحه للمفتاح ايضا فان قلت انما قال ههنا حاصل
الجواب انا نسلم ان غير المغضوب على تقدير الوصفية صفة للمعرفة ولو سلم فلا نسلم انه
نكرة فليس مراده كون هذا الجواب جدليا غير حقيقى بل مجرد كونه ضعيفا ينبغى
ان يعدل عنه الى الجواب الثانى وان كان تحقيقيا ايضا قلت لم يكتف بذلك
الكلام بل صرح بعده بما يبطله ويظهر كونه غير تحقيقى حيث قال لا يتجه ان يقال جواز
الوصف بالنكرة انما يكون اذا اريد البعض المبهم كما فى اللئيم ولا كذلك الموصول ههنا
لانه للعموم بقى ههنا شىء يرد على السلك الشريفى وهو انه اما ان يكتفى فى تعريف العهد

بمغايرة الوصفين او شتهارهما بالصفة مطلقا مع قطع النظر عن حال الذات فلا
يختص صورة التعريف بجمل المضاف اليه على المطلق وحمل الموصوف على احدى معانى الثلثة المعهودة
واما ان لا يكتفى بذلك فلا بد ان يحمل الموصوف على مطلق المؤمنين فيما اذا حمل المضاف اليه
على المطلق كما ذكره بعض الاجلة ويمكن ان تقول نختار الثانى وتعين الموصوف ذاتا اذا
حمل على احد الثلثة لخصوصية المنعم عليهم فى كل منها بخلاف حمله على المؤمنين لا باعيانهم
وبالجملة فالمعتبر ههنا هو التعين الذاتى المبنى على الخصوصية ولا اختصاص لها بالاول بل
هو ثابتة فى الاخرين ايضا **قوله** اجراء الموصول قال النحرير التفتازانى الموصوف
عبارة عن جميع المؤمنين فان مقتضى المقام هو الاستغراق والمستغرق متعين فلا يكون
نكرة واجيب بان المستغرق لا يحيط العلم بجمعه لكثرته فاشبه المنكر فهو محمل ما ليس بمردود
السيد السند بان هذا مع عدم اشتهاره فى الاستعمال يدفعه التشبيه بقول الشاعر فمعا شريف
ظاهرا ومما يجاب به من ان وجه الشبه مجرد الابهام وان ذلك فى كل من الطرفين حضر زاده
من جهة مختصة به فلا يدفع التشبيه ما ذكره المجيب بخلاف الظاهر كما لا يخفى فلا يتجه
فيما ادعاه الشريف من الدفع الظاهر ثم ان ذلك الفاضل اجاب عن الاعتراض بما
ذكر من ان المراد من الموصوف طائفة من المؤمنين لا باعيانهم وبالمغضوب عليهم والضالين
اليهود والنصارى فيبقى لفظ غير على ابهامه نكرة مثل موصوفة ورده صاحب الارشاد ابو السعود
بان جعل الموصول عبارة عن طائفة غير معينة محل ببدلية ما اضيف اليه مما قبله فان
مدارها كون صراط المؤمنين علما فى الاستقامة مشهودا له بالاستواء ومن البين ان
ذلك من حيث اضافته وانتسابه الى كلهم لا الى بعضهم وبهذا تبين ان لا سبيل
الى جعل غير المغضوب عليهم بدلا من الموصول لما عرفت من ان شان البدل ان يفيد
متبوعه مزيد تاكيد وتقرير وفضل ايضاح وتفسير ولا ريب فى ان قصارى ما يخفى فيه
ان يكتسب مما اضيف اليه نوع تعريف مصحح لوقوعه صفة للموصول واما استحقاق
ان يكون مقصودا بالنسبة لما ذكر من الفوائد فكلا اقول لا اشك فى صحة البدلية
فى كل منهما اما فى الاول فلان بناءها على كون الصراط علما فى الاستقامة مشهودا له
بالاستواء وهو لا يقتضى اضافته الى كلهم البتة كما زعمه بل يصح على تقدير اضافته
الى بعضهم ايضا لان تلك الطائفة وان كانت مبهمة فى الحقيقة لكنها معينة بحسب
وصفهم بالانعام عليهم وهذا القدر كاف فى المقصود اذ لا يخفى ان طريق من انعم الله
عليه كذلك كائنا من كان والعجب ان طائفة من المهرة سبقوا صاحب الارشاد فى هذا

فى هذا الزعم حتى جعله بعضهم مدار الماانع النحرير من احتمال البدل وليس فليس اما
فى الثانى فلانهم ما اشترطوا فى البدل الا حصول الايضاح بوجه وقد افادت البدلية
ههنا ان الطائفة المنعم عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال فيحصل ايضاح المنعم
عليهم من جهة اتصافهم بالسلامة منهما وبالجملة فلم يحصل فى المبدل منه ذلك الاتصاف وقد
حصل فى البدل وبعد اللتيا والتى فانت خبير بتحمل العبارة الكريمة للحمل على العهد الذهنى
والاستغراق بل العهد الخارجى التقديرى ايضا بان يراد الانبياء عليهم السلام او اصحاب
موسى وعيسى والعجب من بعض المحققين انه قال بعدما حمل عبارة البيت على العهد الذهنى ملا خسرو
وكذا فيما نحن فيه اذ لم يرد بالموصول معهود خارجى لانتفائه ولا الجنس من حيث هو هو
اذ لا مناسبة للصراط ولا الانعام ولا من حيث تحققه فى ضمن جميع الافراد لانتفاء قرينة
الاستغراق فتعين ارادته فى ضمن بعض الافراد لا بعينه انتهى وليت شعرى اذا لم يكن
الحمل على الاستغراق والعهد الخارجى كيف يصح الوجه الثانى وهو كونه غير معرفة
بل الاستغراق هو الظاهر والعهد الذهنى لا يخلو عن الاضطراب لما فيه من المنافية
المحوجة الى الجواب **قوله** اذا لم يقصد يعنى هذا الوجه انما لم يقصد ذلك واما اذا
قصد فالوجه هو الثانى والعجب من بعض المحشين انه سقط فى نسخته الفاء التى فى الشرطية ابن محمد
فزعمها اذا التعليلية واعترض بان سلب العهد الخارجى ههنا على الاطلاق ينافى ما سبق منه
من تجويز ان يراد الانبياء او اصحاب موسى وعيسى عليهم السلام **قوله** ولقد امر
حيث لم يحمل على فرد معين لعدم الدلالة عليه ولقصوره عن افادة ما هو المقصود وهو
الاتصاف بكمال الحلم ولا الحقيقة من حيث هى اذ لا يناسبها المرور ولا الكل اذ لا مرور عليه
بل الحقيقة من حيث وجودها فى ضمن فرد لا بعينه اى على لئيم من اللئام والجملة صفة له
لا حال منه اذ المعنى ان له مرورا مستمرا فى اوقات متعاقبة على لئيم معتاد يسبه ومع
ذلك يعرض عنه فانه ادل على اغماضه عن السفهاء فان المبالغة فى الحلم تحصل
بهذا المعنى اذ يدل على انه يغضى عمن اتخذ سبه عادة واما على تقدير الحالية فيكون
المعنى على تقييد المرور بحال السب ولا تحصل الدلالة المذكورة وايضا تتبادر منه ان
الاغضاء فى حال السب فيفوت المبالغة اذ يحتمل ان يغضى عنه فى حال السب لمانع من
المكافاة ثم يكافيه بعد ذلك كما ذكره الفاضل اليمنى واما ما اورده النحرير التفتازانى
عليه بقوله والمقيد على تقدير الحالية هو المرور لا الاغضاء فمدفوع بان المدعى
ليس تقييد الاغضاء حقيقة بل تبادر تقييده بمعونة المقام وذلك مما لا يقبل المنع

كما لا يخفى قيل لا وجه لمنع الاستغراق ههنا لان عدم المرور على الكل في الحقيقة لا ينفي حصارزاده
ان لا يراد الكل ادعاء للمبالغة يعني ان تحمله في الغاية بحيث يمر على كل لئيم يسبه ومع
ذلك يغضي عنه وهذا استغراق ادعائي مناسب للمقام اقول الفطرة السليمة قاضية
بان هذا من قبيل المبالغة المردودة فتامل **قوله** وقولهم اني لا مر ذكر هذا المثال للثاني
الاولى انه خال عن احتمال الحال والاول يحتملها وان كان مرجوحا والثانية انه اشد
مناسبة للاصل من حيث كون الموصوف والصفة معرفتين لفظا نكرتين معنى والثالثة
اشتماله على مذهب مثل غير في الابهام واما ما قيل الاحسن ان يمثل بقولهم اني لا مر ملا خسرو
بالصادق غير الكاذب فمردود بان غير ههنا مضاف الى ما له ضد واحد فلا جرم
يكون معرفة ولا يكون مما نحن فيه **قوله** او جعل عطف على قوله اجراء الموصول قال كمال پاشازاده
ابو الكمال ابن كمال ان غير لها ثلاثة مواقع احدها ان يقع موقعا لا يكون فيه الا نكرة
وذلك اذا اريد به النفي الساذج في نحو مررت برجل غير زيد تريد ان المرور به ليس بزيد
والثاني ان يقع موقعا لا يكون فيه الا معرفة وذلك اذا اريد به شيء قد عرف بمضادة
المضاف اليه في معنى لا يضاده فيه الا هو كما اذا قلت مررت بغيرك اي المعروف
بمغايرتك الا انه في هذا لا يجري صفة فيذكر غير جار على الموصوف والثالث ان يقع
موقعا يكون فيه نكرة تارة ومعرفة اخرى كما اذا قلت مررت برجل كريم غير لئيم
والرجل الكريم غير اللئيم كذا قال صدر الافاضل ثم اعترض متمسكا به على المصنف
بوجوه اما اولا فلانه وان اضيف الى ما له ضد واحد لكنه لم يعرف بمضادة المضاف
اليه في معنى لا يضاده الا هو ولذا لم يكن من قبيل الثاني واما ثانيا فلانه حينئذ
يكون معرفة بالحقيقة على ما اراد بالتاويل كما ظنه واما ثالثا فلانه حينئذ لا يجري
صفة وانما يذكر غير جار على الموصوف وهو في صدد توجيه كونه صفة لما قبله
اقول اجمع شيوخ العربية كالزمخشري والرضي وغيرهما على ان غير تتعرف بالاضافة
الى ما له ضد واحد ولم يعتبروا فيه المعروفية بالمضادة ولا امتناع الوصف
ولا ريب ان تفرد صدر الافاضل بهذا الكلام خرق لاجماعهم فلا عبرة به ولئن سلمنا
ذلك فتحقيق مرامه هو ان غير قد لا يكون الا نكرة وهو اذا كان بمعنى لا وقد لا
يكون الا معرفة وهو اذا اضيف الى ما له ضد واحد مع معروفية المضادة وقد يكون
متحملا للتعريف والتنكير وهو اذا اضيف الى ما له ضد واحد بدون قيد المعروفية
فانه اذا عرف ما قبله وما بعده يكون في حكم القسم الثاني فيتعرف واذا انكر يكون في حكم

في حكم القسم الاول فيتنكر واذا تمهد هذا فالظاهر ان كلام المصنف محمول على
القسم الثالث دون الثاني فلا يرد عليه شيء من الاعتراضات الثلثة ولا يتوهم انه
تمثيله بقولهم الحركة غير السكون يعين الحمل على الثاني بناء على ان مثال الثاني الا انه
ليس مثالا له عنده كان صدر الافاضل بعدما قرر الثاني ومثله بقولهم مررت بغيرك
قال واما قولهم الحركة غير السكون فمستنكر لان غير ههنا يجري مجرى الكناية
ولذلك متعرف انتهى يعني ان غير ههنا ليس من قبيل الثاني وان كان معرفا
بوجه اخر **قوله** وعن ابن كثير وحينئذ يجب ان يكون غير نكرة كما مر واما
جعله بمعنى مغاير ليكون اضافته لفظية كما يشهد به ادخال اللام عليه فمما
لا يرتضيه المحققون من الادباء اذ لم يرد شاهد في كلام يستشهد به وان وقع
في عبارات المصنفين وفي الكشاف هي قراءة رسول الله عليه السلام فقيل
اي عاد ته قبل العرضة الاخيرة والا فكل القراءات قراءته وقيل كل واحدة
من السبع المتواترة تنسب الى واحد من الائمة لاشتهاره بها وتفرده
فيها باحكام خاصة في الاداء واما غيرها فاذا ظهر الرواية ولم يشتهر
بها احد نسبت اليه عليه السلام ولا يلزم من ذلك اعتباره وهذا هو الصحيح
واورد بعض الاذكياء العصريين ههنا شبهة وهي ان كل ذلك مسلم على
المذهب الحق واما على مذهب صاحب الكشاف فلا يرد السؤال راسا حتى
يحتاج الى الجواب باحد الوجهين لانه لا يسلم كون كل القراءات السبع قراءة
النبي عليه السلام بل ينكر التواتر فيها ويظنها اختيارا للقراء بحسب ارائهم في
في العربية كما سبق الاشارة اليه واما حكمه على هذه القراءة بانها قراءة الرسول
فلعله مبني على دليل ثبت عنده فيكون تطبيق عبارته على المذهب الحق دون
مذهبه شرحا للكلام بما لا يرتضيه صاحبه فقلت في حلها ان العلامة لا ينكر
نسبة القراءات السبع الى النبي عليه السلام بل ينكر تواترها فلما انكر تواتر السبع
فالظاهر انه انكر تواتر هذه القراءة التي هي دون السبع فكلها مستوية عنده في
النسبة الى النبي عليه السلام بدون التواتر وحينئذ يرد السؤال بانه لم خصص
هذه القراءة بالنسبة الى النبي عليه السلام مع انه لا ينكر كون غيرها منسوبة
اليه عليه السلام ايضا فيحتاج الى الجواب باحد الوجهين ولا يقدح في الوجه
الثاني ما وقع فيه من توصيف السبع بالمتواترة اذ هو لمجرد توضيح السبع

وليس مراد المجيب عليه كما لا يخفى **قوله** والعامل النعت اعترض بلزوم اختلاف
العامل في الحال وذيها على قول الجمهور لان العامل في الاول هو الفعل وفي
الثاني هو الجار واجاب المحققون بان العامل فيهما هو الفعل لان حرف الجر
اداة توصل معنى الفعل الى مجروره فهو اي المجرور منصوب المحل بالفعل وبهذا الاعتبار
وقع ذا حال والقول بان الجار والمجرور في محل النصب او الرفع مساهلة في
العبارة اتكالا على ما تقرر من القواعد نعم اذا وقع خبر مبتداء يعتبر المجموع لانه
الواقع موقع عامله الذي هو حصل وحاصل مثلا انما الكلام في النصب والرفع
الذي اوجبه معنى الفعل الذي اوصله حرف الجر الى ما بعده كالنصب الحاصل من
تعلق الحصول بالدار بواسطة الجار والرفع اللازم من تعلق المغضوب بالضمير بواسطته
قيل اذا اوصل معنى الفعل الى ما بعده بنفسه وجب رفعه او نصبه واما اذا اوصل
بواسطة الجار فايجاب احدهما ممنوع كيف ولو كان كذلك لكان كل مجرور بحرف
جر اما منصوب المحل او مرفوعه فكان البصرة والكوفة منصوبي المحل بوصول معنى
السير بواسطة من والى اليهما ولم يقل به احد وجوابه ان الظاهر من اطلاق
كلام الرضي في هذه المسئلة ان يكون البصرة والكوفة منصوبي المحل فما قاله من انه
لم يقل به احد غير صحيح واما الاعتراض بان الاعراب المحلي انما يستعمل فيما لم يكن له
اعراب لفظي والمجرور ليس كذلك والجار والمجرور كذلك فمدفوع بان التحقيق تقتضي
ما ذكره ضرورة ان كون الجار واسطة يستلزم تعلق الفعل بالمجرور وحده
فلا عبرة بمخالفة اصطلاحهم في الاعراب المحلي بل ينبغي توفيق الاصطلاح
بما يقتضيه التحقيق بان يعم المحلي امثال ما نحن فيه ايضا **قوله** اريد به المنتهى
ظاهره ان الغضب مجاز عن مسببه البعيد الذي هو الانتقام وفي الكشاف
فان قلت ما معنى غضب الله قلت هو ارادة الانتقام من العصاة وانزال
العقوبة بهم وان يفعل بهم ما يفعله الملك اذا غضب على من تحت يده وفي الحواشي
الشريفية لما امتنع وصفه تعالى بحقيقة الغضب كما في الرحمة وجب صرف الكلام عن ظاهره
وذلك من وجوه الاول ان يجعل الرحمة مجازا عن ارادة الانعام والغضب
عن ارادة الانتقام من باب اطلاق اسم السبب على مسببه القريب الثاني ان
يجعلا مجازين عن الانعام والانتقام اطلاقا لاسم السبب على مسببه البعيد
الثالث ان يحمل الكلام على الاستعارة التمثيلية والمصنف اختار في الرحمة

الثاني وقال هو مجاز عن انعامه وبين علاقة السببية بقوله لان الملك اذا
عطف على رعيته اصابهم بمعروفه وانعامه واشار في الغضب الى التمثيل وهو ان يشبه
حال الله تعالى مع العصاة في عصيانهم اياه وارادته الانتقام منهم وانزال العقوبة
بهم بحال الملك اذا غضب على من عصاه واراد ان ينتقم منهم وانزل بهم العقوبة ويشهد
لقصد التمثيل انه اشار الى علاقة المشابهة حيث قال وان تفعل بهم ما يفعله الملك
اي مثل ما يفعله واعتبر التركيب فقال هو ارادة الانتقام وانزال العقوبة بفتح اللام
كما في النسخ المعول عليها ويعلم من جريان التمثيل ههنا جريانه في الرحمة كما يعلم
من جعلها مجازا عن الانعام جواز كون الغضب مجازا عن الانتقام وبين
نعم ان اللام مجرورة وان المصنف جعل الغضب مجازا عن الارادة دون الانتقام
اشارة الى سبق رحمته على غضبه كما مر فقد خالف تلك النسخ ولو سلم ان لا يكون
لقوله وانزال العقوبة بهم فائدة اذ ليس في الانتقام اشتباه ليعطف عليه ما
يفسره وان يكون الغرض للتشبيه مستدركا بل الواجب حينئذ ان يقول لان الملك
اذا غضب على من تحت يده اراد ان ينتقم منهم على ان تلك النكتة تخييلية لا
تحقيقية فان ارادة الله تعالى اذا تعلقت بافعاله افضت اليها البتة فان قلت
ان المصنف لم يلتفت في شيء منها الى المجاز عن الارادة لان الوصف بالانعام
والانتقام اقوى في الترغيب والترهيب انتهى واجيب عن الاول بانه وجد في
نسخة مقابلة بنسخة الاتقاني المقابلة بنسخة المصنف لفظ انزال مصححا
بكسر اللام مقيدا بقوله هكذا في نسخة المصنف وعن الثاني بانه لا يلزم ان
يكون قوله وانزال العقوبة بهم خلوا عن الفائدة اذ لا ينحصر فائدة العطف
في دفع الاشتباه بل ربما يكون لمجرد التاكيد كما في عطف المترادفين على انه ربما
يتوهم اختصاص الانتقام بمن له غضب حقيقي لكثرة استعماله فيمن له اغراض نفسانية
او ربما يتوهم عموم الانتقام للعقاب وجعل المكلف محروما عن الشفاعة فلدفع
هذين الوهمين فسره بانزال العقوبة احتياطا وايضا كيف يدعي عدم الاشتباه
المحوج الى التفسير في الانتقام مع انه فسر المنتقم في شرحه للمواقف بالمعاقب عن عصاه
ولا شبهة ان التفسير لاجل تبيين الانتقام لا لتعيين متعلق الانتقام فانه
اظهر الاشياء وعن الرابع بان النكتة التخييلية كافية في امثال هذا المقام
وعن الخامس بان كون الوصف بالانعام والانتقام اقوى في الترغيب

سعد الدين

والترهيب لا يقتضي كون البحو[؟] عنها لان هذا المقام صريح في الترغيب الى
الاسلام بنفي الغضب عمن اتصف به وحمل الغضب المنفي على ارادة الانتقام تمنعه
اقوى في الترغيب الى الاسلام فكانه قيل لا تقع ارادة الانتقام فكيف تقع
الانتقام نعم ان الترهيب عن ضد الاسلام بوقوع الغضب على الموصوف به
يكون اقوى في الانتقام الا انه لوحظ ههنا ضمنا وانما سيق الكلام صراحة
للترغيب الى الاسلام اقول اما الاول فغير متجه اذ لا اعتداد بنسخة واحدة مع اتفاق
النسخ المعول عليها على خلافها واما الثاني فمسلم لكن الثاني من الوجهين المذكورين
لا ينافي ما ذهب اليه العلامة من نفي الشفاعة فتصحيح كلامه باعتبار ذكر شرح للكلام
بما لا يرتضيه صاحبه وايضا لا وجه لاعتراضه بما ادعى وقوعه في شرح المواقف لانه
لم يقع ذلك فيه وانما وقع في المتن فنسبته اليه فرية بلا مرية ولو اعترض على نقله
صاحب المواقف على معنى انه لو لم يكن محتاجا الى التفسير لا نقله ذلك النحرير فجوابه
ان هذا ناشئ من عدم التفرقة بين المقامين فانه انما فسره هناك لكونه في صدد
بيان الاسماء الحسنى فلا يقاس عليه ما نحن بصدده واما الثالث فلا يخلو عن وجاهة
لكن المراد ليس عدم الاعتداد بها في نفسها بل عدم الاعتداد بها بالنسبة الى ما في جعله
مجازا عن نفس الفعل من فائدة التناسب بين وصفي الرحمة والغضب بكونهما على وتيرة
واحدة ولك ان تقول لا نسلم كون تلك المناسبة اولى من هذه النكتة بل انما ترك
المناسبة تنبيها على جواز كل من الوجهين في كل من الوصفين كما ذكره السيد انفا فهي
النكتة بلا معارض واما الرابع ففي حيز المنع اذ لا نسلم كون الكلام صريحا في الترغيب
دون الترهيب لما ان اوائل الاية صريح في الترغيب كذلك اواخرها صريح في الترهيب
كيف ولا نسلم كونها ام القران الا باشتمالها على الوعد والوعيد الباعثين للترغيب
والترهيب والظاهر هو التساوي بينهما دون كون احدهما مقصودا اصليا والاخر
ضمنيا كما في مجموع القران وقد صرح هذا المعترض فيما سبق بان في السورة دلالة
على الوعد والوعيد بلا فرق بينهما بقي ههنا بحث ذكره بعض الحذاق تزييفا لما
اختاره السيد السند من الاستعارة التمثيلية حيث قال لا يخفى انه على هذا يكون هذه
الاستعارة التمثيلية مما اقتصر فيها على ذكر بعض الفاظ الهيئة المشبه بها كما في ولئك
على هدى وانما يكون اذا كان مدلوله هو العمدة في تلك الهيئة كما ذكره هناك ولا
شك ان ليس معنى الغضب كذلك بل ليس من اجزاء الهيئة المشبه بها اذ لا نظر له في الهيئة

في الهيئةالمشبهة اقول كانه زعم ان الهيئة المشبهة هي هيئة ما يفعله الله بعد ارادة
الانتقام والمشبه بها هي هيئة ما يفعله الملك بعد الغضب فالغضب خارج عن
الثانية كما ان الارادة خارجة عن الاولى وليس الامر كذلك فان المشبهة هي هيئة
ارادة الانتقام مع انزال العقوبة وان يفعل عبارة عن مجموعهما على وجه التلخيص
بعد التفصيل والمشبه بها هي هيئة غضب الملك وما يفعله من قهر المامورين فالغضب
انما يفعله من القهر مترتب عليه فيكون اقتصارا على لفظ ما هو العمدة فلا غبار
قطعا والعجب من هذا البعض انه قال بعد ذلك ثم قول العلامة اي معنى غضب الله
ارادة الانتقام لا يلائم الاستعارة التمثيلية فانها جميع الالفاظ الدالة على الهيئة
المشبه بها ولا شيء منها يستعمل في غير ما وضع له وانما يراد بالمجموع الهيئة المشبهة
فلا يكون معنى غضب الله ما ذكره والا لكان مستعملا فيه وليس كذلك كما عرفت
انتهى وانت خبير بان ما ادعاه من كون مراد العلامة تفسير الغضب بارادة الانتقام
على انها معناه غير مسلم عند السيد بل مراد العلامة عنده تفسير الغضب الذي هو عمدة
الهيئة المشبهة حقيقة تفسير مجموع الهيئة المشبهة بمجموع ارادة الانتقام وانزال
العقوبة على ان المجموع هو المعنى التمثيلي المراد ههنا بحثا اخر وهو انه لو قصد الا
اثبات اثار الغضب الحقيقي دون نفسه في المشبه بها وشبهه في المشبه فلا نظر الى استعارة
الغضب الحقيقي واثاره لمن اتصف بالاثار فقط بلا تفاوت بين الطرفين بل مع
زيادة في المشبه الذي لا يقال رايت رجلا له ملكة الشجاعة والاثار في
مقام الاستعارة لذات له اثار الشجاعة بلا فرق وبالجملة لا يحسن جعل شبه الغضب
ولعنه عمدة في الكلام كما يلزم في صورة التمثيلية من جهة الاقتصار عليه من اجزاء
المشبه به اقول لا نسلم ان المقصود ههنا هو اثبات الاثار فقط بل اثبات منشأ
الاثار الذي هو ارادة الانتقام مع اثارها فهو كما تقول رايت اسدا له ملكة
الشجاعة واثارها في مقام الاستعارة لرجل له ملكة الجراة واثارها ولا يخفى
حسنها على احد نعم في اثار الارادة زيادة من جهة القوة لكن لا يلزم ان يكون
في المشبه به قوة البتة بل قد يكتفى فيه بالظهور ولا شك ان اثار الغضب التي من
افعال العباد ظاهرة بالنسبة الى العامة قوله فكانه قال لا المغضوب عليهم
اعترض بان لا في المغضوب عليهم ليست عاطفة اذ لم يرد اهدنا صراط الذين انعمت
عليهم لا صراط المغضوب عليهم بل اريد وصف المنعم عليهم بمغايرة المغضوب عليهم فلا

ابن القاسم

ابن القاسم

ان هنا كح

ادخل وصف الغضب ... النفي ارادة الانتقام ... الا المغضوب عليها هو الغضب

وجه لها سوى ان يكون بمعنى غير فلا فائدة حينئذ لتبديل غير بلا في تصور معنى
النفي واجيب بان لفظة لا في اصلها موضوعة للنفي وقد اشتهرت بهذا المعنى كانها
علم له فلما اريد التعبير عما في غير من معنى النفي عبر عما هو اظهر دلالة على النفي وارسخ
قدما فيه وقيل هذا السؤال والجواب يدلان على ان لا في عبارة المصنف بمعنى حلبي زاده
غير وليس كذلك فان سوق الكلام يدل على ان غيرا وان قصد به اثبات المغايرة
صراحة الا انه يتضمن معنى النفي فهو وان كان ملحوظا تبعا فهو في حكم المذكور ولا
في قوله لا المغضوب عليهم مستعمل في معنى النفي الذي لوحظ في لفظ غير المغضوب ضمنا
الها دالة وتنبيها على انه في حكم المذكور اقول فيه انه يلزم حينئذ ان تكون العبارة
ساكتة عما هو المقصود الاصلي وهو اثبات الغيرية ولا يخفى حزازته اللهم الا ان يقال
لا يلزم من كونه مقصودا اصليا من اللفظ كونه مقصودا بالتصريح ههنا فانه ظاهر
لا يحتاج الى التصريح انما المحتاج اليه ذلك الضمني كما ينادي عليه سياق الكلام
ولذا قال في تلخيص الكلام ان غيرا وضعت للمغايرة وهي مستلزمة للنفي فتارة يراد بها
اثبات المغايرة كما في الاية فيكون اثباتا متضمنا للنفي فيجوز تأكيده بلا واخرى يراد
بها النفي كقولك انا زيدا غير ضارب اي لست ضاربا له فيكون نفيا صريحا والاضافة
بمنزلة العدم في المعنى فيجوز تقديم معمول المضاف اليه على المضاف ايضا كذا في كازروني
الحواشي الشريفية واعترض عليه بانه ان اراد ان غيرا في قول القائل انا زيدا
غير ضارب بمعنى ليس كما يفهم من ظاهر كلامه فهو في غاية البعد ولا يوجد له نظير
وان اراد انه يستفاد منه ذلك فيمكن ان يقال يستفاد من غير المغضوب عليهم ايضا
النفي ويستفاد من مثل انا زيدا غير ضارب المغايرة بين زيد والضارب فلا يظهر
مما ذكره بين المثالين فرق اقول نختار الشق الثاني ولا نسلم امكان ان يستفاد
من غير المغضوب عليهم ايضا النفي فقط بل المستفاد منه اثبات المغايرة المستلزمة
للنفي فان معناه المطابقي هو ذلك الاثبات فيحمل عليه ما لم يوجد قرينة صارفة
عنه الى معناه الالتزامي ولا امكان ان يستفاد من مثل انا زيدا غير ضارب
المغايرة بين زيد والضارب لانه لو كان بمعنى اثبات المغايرة لم يصح تقديم زيد
عليه اذ لا يتقدم معمول المضاف اليه على المضاف فتعين كونه بمعنى لا والاضافة
بمنزلة العدم كما عرفت قوله والضلال العدول قيل الصحيح ان يفسر بفقد
الطريق السوي سواء سبقه الوجدان اولا كما في قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى

فهدى لان من طلب الطريق السوي ولم يجده او تعدى عن الطلب ضال ولا عدول فيه
لا عمدا ولا خطاء اقول اتفق ائمة اللغة على تفسيره بالجور عن القصد في الطريق الحقيقي
فالظاهر ان يكون مجازا عن العدول عن طريق الدين كما صرح به العلامة في قوله تعالى
اولئك الذين اشتروا الضلالة الاية من انها استعيرت للذهاب عن الصواب في الدين
ويشهد بذلك اغلب موارد الاستعمال ثم انه قد يتسع فيه فيطلق على كل من فقد طريق
الدين سواء عدل عنه بعد وجدانه او لم يجده راسا لكن لا غبار على من فسره بالمعنى
المجازي الاول فانه الظاهر الاغلب قوله وقد روي اي روي هذا التفسير مرفوعا
الى النبي عليه السلام كانه اشار الى دفع ما يرد من ان المتبادر هو اختصاص الغضب
باليهود والضلال بالنصارى مع ان الايتين انما تدلان على وقوع الامرين على الفريقين
ولا يقتضيان اختصاصهما بهما بل وقع التصريح في القران بنسبة الغضب والضلال
الى غيرهما وتقرير الجواب ان الاختصاص ثابت بانضمام الرواية المذكورة اي روي ان
المراد من المغضوب عليهم ههنا اليهود وان وقع الغضب على غيرهم ايضا ووقع التصريح
في القران وكذا الحال في الضالين ومما لم يتنبه له بعض الحذاق نعم ان هذا الاشتهار ابو القاسم الليثي
ليس ببعيد وقد وضح الحق لمن القى السمع وهو شهيد قوله اسم الفعل الذي حمل
النحاة على ان قالوا ان هذه الكلمات ليست بافعال مع تاديتها معانيها بل اسماء
لها وارتكبوا تاويلا في تصحيحه امر لفظي هو ان صيغها مخالفة لصيغ الافعال ولانها
لا تتصرف فيها تصرفها وتدخل اللام في بعضها والتنوين في بعض كما صرح به الرضي وذهب
بعض النحاة الى ان اسماء الافعال اسماء للمصادر السادة مسد افعالها فصه معناه
سكوتك بالنصب اي اسكت سكوتك فهي بمعنى المصادر لا بمعنى الافعال ومن ثمة كانت
اسماء والقول بانها اسماء للافعال اي مفيدة لمعانيها قصر للمسافة ويؤيده ان الزجاج
نص على ان امين كلمة موضوعة موضع الاستجابة كصه موضع السكوت الا انهم احتاجوا
الى الفرق بينها وبين المصادر المنصوبة السادة مسد الافعال بانها التي لا افعال لها
ولا تصرف فيها حيث بنيت هذه واعربت تلك وذهب الاكثرون الى انها اسماء للافعال
انفسها واختاره السيد السند قائلا في تقريره انها موضوعة بازاء الفاظ الافعال كما سيجيء
والها اسرع واقبل من حيث يراد بها معانيها لا من حيث انها يراد بها انفسها فاذا قلت
امين مثلا فهم منه لفظ استجب وما رادفه مقصودا به طلب الاستجابة كما في قولك
اللهم استجب لا مقصودا به نفسه كما في قولك استجب صيغة امر وبذلك صح كونها اسماء

واستفدنا منها معانی الافعال لان مدلولاتها التی وضعت هی لها الفاظ لم یعتبر معها
اقترانها بزمان واما المعانی المقترنة بالزمان فهی مدلولة لتلک الالفاظ ینتقل من الالفاظ
الیها بواسطتها وهذا تاویل ما سبب لتسمیتها باسماء الافعال وقد رده بعض المدققین
خطیب زاده
قائلا کیف یحکم باسمیتها مع الحکم بان معناها الفاظ الافعال المراد بها معانیها التی لا
یمکن ان یخبر عنها فان امتناع الخبر عن المعانی یستلزم امتناع الخبر عن الالفاظ التی
یراد بها تلک المعانی حال الارادة منها فاذا امتنع الاخبار عن تلک الالفاظ المراد بها
معانیها الغیر التامة یلزم ان یمتنع الاخبار عن معانی اسماء الافعال التی هی تلک
الالفاظ فلا وجه للقول بکونها اسماء لان الاسم ما یصح ان یخبر عنه اقول لا نسلم
المقدمة القائلة امتناع الخبر عن المعانی یستلزم امتناع الخبر عن الالفاظ التی یراد
بها تلک المعانی حال الارادة منها کیف ولا شک فی امتناع الاخبار عن مفهوم ضرب مع
امکان الاخبار عن لفظه بانه فعل ماض حال الارادة معناه منه وکذا الاخبار عن مفهوم
اسکت مع امکان الاخبار عن لفظه بانه فعل امر حال الارادة معناه منه کما صرح به السید
الشریف قوله تعالی واذا قیل لهم آمنوا حیث قال ان الالفاظ سواء کانت مهملة او مستعملة
مفردة او مرکبة متساویة الاقدام فی صحة الاسناد الی انفسها سواء کانت مجردة عن
ملاحظة معانیها کما فی قولک الضرب من ثلاثة احرف او ماخوذة معها کما فی قول
لا تفسدوا وآمنوا اذ المسند الیه لفظها باعتبار الدلالة علی المعنی انتهی واذا تحقق
صحة الاخبار عن لفظ اسکت فی تلک الحال فکیف یمتنع الاخبار عن الاسم الدال
علی ذلک اللفظ واما ما قیل من ان استجب ومرادفه لفظان مختلفان لا یستلزم
مرسید
تعقل احدهما تعقل الآخر فاذا وضع آمین بازاء لفظ استجب کان معناه والمفهوم
منه هو هذا اللفظ دون مرادفه واذا وضع بازاء مرادفه صار الامر بالعکس
فوجب ان یفهم منه فی کل اطلاق ذلک اللفظ دون غیره ولیس کذلک انا العرب
کازرونی
لا یفهم منه ذلک دائما بل اللغة لم یعتبروه به بل فسروه تارة فاستجب وتارة
بافعل فقد فوع لکن لا لانه یجوز ان یکون آمین مثلا موضوعا لاستجب وتفسیره
بغیره کان توسعا کما توهم فان کونه بمعنی استجب لیس براجح علی کونه بمعنی مرادفه
حتی یکون الثانی توسعا بل لانه یجوز ان یکون موضوعا لکل من استجب
ومرادفه علی الاشتراک وعدم فهم العرب ممنوع وتفسیر اهل اللغة بها مبنی
علی الوضع الاشتراکی ویمکن ان یجاب ایضا بما اختاره بعض الحذاق حیث

حیث قال ان کلام ابن عباس یدل علی انه لیس موضوعا لمجرد استجب ولا لاعم منه
ومن مرادفه فقط ولا لکل واحد منها بل لاعم منها ومن لفظ افعل بمعنی نعم من قوله
اسماء الاجناس من حیث وضع لمفهوم یصدق علی المتعدد من الفاظ الافعال نعم الظاهر
من العبارة الشریفة کونه موضوعا لنفس اللفظ دون المفهوم لکن لتاویلها
کازرونی
مجال کما لا یخفی وکذا ما قیل ان الغرض من وضع الالفاظ افادة المعانی ولا
فائدة فی وضع آمین للفظ استجب مثلا مع امکان وضعه اولا لمعنی استجب
فوضع هذه الاسماء للافعال مما جدوی فیه لان ما ادعاه من فقدان غرض
الوضع فیها لیس بمسلم لانها لما کانت موضوعة لالفاظ الافعال بمعانیها کانت
مفیدة لتلک المعانی بالواسطة فیحصل غرض الوضع واما توسیط تلک الواسطة
فلافادة الابلغیة والاکدیة اذ اصرح الرضی بان معنی اسماء الافعال المحکمة
او غیرها ابلغ واکد من معانی الافعال التی یقال انها بمعانیها انتهی وانا نحقق
الابلغیة والاکدیة فالظاهر ان حصولهما بسبب التکرر فی الدلالة اذ دل الاسم
علی الفعل ودل الفعل علی المعنی ثم ان ههنا مبحثا آخر وهو ان النحریر التفتازانی
قال فی تقریر هذا المذهب کل لفظ وضع لمعنی فله اسم علم هو نفس ذلک اللفظ
من حیث یدل علی ذلک الاسم ای الفعل او الحرف لا تراک تقول فی قولنا
ضرب زید من البصرة ضرب فعل ماض وزید اسم ومن حرف جر فتجعل کل واحد من
الثلاثة محکوما علیه لکن هذا وضع غیر قصدی لا یصیر به اللفظ مشترکا
ولا یفهم منه بذلک معنی مسماه وقد وضع لبعض الافعال اسماء غیر الفاظها
تطلق ویراد بها تلک الافعال من حیث دلالتها علی معانیها وسموها اسماء
الافعال وزیفه السید الشریف حیث قال ان دلالة الالفاظ علی نفسها لیست
مستندة الی وضع اصلا لوجودها فی الالفاظ المهملة بلا تفاوت وجعلها محکوما
علیها لا یقتضی کونها اسماء لان الکلمات باسرها متساویة الاقدام فی جواز
الاخبار عن الفاظها بل هو جار فی المهملات کقولک جسق مرکب من حروف
ثلاثة ودعوی کونها موضوعة بازاء انفسها وضعا قصدیا او غیر قصدی مکابرة
فی قواعد اللغة علی ان اثبات وضع غیر قصدی لا یساعده نقل ولا عقل
وما وقع فی عبارة بعضهم من ان ضرب ومن ولعل تنها اسماء لالفاظها الدالة
علی معانیها واعلام لها فکلام تقریبی قالوا ذلک لقیامها مقام الاسماء

الاعلام فى تحصيل المرام والتحقيق انه اذا اريد اجراء حكم على لفظ مخصوص فان
تلفظ به نفسه لم يحتج هناك الى وضع ولا الى دال على المحكوم عليه للاستغناء
بتلفظه وحضوره بذلك فى ذهن السامع عما يدل عليه ويحضره فيه فان الالفاظ
كلها متشاركة فى صحة الحكم عليها عند التلفظ بها انفسها وانما يحتاج الى ذلك
اذا لم يكن المحكوم عليه لفظا او كان ولم يتلفظ به فينصب هناك ما يدل عليه ليتوجه
الحكم اليه وقيل جوابا عن تزييفه ليس مراد النحرير ان وضع اللفظ للمعنى يتضمن
وضعه لنفس ذلك اللفظ حتى يبطل بالالفاظ المهملة بل هو انهم كلما ارادوا
ان يعبروا عن لفظ اتوا بنفس ذلك اللفظ حتى وقع الاتفاق والاصطلاح على
ان يطلق لفظ ويراد به نفسه فدلالة اللفظ على نفسه ليس الا بحسب ذلك الا
تفاق والاصطلاح كما فى الاعلام الغالبة وليس معنى الوضع الا هذا والدليل
على ذلك انه حال بيان ذلك فى شرحه للمفتاح على ما ذكره فى شرح مختصر الاصول
وقال فيه لا خفاء فى ان هذا ليس بوضع قصدى لكن هل يلزم فيه وضع حيث
وقع الاتفاق والاصطلاح على انه يطلق اللفظ ويراد به نفسه والظاهر
اللزوم لانا اذا قلنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر فالدال اسم والمدلول
فعل وحرف ودلالته عليه ليست الا بحسب ذلك الاتفاق والاصطلاح وما
ذكره من ان اثبات وضع غير قصدى لا يساعده عقل ولا نقل ففيه ان
الدليل العقلى ام لفظى هو اجراء حكم المعرفة عليها اذ يقال ضرب المذكور فى ضرب
زيد فعل ماض كما ان الدليل على اعتبار وضع اسماء الافعال الالفاظ الافعال
امر لفظى على ما عرفته والدليل النقلى ما وقع فى عبارة بعضهم من ان ضرب
ومن واخواتهما اسماء لالفاظها الدالة على معانيها واعلام لها اقول الظاهر
انه هرب قوله عن حمل كلامه على اثبات صدور وضع عن الواضع فى المهملات
وان كان وضعا فى الجملة فان اراد بانقله من وقوع الاتفاق والاصطلاح
على اطلاق اللفظ وارادة نفسه اثبات الوضع العرفى بالغلبة كما فى الاعلام
الغالبة يرد عليه ان هذا الوضع مثل الوضع القصدى الصادر عن الواضع
بلا تفرقة بينهما فى المقصود فيكون القائل بهما ذا بعد النظر الى السلب اللهم
الا ان يقال المراد بالوضع الغير القصدى ما لم يقصد الواضع الاول لكنه
مع بعده يستلزم كون المهملات اعلاما غالبة وكون الاعلام الغالبة موضوعة

على قوشجى

موضوعة بوضع غير قصدى يشترك فيه المهملات ولا يخفى شناعة كل منهما وان
اراد اثبات معاملة ما تشبه الوضع بالغلبة الكائنة فى الاعلام فهو مخالف
لصريح كلام النحرير لانه صرح فى شرح المختصر بلزوم الوضع واثبت ههنا وضعا غير
قصدى فظهر ان مراده اثبات وضع ولو فى الجملة وحمل لفظ الوضع على تلك
المعاملة بعيد جدا واما ما ذكره من الدليل العقلى فغير صحيح اذ قال بعض
المدققين يجوز ان يحكم على اللفظ من قصد الى ارادته من نفسه واستعماله
فيه وان يكون ذكر اللفظ بمنزلة الاشارة الى نفس اللفظ فعلى هذا يمكن
اجراء المعرفة عليه لكونه فى قوة اسم الاشارة لا لكونه اسما علما فلا يتم الا
ستدلال وكذا ما ذكره من الدليل النقلى ايضا فانه يحتمل ان يكون كلاما
تقريبيا قالوه لقيام تلك الالفاظ مقام الاعلام فى تحصيل المرام ومع هذا
الاحتمال لا يتم ذلك الاستدلال ايضا وقال ابو القاسم الليثى فى شرح الرسالة
الوضعية نصرة للنحرير التفتازانى يمكن تحقيقه بان قولنا زيد ثلاثى ومن
حرف جر وضرب فعل ماض كلام والجزء الاول من هذه المركبات مبتدأ مستعمل
استعمالا صحيحا ويقع المعرفة صفة للفظ المراد به نفسه مع تصريحهم بعدم تأتى
الكلام الا من اسمين او اسم وفعل واسمية المبتدأ واختصاص اللفظ المستعمل استعمالا
صحيحا فى الحقيقة والمجاز مع الاتفاق على عدم مجازية زيد فى المثال المذكور
ووجوب كون موصوف المعرفة معرفة واخذ الوضع فى تعريف كل من الاسم
والحقيقة والمجاز والمعرفة وكل واحد من هذه الامور وان امكن دفعه
لكن عند اجتماعها بهما افادت ظنا بما ذكره وكفى بهذا فى اثبات الامور اللغوية
على ان التصريح بذلك واقع فى كلام كثير من الائمة منهم الفاضل الاسترابادى
فلا يكون اثباته مما لا يساعده عقل ولا نقل وجعلها محكوما عليها مع تصريحهم
باختصاصه فى المبتدأ والفاعل المستلزمين لاسميته يدل على كونها اسماء
دلالة كافية فى امثال هذه المقامات ثم تحقيق معنى الوضع الغير القصدى انه
اذا قال الواضع مثلا ضرب عينته لكذا فلا شك انه قصد فى هذه الحالة الى
تعيين ضرب لمعناه لكن وقع منه اطلاقه وارادة نفسه منه فقد وقع فى
ضمن ذلك التعيين المقصود تعيينه لنفسه ايضا ولم يوجد مثله فى المهملات
فلو وقع شىء منها فى كلام من يوثق به فاوله بهذا اللفظ ولا يلزم منه وجوب

ابو القاسم الليثى

التأويل في شئ قليل الوقوع ضرورة صدوره موافقا لما صدر عن الواضع وحينئذ
فيما هو شايع موافقا لما صدر عنه هذا ولكن ذلك لا يلايم ما نقلناه من كلامه في
صدر البحث وهو قوله حيث وقع الاتفاق والاصطلاح الى اخره وقوله ليس الا
بحسب ذلك الاتفاق والاصطلاح أقول هذه النفرة غاية ما في الباب لكنه لم يصب
في زعم كونها مخالفة لما نقله من قوله حيث وقع الاتفاق والاصطلاح وتوهمه
ان مقتضاه ذكره صدور الوضع الغير القصدي عن الواضع ومقتضى المنقول صدوره
عن اهل العرف لكنه غير مسلم بل معناه ايضا صدور ذلك الوضع عن الواضع والغرض
من التعرض للاتفاق والاصطلاح هو الاستدلال على ثبوت ذلك الوضع عنه دون
نسبة الوضع الى اهل ذلك الاتفاق والاصطلاح يعني انه ثبت وضع غير قصدي
عن الواضع لانه وقع الاتفاق والاصطلاح على ان اللفظ يطلق ويراد به نفسه
فلو لم يصدر ذلك عن الواضع لما امكن لاهل الاستعمال هذا الاتفاق والاصطلاح
وكذا قوله ليس الا بحسب ذلك الاتفاق والاصطلاح محمول على ان الدلالة ثابتة
بحسب ذلك الاتفاق والاصطلاح محمول على ان الدلالة ثابتة بحسب ذلك الاتفاق
والاصطلاح يعني يستدل بهما على ثبوت ذلك الوضع ومنهم من تمسك بظاهر تينك
العبارتين وحاول دفع التزييف بالمهملات بما ذكره المجيب الاول وقد عرفت ما فيه
لكنه زاد في الطنبور نغمة اخرى حيث ذكر وجها اخر في الدفع قائلا على انه لا نظير
المغايرة الاعتبارية بين الدال والمدلول فيها بخلاف الافعال والحروف فان الفاظها
دالة عليها من حيث يراد بها معانيها الفعلية والحرفية أقول هذا على طرف التمام لان
المغايرة الاعتبارية بين الدال والمدلول في المهملات مما لا شبهة فيه فكما ان الالفاظ
الفعلية والحرفية دالة على انفسها من حيث يراد بها معانيها فيحصل التغاير
كذلك الفاظ المهملات دالة على انفسها من حيث لا يراد بها معنى فالاسم دال على المسمى
والمسمى لا يدل على شئ وهذا القدر كاف في المغايرة الاعتبارية كما لا يخفى ثم ان
هذا القائل نقل ما وقع في كلمات النحاة من تصريحهم بكون الالفاظ اعلاما وقال
لا شك ان كلام هؤلاء المحققين نص في عمومها الوضع ... الافعال والحروف
بازاء نفسها ثم اخبر بان السيد حمل كلامهم على معنى اخر لتعقيبه المهملات فلو اراد
القائل الاستدلال بذلك على ثبوته كما اختاره المجيب الاول فهم لا استدلال
مع هذا الاحتمال وان اراد الاستدلال على كونه فضوليا كما اختاره المجيب الثاني

فسلم لكن عبارته ظاهرة في الاول ومنهم من قال اذا كان من العلماء من ذهب الى ذلك القول
وصح حمله على الكلام التقريبي فليكن كلام التحرير التفتازاني في هذا المقام تقريبا لكلامهم
ولا يستحق العتب من اورد كلام القوم ووجهه بحسب الامكان أقول لم يصدر عن العلماء الا
القول بكون هذه الالفاظ اعلاما وهو يحتمل ان يكون تقريبيا وليس كذلك ما صدر عن التحرير
فانه بعد ما حكم بكونها اعلاما حقق ذلك باثبات وضع غير قصدي فتعين كون كلامه تحقيقيا
لا تقريبيا حتى يحمل على حكاية قولهم نعم لا يستحق العتب من اورد كلام القوم ووجهه بحسب الامكان
لكن مراد السيد ان التحرير لم يوجهه حق التوجيه فان الصواب توجيهه بالحمل على الكلام
التقريبي دون التحقيق على ما حرر وبعد اللتيا والتي فما اختاره السيد السند من كون اللفظ
مستغنيا في احضار نفسه عن الدال عليه بالاشتهار فتحقيق لكنه يستلزم صرف بعض التعريفات
عن ظواهرها كما عرفت واما اعتراضه بالمهملات فمدفوع اما بما اختاره المجيب الاول
او بما اختاره المجيب الثاني وهو اولى وبالجملة فكل واحد من مسلكي التحرير التفتازاني
والسيد السند لا يخلو عن تكلف ولا يرد بالكلية فلكل وجهة هو موليها **قوله** وعن ابن عباس
رضي الله عنه ذكر الزيلعي ان اسناده واه وقال السيوطي اخرجه الثعلبي من طريق الكلبي
عن ابي صالح عنه **قوله** لالتقاء الساكنين ينبغي ان يكون هذا علة لبنائه مطلقا واما
علة خصوصية الفتح فاستثقال الضم والكسر بعد الياء وانما لم يصرح به لظهوره **قوله**
لما روى عن وائل بن حجر الى اخره كوائل بالهمزة وحجر بضم الحاء المهملة وسكون الجيم قال الزيلعي
اسناده حسن وقال السيوطي اخرجه ابو داود والترمذي والدارقطني وصححه ابن حبان
والحنفية يحملونه على التعليم للاصحاب واخذ من جهر الامام مذهب الشافعي **قوله** لقوله عليه السلام
اذا قال الامام ... لم يرد ان الدليل لا يوافق الدعوى لانه لا يدل على تامين
الامام والدعوى معية تامينهما وفي بعض النسخ فان الملائكة تقول آمين وان الامام
يقول آمين فمن وافق تامينه الى آخره فعلى هذا لا يرد السؤال المذكور راسا لكن يرد انه زاد بحجة
النقض بقوله وان الامام بين قوله فان الملائكة وقوله فمن وافق ويندفع بان الجملة حالية
اي الملائكة تقول آمين حال كون الامام قائلا له وفي بعض النسخ ايضا فان الامام يقوله
والملائكة يقولون فمن وافق تامينه الى آخره وحينئذ لا ترد الشبهة الاخيرة ايضا **قوله**
قال بلى وقع في الكشاف قلت بلى والذي يقتضيه سياق الكلام ان يقول قال بلى قلت اي
قال ابي فجيء به بلى فاحتيج الى تقدير قال قال التحرير التفتازاني اي قال ابي قلت بلى وفي
الحواشي الشريفية اي وعن ابي انه قال قلت بلى ولا يكفي تقدير قال لان الحصر كما توهم انه يصير المعنى

قال أبي في جواب رسول الله قلت بلى وفساده بيّن ويرد عليه أنه على تقدير ما اختاره إما
أن يجعل المعنى أنه قال في جوابه قلت بلى فهو بيّن الفساد كما ذكره وإما أن يجعل أنه قال في
حكاية جوابه فيجوز أن يجعل المعنى كذلك على تقدير المتوهم أيضا كيف لا وأن عبارة قلت
قرينة واضحة على هذا المعنى وما يجيب به من أن مراده هو أن الاقتصار على تقدير قال أبي شيخ الإسلام
يشعر بأنه لا يلاحظ في التقدير شيء سواه بل يكفي هذا التقدير وحده وحينئذ المتبادر أن يكون
قال أبي في جواب النبي عليه السلام قلت بلى وفساده ظاهر فليس بشيء لأنه إذا أمكن حمل كلام العاقل
على محمل صحيح فلا عبرة بما في ظاهره من الاشعار بخلافه بل ههنا قرينة واضحة تعيّن ذلك المحمل
كما عرفت وقد يتكلف ويقال لا حاجة إلى التقدير لأن الظاهر أن أبا هريرة أجاب بقوله بلى
يا رسول الله شوقا إلى بيانه عليه السلام وإن كان المخاطب أبيّا للعلم بأن المخاطب له عليه السلام
في مثله غير متعين وإنما وقع الخطاب له اتفاقا **قوله** والقرآن العظيم الذي قال الخطابي
فيه دلالة على أن الفاتحة هي القرآن العظيم وأن الواو ليست بالعاطفة التي تفصل بين الشيئين
وإنما هي التي تجيء بمعنى التفصيل كقوله تعالى فاكهة ونخل ورمان وقال الشيخ ابن حجر فيه بحث لاحتمال
أن يكون قوله والقرآن العظيم محذوف الخبر والتقدير ما بعد الفاتحة مثلا فيكون في وصف
الفاتحة انتهى بقوله هي السبع المثاني ثم عطف قوله والقرآن العظيم أي ما زاد على الفاتحة وذكر
ذلك رعاية لنظم الآية فيكون التقدير والقرآن العظيم هو الذي أوتيته زيادة على الفاتحة
واعترض بأنه لا عبرة للاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل فإن الحذف خلاف الأصل ولا ضرورة سعدي
تلجئنا إلى ارتكابه كيف وقد صرح بعض المفسرين بكون الفاتحة مسماة بالقرآن العظيم لعله
لتضمنها جميع علوم القرآن ثم الأولى أن يقال والتقدير هو الفاتحة مع ما بعدها إذ الفاتحة
من جملة القرآن العظيم بل الأولى أن يقول الذي أوتيته هو الجنس أقول لعله أراد أن كون
القرآن العظيم اسما للمجموع دون الفاتحة وحدها كما هو المشهور دليل لذلك الاحتمال لأن
كون الفاتحة مسماة به ضرورة تلجئه إلى ارتكابه وأما كونها مسماة به على ما صرح به بعض
المفسرين فممنوع لا بد لإثبات ذلك من دليل ولا يستدل عليه بهذا الحديث فإنه محل النزاع
ولا نسلم أولوية أن يقدر الفاتحة مع ما بعدها لأن فيه كثرة التقدير بخلاف أن يقدر ما بعد
الفاتحة ولا يقدح فيه كون الفاتحة من القرآن فإنها استغنت بوصفها بالسبع المثاني عن
إفادة كونها من القرآن يعني أنها ممتازة من سائر القرآن بهذا الاسم والقرآن العظيم ما
بعدها أي هو مسمى بالقرآن العظيم فقط لا بهذا الاسم نعم لا ننكر في أولوية أن يكون الخبر
الذي أوتيته كما لا يخفى ثم إن ذلك الشيخ قال في موضع آخر قوله والقرآن العظيم معطوف

معطوف على فاتحة الكتاب وهو مبتدأ خبره محذوف تقديره والقرآن العظيم ما عداها
وليس هو معطوفا على قوله السبع المثاني لأن الفاتحة ليست هي القرآن العظيم وإن جاز إطلاق
القرآن عليها لأنها من القرآن لكنها ليست هي القرآن كله وقد رد عليه ذلك المعترض أيضا بأنه لا سعدي
محذور في إطلاق القرآن العظيم على الفاتحة أما أولا فلما نقل عن بعض المفسرين أيضا
وأما ثانيا فلأن القرآن كما يطلق على المجموع يطلق على القدر المشترك بين الكل والجزء والمقصود
على الفاتحة هو كونه عظيما فإنها لما زادت على غيرها في عظم الرتبة كما يدل عليه قوله عليه السلام
لأعلمنك سورة هي أعظم سورة في القرآن كان لم يكن لغيرها عظم بالنسبة إليها أقول أما
الأول فممنوع كما عرفت وأما الثاني فغير متجه لأنه وإن صح إطلاق القرآن على جزئه لكن
الكلام في صحة القصر وتصحيحه باعتبار وصف العظم لا يخلو عن ركاكة لاقتضائه سلب العظم
عن غير الفاتحة ولا يخفى بشاعته وأما ما وقع في الحديث من إطلاق أعظم سورة عليها
فإنما يدل على ثبوت أعظمية الفاتحة مع عظم غيرها لا على قصر العظم عليها وسلبه عن غيرها
ثم أقول يرد على الشيخ أنه لم لا يجوز أن يطلق القرآن العظيم على الفاتحة مع كونه اسما
للكل مبالغة في مدحها كأنها هي الكل بأسره واعلم أن بعض المفسرين ذكروا فضائل السور
قبلها للترغيب وبعضهم بعدها لأن الفضائل أوصاف فتتأخر عن موصوفاتها ثم إن أكثرها
موضوعات صرح به أهل الحديث وقالوا إن واضعها رجل من عبادان وقد اعترف به
فقال لما رأيت اشتغال الناس بالأشعار والفقه وضعتها ترغيبا لهم إلى
تلاوة القرآن ٥ تمت سورة الفاتحة والحمد لله رب العالمين والصلوة
على من هو فاتحة كتاب النبوة وخاتمة وعلى آله وصحبه ومن اتبعهم إلى يوم الدين

سورة البقرة

قوله التي يتهجى بها قال الجوهري هجوت الحرف هجوا وهجاء وهجيته وتهجيته
كلها بمعنى ولم يزد وأنشد يا دار أسماء قد أقوت بأنشاج كالوحي أو كإمام الكاتب
الهاجي وقال الأزهري الهجو والهجاء القراءة يقال اقرأ القرآن فتقول لا أهجي منه
حرفا أي لا أقرأ وكنت أروي القصيدة فلا أهجي اليوم منها بيتين أي لا أروي ونقل
هجائت الحرف مهموزا وهجيته وتهجيت بهمز وتبديل وقال صاحب الكشف بعد إيراد
هذين النقلين وفي الحواشي التهجي تعداد حروف الهجاء بأساميها ألف با تا وهكذا
أقول وهذا هو المناسب المطرد في العرف ونقله سلمه الله عن الأساس وأنقلابه بنزل

عليه والباء فيها للتضمين معنى الاتيان اى يؤتى بها مهجوة انتهى وانت خبير بانه
ابدما في الحواشي بالتناسب والاطراد ثم اراد التوفيق بين الروايات فحمل المطلق في
رواية الجوهري والازهري على ما هو المقيد في الحواشي يعني ان المذكور في الروايتين
هو القراءة المطلقة لكنها محمولة على ما في الحواشي من القراءة على وجه العد بالاسامي لكن
في تنزيلهما عليه كلام اما رواية الجوهري فان البيت الذي استشهد به يدل على ان المراد
القراءة المطلقة فان القراءة والكتابة تستعملان على سبيل التعانق ويدلان على ان الموصوف
بها ليس باميّ كما قال تعالى ما كنت تتلو في كتاب ولا تخطه بيمينك الاية ولا يراد بالقراءة المتعانقة
بالكتابة الا القراءة المطلقة كما لا يخفى واما رواية الازهري فتنادي على ان المراد القراءة
المطلقة ايضا لان السؤال بقوله اتقرأ القران يقتضي ان يكون قوله لا اهجو بمعنى لا
اقرأ دون لا اعد كما هو الظاهر واما كونه التهجي بالهمز والتبديل بمعنى التعديد فليس في صاحب الكشف
سياق الكلام دلالة عليه بل الظاهر من الكتب ههنا ارادة المعنى السابق ايضا واما
قوله ونقله سلمه عن الاساس فمحل بحث وهو ان العلامة قال في الاساس يعلم هجاء الحروف
وتهجيها وتهجيتها وهو يهجوها ويهجيها ويتهجاها يعددها وقيل لرجل من قيس اتقرأ القرآن
فقال والله لا اهجو منه حرفا وانت خبير بان التعداد فيه مطلق عن قيد الاسماء فلا يوافق
بظاهره ما في الحواشي من كونه بمعنى التعداد المقيد به لكن الحق ان المراد من التعداد في
الاساس هو التعداد المقيد ضرورة ان العادة قاضية بانه لا يعد الحروف الا باسمائها
وبهذا ظهر ان النحرير التفتازاني لم يصب في اعتراضه باطلاق ما في الاساس فظن انه بمعنى
مطلق التعداد والباء فيها صلة وآلة كما في قولك الخشب الذي يضرب به وقد اعترض
عليه السيد السند بعدما قطع بانه بمعنى التعداد المقيد وهذا القطع منه مبني على ما في
الحواشي والعرف وايده بالا كما يدل عليه قوله فيما سيأتي وان الالفاظ بها غير متهجاة
لا يخلو بطائل فمنع كون الباء صلة وآلة الا على تقدير ان يجرد التهجي عن القيد المذكور
وهو ظاهر واذا تحققت هذا عرفت انه اخطأ من قال بنى التفتازاني كلامه على ما في حطنزاده
الاساس والشريف على قول المصنف غير متهجاة ولا يخفى ان جعله دليلا على اعتبار
قيد الاسماء في مفهوم التهجي ليس باولى من جعل قوله ههنا يتهجى بها دليلا على عدمه
اذ كل منهما ايل بظاهره على خلاف ما يدل عليه الاخر ويجوز تاويله اذ كما يجوز التجريد
عنه ههنا يجوز تقديره هناك بقرينة المقام فلا فرق بينهما في ظهور الاستدلال وقبول
التأويل فالاولى ان يصار الى ما ذكر في الكشف ويحمل لفظ يعددها في الاساس على معنى

على معنى يعددها باسمائها اعتمادا على تبادره بناء على العادة انتهى ملخصا ووجه
الخطاء ان الشريف لم يبن كلامه على قول العلامة غير متهجاة بل بناه على ما في الحواشي
والعرف لانه قطع اولا بانه بمعنى التعداد بالاسامي ثم ادعى ان خلافه اي تعداد الحروف
بانفسها لا يكون تهجيا فاستدل عليه قائلا كما يدل عليه قوله فيما سيأتي وان الالفاظ
بها غير متهجاة لا يخلو بطائل فظهر انه بنى اصل كلامه الذي هو دعوى كون التهجي تعداد
حروف باسمائها على غير هذا القول وما هو الا ما في الحواشي والعرف وانما استدل بتلك
المقدمة التامة على فرع مدعاه الذي هو عدم كون ذلك التعداد تهجيا لا بجانه غير متهجاة
فقط على اصل مدعاه الذي هو كون التهجي تعداد الحروف باسمائها كما ذكره المعترض بقوله ملا خسرو
فالاولى حمله على ما اراده الشريف والاعتراض عليه انما نشأ من عدم التنبه لمراده ولا يرد
ان ذلك القول لما كان قابلا للتاويل لم ينهض مؤيدا ايضا اذ يكفي في التاييد ظهور المبنى
المبنى مع ان هذا سقط لما قيل نصرة للتفتازاني انه بمعنى التعداد المطلق تمسكا بما في الاساس
وما في القاموس من قوله الهجاء ككساء تقطيع اللفظ بحروفه واما قول العلامة غير متهجاة
فليس مبنيا على اللغة بل على العادة بدليل قوله سابقا على ذلك القول واستمرت العادة
متى قيل اكتب كيت وكيت ان يلفظ بالاسماء وهو لا ينافي كون التهجي في اللغة تعديد الحروف
وتقطيعها وعليه يحمل قوله غير متهجاة ووجه السقوط ان العادة قاضية بتقييد التعداد في
عبارة الاساس فان العرف المطرد امارة الحقيقة كما صرحوا به وكذا تستدعيه قضية حمل
المطلق على المقيد فانهما اذا تعارضا في الروايات يحمل الاول على الثاني كما صرحوا به
ايضا فلا يكون ذلك حجة له بل عليه وما في القاموس فمحمول على معنى تقطيع اللفظ بعد
حروفه وقد عرفت انها لا تعد الا باسمائها بل صاحب القاموس ليس ممن يستشهد بكلامه في
امثال هذا المقام واما كون قول العلامة غير متهجاة مبنيا على العادة فمسلم لكن لا يلزم
منه مخالفة اللغة اذ قد عرفت انهما متوافقتان في هذه المادة بناء على الدليلين المذكورين
ثم ان صاحب الكشف لما ذهب الى كونه بمعنى التعداد المقيد حمل العبارة على التضمين قائلا
والباء فيها للتضمين معنى الاتيان اي يؤتى بها مهجوة ودفعه النحرير التفتازاني بانه
سهو لان ذلك انما هو المسميات لا الاسماء ودفعه السيد السند بان المراد مهجوة مسمياتها
ويشبهه قول المصنف والسبب في ان قرئت متهجاة اذا حمل على ان المعنى قرئت الاسماء
متهجاة مسمياتها ورد عليه بان فيه ارتكاب خلاف الاصل من وجهين احدهما التضمين ملا خسرو
والاخر جعل مهجوة بمعنى مهجو مسمياتها والاول وان كان واردا في الكلام لكن ثانيا

ما لا دلالة للفظ عليه فيكون سهوا بلا مرية فانك اذا قلت ابتداء الالفاظ التى
يؤتى بها مهجى واردت مهجو مسمياتها لم يستقم قطعا لانه نظير ما اذا قلت زيد قائم
واردت زيد قائم ابوه فكيف اذا لم نذكر هذا القول بل اريد الانتقال اليه من قوله تهجى
ومنه الى هذا المعنى اقول لا نسلم انه لو قيل ابتداء يؤتى بها فاريد مهجو مسمياتها لم
يستقم فان معنى مهجو قرينة على ارادة المسميات كيف لا ولو لم يستقم هذا لم يستقم ما
ذكروه فى قوله ان قصرت متهجاة كما لا يخفى واما ما ذكره من المثال فان لم يكن هناك
قرينة على ارادة الاب لم يكن نظير ما نحن فيه وان كانت فهو نظير له لكن لا نأبى بارادة
الاب حينئذ بل هو متعين بحسب القرينة نعم يمكن ان يقال لما كانت مخالفة الاصل فى الاول
كانت فى قوة التمحض صار من مثل ذلك الاول لكن هذا غير ما ادعاه المعترض من كونه سهوا
بلا مرية ورد عليه ايضا بان المفهوم من كلام الكشف ان يكون الاسماء مهجو دون المسميات
واما ما ذكره الشريف فامر اخر غير ما يستفاد من عبارة الكشف مع انه يرد عليه انه لا يخلو
عن ركاكة اذ يصير محصل المعنى الالفاظ التى يؤتى بها حال كونها بعد معرفتها المسميات
باساميها اسماء مسمياتها الحروف اقول كلاهما فى معرض المنع اما الاول فلما عرفت من
ان المهجو على اختيار صاحب الكشف هى المسميات لا غير فكلامه عين ما ذكره السيد
السند غير انهما يتفاوتان اجمالا وتفصيلا وبالجملة فما ذكره السيد تصريح بما علم من عبارة
الكشف التزاما فلا مغايرة بينهما فى الحقيقة واما الثانى فلان الركاكة غير مسلمة
لان ملاحظة الاسماء والمسميات فى جانب الموضوع اجمالا لا يغنى عن الحمل عليه
بكون تلك الالفاظ بعينها اسماء لتلك الحروف تفصيلا لظهور الفرق بين العلم
الاجمالى والتفصيلى ومثل هذا فى القضايا اكثر من ان يحصى هذا وقال بعضهم
يمكن ان يكون التهجى تعديدا خاصا متعلقا بالحروف والاسماء لكنهما خارجان عن
مفهومه وان كانا لازمين فلا بد من ذكرهما كما ان النبض حركة خاصة متعلقة بالماء
فلا حاجة الى التجريد عند ذكر الحروف والاسماء كما فى ذكر الماء فى النبض وقال
الاخر قيد الاسماء داخل فى مفهومه وقيد الحروف خارج عنه بناء على انهم يقولون تهجت
الحروف اى عددتها باسمائها ولا يقولون تهجيت بالاسماء من غير ذكر الحروف مع
ذكر الاسماء فظهر ان الاول شطر والثانى شرط وبهذا حصل الجواب عما ذكره ذلك
القائل من عدم الحاجة الى التجريد عند ذكر الاسماء فان شطريتها محوجة اليه قطعا
لكن يمكن ان يمنع المقدمة القائلة لا يقولون تهجيت بالاسماء من غير ذكر الحروف

شيخ الاسلام

شيخ الاسلام

على قوشى

الحروف بانهم يقولون كذلك منها قوله متهجاة وغير ذلك اللهم الا ان يقال العالم
بكون هذا الاستعمال فى مرتبة الاستعمال الاول من الشهرة فظهر كونه على التجوز ولمانع ان
يمنع ذلك ايضا اذ لا يلزم من مجرد القلة التجوز كما لا يخفى هذا وقد ذهب بعضهم الى
جعل هذه العبارة من قبيل ابصرت بعينى وقد صرح السيد بانه بعيد وقيل يتوقف
صحته على ان يصح ابصرت بعينى حال كون المراد بالابصار الرؤية بالعين وهو ممنوع
ووقوعه فى كلام العرب الموثوق بعربيتهم ممنوع ولو سلم فيجوز ان يكون ذلك من قبيل التجريد
بان يكون المراد بالابصار مجرد الادراك اقول هذا مثال مشهور للتاكيد بتصريح ما
علم ضمنا مما تقدم على المؤكد وقد شحنت به الكتب فلا مساغ للاحتمالات الثلاث ولو سلم
جميعها فهو مثال جزئى ولا يمنع تزييفه المدعى وهو ان يكون من قبيل التصريح بما علم
ضمنا فانه اصل من اصول العربية يرجع اليه فى مواضع من القران مثل قوله تعالى يقولون
بافواههم وغير ذلك والعجب من بعض المحشين انه بعد ما وقف على صدور هذا الاستبعاد
عن السيد اعترض عليه بانه يجوز ان يكون العبارة مثل قوله تعالى ولا تنابزوا بالالقاب فلا حاجة
الى التجريد وانه جيد بان مراده كون العبارة من قبيل التصريح بما علم ضمنا وقد عرفت ان
ان السيد استبعده فالتجدى فى الاعتراض بدعوى كونها من ذلك القبيل بلا وجه فيه ان
يمنع البعد اذ لا يظهر له وجه بل لا يخفى ان طريقه التصريح بما علم ضمنا انما تسلك فى مقام
الاهتمام واى مقام اولى بالاهتمام مما نحن فيه فان حال الحروف واساميها مما اشتبه
على كثير من القدماء وههنا كلمات اخرى لبعض المتاخرين تركن فى هذا القدر كفاية
للمتبصرين قوله الحروف التى وفى الكشاف الحروف المبسوطة فقيل كان حذفها
لانه لا فائدة لها فى البيان اى لا حروف ركبت منها الكلم غير المبسوطة وليس بذلك
اذ بدون ذكر المبسوطة توهم العبارة انها اسماء للحروف باعتبار وقوعها فى الكلم اقول
نسبته ما ذكره الى المصنف فرية بلا مرية وانما حذفها اكتفاء باندفاع التوهم بقرينة
ان معنى الابتداء الذى يدل عليها كلمة من فى قوله ركبت منها دليل على تقدم الحروف
على التركيب فالعلامة اورد المبسوطة ليندفع التوهم بالعبارة والمصنف قصد
الايجاز ودفعه بالاشارة ولكل وجهة هو موليها قوله ركبت منها قدم منها فى عبارة
الكشاف فاعترض بانه لا يحصر جزء الكلم فيها لتركبها من المادة والهيئة وجوابه
ان التقديم ليس للقصر بل للاعتناء بشانها ولو سلم فالقصر اضافى اى منها ركبت لا
من الحروف التى لا يتركب منها الكلم وهى حروف المعانى قوله وابو على حيث

خطيب زاده

ابن كمال

قال في كتابه المسمى بالحجة في ياسين واما لغتها انهم قالوا يا زيد فجعلوا لنداء فاما لو
وان كان حرفا قال فاذا كانوا قد اما لوا امالوا الاعمال من الحروف من اجل الياء
فلان يميلوا الاسم الذي هو ياسين اجدر الا ترى ان هذه الحروف اسماء لما
يلفظ بها انتهى واراد بقوله الاسم الذي هو ياسين الاسم الذي هو يا من ياسين
بقرينة السياق واللحاق كما صرحوا به واما قوله لما يلفظ بها فاختلف في تفسيره و
في الحواشي الشريفية اي الحروف الملفوظة يقال لفظ القول ولفظ به كلاهما بمعنى
واحد فالضمير فيها راجع الى ما والظرف قايم مقام الفاعل وما يلفظ بها كناية
عن حروف المباني فانها هي الملفوظة حقيقة اما مفردة واما في تركيب الكلم فان
التلفظ بزيد مثلا تلفظ بحروفه على وضع معين وهيئة مخصوصة وقد
يقال في يلفظ مستتر راجع الى ما وضمير بها لهذه الحروف اي ما يصير ملفوظا بهذه
الحروف اعني مسمياتها التي يعبر عنها بتلك الاسامي ولا يجوز رجوعه اليها
لفساد المعنى ليست هذه الحروف اسماء لما يلفظ بها مطلقا بل الملفوظات بعينها
وفيه انه مخالف للاستعمال المشهور وهو كون الباء صلة وكون الملفوظ به
بمعنى الملفوظ وانه ارتكاب معنى ركيك وهو جعل الفاظ مخصوصة ملفوظة
بالتلفظ بالفاظ اخر هي اسماؤها ومنشاه الغفول عن وجه الكناية وعرض
بعض المحققين على مختاره اما اولا فلان المفهوم من العبارة حينئذ
انما هي الملفوظة في الجملة والاسماء ليست موضوعة بازائها كيف ما كانت
بل بازاء الفاظ معينة هي اوائل الاسماء لكن لا يشترط وقوعها فيها والعبارة
لا تدل عليها واما ثانيا فلان ذكر العام وارادة الخاص لا يكون كناية
بل هو مجاز يحتاج الى القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي ولا قرينة
ههنا واما ثالثا فلان الملفوظة حقيقة وان كانت حروف المباني لكن
هذه الحقيقة مهجورة لا يتبادر اليها ذهن احد فانك اذا قلت تلفظت بزيد
لا يفهم منه الا تلفظ المجموع وان كان تلفظه في نفس الامر عبارة عن تلفظ حروفه
المفردة واما رابعا فلان ما يلفظ اخصر واظهر مما يلفظ بها فلو كان هو المراد لما ذكر
لما اختير الثاني على الاول اقول كل ذلك مدفوع اما الاول فلان الشريف صرح
بان هذه العبارة كناية عن حروف المباني ولا يخفى ان المراد من اللفظ هو المعنى
الكنائي فلا يكون المفهوم منها الا هي الملفوظة في الجملة بل الملفوظات المعينة التي

سعد الله

مير خسرو

التي هي حروف المباني فظهر ان مدار قصور العبارة على الفهم لا على المفهوم واما
الثاني فلانا لا نسلم انه من قبيل ذكر العام وارادة الخاص اذ لم يرد من
الملفوظة ما يعم الحقيقة وغيرها بل اراد انه كناية عن الملفوظة الحقيقية فقط على
ان الملفوظية الحقيقية لازمة لحروف المباني كما تحقق فذكر اللازم واريد
الملزوم لا انه ذكر العام واريد به الخاص كما زعمه واما الثالث فلانا لا نسلم
المهجورية فانك اذا قلت تلفظت بزيد فكما يتبادر تلفظ المجموع كذلك يتبادر
تلفظ حروفه ايضا بل تبادر الاول فرع لتبادر الثاني اذ لا يمكن للذهن
ان يتصور المجموع على كيفيته الا بعد ان يتصور اجزاءه عليها نعم لما كان استفادة
المعنى مترتبة على الهيئة المجموعية كان غرض السامع متعلقا بتصورها دون
تصور الاجزاء فكانها لم تتصور اصلا لكن هذا امر وهمي لا عبرة به حاصله ان
المجموع لا يتبادر الا بعد تبادر الاجزاء لكن يتوهم انه المتبادر فقط بناء
على ما ذكر الا ان هذا التوهم لا يمنع التحقيق فيندفع المحذور ولو سلمنا المهجورية
فانما هي في حالة تركب الحروف دون انفرادها بالانتزاع فلم يكن ملفوظية
الحروف مهجورة على الاطلاق بل في بعض الاحوال ولا نسلم مرجوحية شل هذه
الحقيقة فلا تأبى باعتبارها في وجه الكناية واما الرابع فلان الاخصرية
ظاهرة لكن لا يجدي نفعا في امثال هذا المقام فان مقتضى اعتبارها ان
لا يرد الاستعمال الثاني الا يكون وروده نادرا ولما ورد على وجه الشهرة
ظهر انهم لم يعتبروها ههنا واما الاظهرية فممنوعة لما عرفت من ان الاستعمال
الثاني مشهور فلا جرم يكون اظهر من الاول هذا واعترض بعض المدققين
ايضا على مختاره حيث قال ان اراد بقوله فانها هي الملفوظة حقيقة ان كل
واحد من حروف المباني هو الملفوظ في نفس الامر لا غيره فبطلانه ظاهر لان مجموع
حروف المباني المخصوصة كزيد مثلا ملفوظ حقيقة في نفس الامر وليس اطلاق
الملفوظ على هذا المجموع الملافا مجازيا غايته ان يكون تلفظ هذا المجموع الذي
هو مركب من تلفظات كل واحد موقوفا على تلفظ كل واحد وهو لا يستلزم ان
يكون الملفوظ منحصرا في كل واحد وان اراد حروف المباني مطلقا اعم من ان
يكون كل واحد منها او المجموع المركب هو الملفوظ فهو مسلم الا ان تلك الالفاظ ليست
لا اسماء المجموع المركب فقد اختار الشق الاول ونقول لان كان المجموع عبارة

حفيد زاده

الخ اسماء كل واحد

عن الاجزاء فقط فلا شبهة في عروض التلفظ لها حقيقة لكنها عين حروف المباني
لا غيرها فلا محذور وان كان عبارة عن الاجزاء والهيئة جميعا فلا نسلم كون
عروض التلفظ لها حقيقة كيف والهيئة غير ملفوظة على الاصح كما حقق في شرح
المطالع وحاشيته الشريفية ولا شك ان المركب من الداخل والخارج خارج فلا
يكون الحاق الملفوظ على هذا المجموع الا مجازيا ثم انه اجاب عن اعتراضه بان خطيب زاده
القائل يريد ان يلفظ ههنا بمعنى يذكر او يعبر مجازا او تضمينا ولذلك قال اولا
اي يصير ملفوظا ومعبرا عنه بتلك الحروف فعطف معبرا على ملفوظا عطف تفسير
وقال ثانيا وما يلفظ هي الحروف المبسوطة اعني المسميات التي يعبر عنها
بتلك الاسما وكون الباء صلة الى الاستعمال المشهور انما هو على تقدير ان
يراد بالتلفظ معناه الحقيقي فلا مخالفة للاستعمال المشهور ولا يلزم ركاكة
المعنى اقول لا يخلو هذا الجواب عن اتجاه لكن لما صرح القائل اولا بكون
عبارة يلفظ على حقيقتها حيث قال اي يصير ملفوظا ثم نقل عن الاساس كلام
الاستعمالين اي قوي لهم لفظه ولفظ به وفرع عليه كون ضمير يلفظ لما حكم
الذوق السليم بانه اختار الحمل على الاستعمال النادر مع كون اللفظ على
حقيقته لكن لما تفطن لركاكة المعنى بادر الى التاويل بان الملفوظية
تؤل الى معنى التعبير عنها فليس كلامه مبنيا على المجاز او التضمين كما ادعاه
نعم للبحث من جانب المجيب مجال. والله تعالى اعلم بحقيقة الحال. ثم ان ملا خسرو
بعض المحققين ذهب ههنا الى احتمال بعيد حيث اختار حمل العبارة على الا
ستعمال النادر لكنه حمل الملفوظية المسمى بالاسم على معنى الملفوظية بالاسم جزء
منه لا على معنى ان يكون معبرا عنه بالاسم ثم ذكر ما اعترض به الشريف من مخالفة المشهور
وركاكة المعنى معتذرا بانهما انما نشأتا من غرابة هذا الوضع ومخالفته لسائر الاوضاع
المشهورة فان المتعارف وضع اللفظ بازاء غير اللفظ وههنا وضع اللفظ بازاء اللفظ
ومع ذلك وضع الكل للجزء ولا يخفى ان حمل العبارة على هذا المعنى البعيد مما لا يقبله
الفطرة السليمة نعم لو قال لجعل اللفظ ملفوظا بلفظ آخر يقرب من القول بكون الحروف
متهجاة اي ملفوظة باسمائها وبالجملة لا ركاكة في جعل اللفظ معبرا عنه بلفظ آخر وانما قال
يلفظ بها دون يعبر عنها بها نظرا الى ان المدلولات اجزاء للدوال فتلفظها في قوة التلفظ
بالمدلولات كما اختاره بعض الاجلة كان له وجه اذ يكون العبارة حينئذ على ظاهرها وهو كون

كون اللفظ معبرا عنه بآخر ويكون ملاحظة كون المدلولات اجزاء الدوال نكتة
للعدول عن يعبر الى يلفظ ولا بعد في ملاحظة على هذا الوجه كما لا يخفى بقي في كلام
ابي علي بحث آخر قال النحرير التفتازاني في الاستشهاد في قوله اسماء وفي جعلها
خبرا عن الحروف دلالة على اطلاق الحروف عليها تسامحا وتجوزا بذكر الحرف وارادة
الكلمة ولا يجعل الاستشهاد في قوله الاسم الذي هو ياسين لانه ربما يتوهم قبل
التامل في قوله الا ترى الى آخره ان المراد مجموع ياسين اسم للسورة لكن يظهر بالتامل
فيما انه لو اريد هذا لم يكن لقوله الا ترى الى آخره معنى وانه لو قال الاسم الذي
هو يا كان اولى اذ انه كان نحوا ولان تقع على تقدير كونها اسماء السور ادبا حينئذ
جزء من الاسم واعترض السيد السند على قوله ولا يجعل الاستشهاد الى آخره بان التوهم على قوشي
الذي يدفعه اول الكلام وآخره لا عبرة به فلا يقدح في الاستشهاد وعلى قوله وانه
لو قال الى آخره بان ذلك التقدير مناف لقوله الا ترى كما اعترف به هذا الزاعم فلا وجه
لاعتباره لا وحده ولا مع غيره واجيب عن الاول بانه لعله اراد باول الكلام قول
العلامة في ياسين واماله يا وظاهر انه يحتمل ان يراد به في ياسين الذي هو اسم
للسورة واماله يا الذي هو جزء منه بمنزلة يا زيد بل نقول هذا الاحتمال راجح اذ لو كان
كل من يا وسين اسما برأسه لكان حق الكلام ان يقول في يا واماله اذ لا معنى لضم
السين بيا ولو سلم انه نص فيما ادعاه فهو غير مفيد لان مقصد النحرير ان قول ابي علي
على استشهاد فيه فان قوله الاسم الذي هو ياسين يحتمل ان يريد به ان مجموع ياسين
اسم للسورة ولا يقدح في هذا المقصود ان يكون في كلام العلامة ما يدفع هذا الاحتمال
واذا لم يكن في كلام ابي علي ما يدفعه الا قوله اسماء لما يلفظ بها كان مرجع الاستشهاد
اياه وعن الثاني ايضا بان مراد النحرير ان العلامة حاول ان يأتي بعبارة لها محتملان كلاهما
صحيح وينصب قرينة على ان مراده احدهما وذلك هذا فان الايهام الذي هو من الصنائع
المحسنة للكلام وهو ان يؤتى بلفظ له معنيان ويراد احدهما اقول كلاهما في حيز المنع
اما الاول فلان السيد السند لم يرد باول الكلام قول العلامة فسقط جميع ما بني عليه بل
اراد اول كلام ابي علي فانه ذكر اولا انهم امالوا كلمة يا مع كونها حرف النداء فلا يبعد
الاسم الذي هو ياسين اجدر فتبين ان الكلام في كلمة يا وبيان النسبة بين كونها حرفا وكونها
اسما في كلمة ياسين وكونها اسم السورة وهذا اظهر من ان يخفى واما الثاني فلان قياس
ما نحن فيه على مسئلة الايهام قياس مع الفارق لان القصد في المباحث العلمية الى البيان

المنافى لتكثير الاحتمال بخلاف القصد فى المقامات الخطابية وبالجملة فلا يحسن فى
البيان ان يذكر عبارة محتملة لمعنيين ثم يعين احدهما لكن يرد على السيد السند انما سيد شريف
ذكره النحرير ههنا غير مناف لقوله الدرى توضيحه ان مدار المنافاة على ان مقتضى قوله
الاربعة الى آخره كون المراد بالاسم لفظه فقط ومقتضى قوله وانه لو قال الى آخره
كون المراد به مجموع ياسين فان قوله على تقدير كونها اسماء السور صريح فى ذلك لكن لا نسلم
ان مقتضى قوله الثانى ذلك فان معناه انه لو قال الاسم الذى هو ياسين او كلمة
انه كان نحوا ولا ان تصح امالة ذلك الاسم على تقدير كون ياسين وامثاله اسماء السور
فان امالته مع كونه جزءا من اسم السورة محل اشتباه بعد بيانها فائدة واذا تحققت
هذا عرفت انه لا حاجة الى الجواب بان يسلم كونه مقتضى قوله الثانى ان يكون المراد بالاسم
مجموع ياسين ويدعى ان مقصود النحرير هو تقدير معنى آخر للعبارة غير المعنى السابق فلا شيخ الاسلام
منافاة بين قوليه كما قيل بل لا وجه له اذ لا يصح ان يكون قوله الا يرى تنويرا للكلام
السابق كما لا يخفى قوله ولعله يعنى انه لو سلم ان المراد به المعنى الاصطلاحى
لكن المعارضة انما تتم اذا اريد معناه الحقيقى وهو ممنوع لاحتمال المجاز وههنا اعتراض
مشهور ذكره بعض اصحاب الحواشى وقد اخذه صاحب الارشاد لكن احسن فى تقريره حيث ابو السعود
قال ليس هذا من تسمية الشئ باسم مدلوله فى شئ كيف لا والمحكوم عليه بالحرفية
واستتباع الحسنة انما هى المسميات البسيطة الواقعة فى كتاب الله تعالى سواء عبر عنها باسمائها
ان ما نفسها كما فى قولك السين مهملة الشين معجمة مثلثة وغير ذلك مما لا يصدق المحمول
الا على ذات الموضوع لا اسماؤها المؤلفة كما انا قلت الالف مؤلف من ثلثة احرف
فكما ان الحسنات فى قراءة قوله تعالى ذلك الكتاب بمقابلة حروفه البسيطة وموافقة
لعددها كذلك فى قراءة قوله تعالى الم بمقابلة حروفه الثلثة المكتوبة وموافقة لعددها
لا بمقابلة اسمائها الملفوظة والالفات الموافقة فى العدد اذ الحكم بان كلا منها حرف
واحد مستلزم للحكم بانه مستتبع لحسنة واحدة فالجزم بالمعبر عنه دون المعبر به ولعل
السر فيه ان استتباع الحسنة منوط بافادة المعنى المراد بالكلمات القرآنية فكما ان سائر الكلمات
الشريفة لا تفيد معانيها الا بتلفظ حروفها بانفسها كذلك الفواتح المكتوبة لا تفيد المعانى
المقصودة بها الا بالتعبير عنها باسمائها فجعل ذلك تلفظا بالمسميات كما فى القسم الاول من غير
فرق بينهما انتهى فان قلت يشعر قوله عليه السلام لا اقول الف لام ميم حرف بانه
اراد انى لا اعد هذا المركب حرفا بل اعد كل كلمة منها حرفا فيكون الحكم بالحرفية على الاسم

على الاسم دون المسمى قلت مدفوع لكن لانه يكون مع قوله عليه السلام من قرأ حرفا
بمعنى من قرأ كلمة فلا يتم تسمية الشئ باسم مدلوله اذ ليس كل كلمة من القرآن مدلولها
الحرف وانما الحرف مدلول لقليل من كلماته كما قيل لا يجوز ان يكون المراد من قرأ حرفا عصام
من قراءة ما يدل على حرف من هذه الفواتح ويعلم حال قراءة ما يدل على معنى بالاولوية كانه
قال من قرأ ما يدل على حرف فله حسنة فكيف من قرأ ما يدل على معنى بل لان الحكم ههنا
ليس بالحرفية فقط بل باستتباع الحسنة ايضا ولا يصح الحكم على الاسم بالاستتباع لان
المستتبع هو المسمى كما يدل عليه ما فى رواية يتعرف بذلك من قوله عليه السلام لا اقول
الم ذلك الكتاب حرف ولكن الالف حرف واللام حرف والميم حرف والدال حرف
والكاف حرف وقد نبه عليه صاحب الارشاد ولك ان تقول لم لا يجوز ان يحكم على الاسم
بالحرفية باعتبار نفسه تجوزا وباستتباع الحسنة باعتبار مدلوله فلا يخالف كون المستتبع
المسمى كما يقتضيه تلك الرواية لكن لا شبهة فى ضعف كلام المصنف وظهور ورود السؤال
عند كل منصف فان قلت بل الامر على العكس لامتناع تعلق القراءة بالحروف المفردة كما زعم
البعض واستدل عليه قائلا لان المقروء لا بد ان يكون الفاظا مجتمعة فى التلفظ قال
الجوهرى قرأت الشئ قرآنا اى جمعته وضممت بعضه الى بعض فلا يقال الحرف تلفظت به مثلا
انه قرأته قلت تعلق القراءة بالحرف الواحد شائع فى كلمات الثقات منها ما نقلنا من قول
الازهرى يقال اقرأ القرآن فنقول لا احجو منه حرفا اى لا اقرأ ولا يقدح فى هذا الاستعمال
كون القراءة بمعنى الجمع فى اصلها لانه مرادهم ان القراءة منقولة من معنى الجمع الى معنى التلفظ
من جهة ان فى التلفظ جمعا للحروف غالبا وان ثبت كونها بمعنى جمع حروف فى التلفظ فيجمع
تعلقها بالحرف الواحد باعتبار وقوعه فى التركيب فانه مجموع مع غيره قوله ولما كانت
قال العلامة وقد روعيت فى هذه التسمية لطيفة وهى ان المسميات لما كانت الفاظا
كاساميها وهى حروف وحدان والاسامى عدد حروفها مرتق الى الثلثة اتجه لهم طريق
الى ان يدلوا فى التسمية على المسمى فلم يغفلوها وجعلوا المسمى صدر كل اسم منها كما ترى
وقيل ذهب شراح الكشاف الى ان اللطيفة هى الدالة على المسمى بجعله صدر الاسم وهو ملا خسرو
المفهوم من تقرير المصنف ايضا وليس بجيد لاستلزامه استدراك التعرض لوحدة المسميات
وارتقاء الاسامى الى الثلثة بل الظاهر ان اللطيفة هى الدلالة على المسمى بجعله صدر الاسم
مع عدم خروجه عن اعدل الاوزان لا بالزيادة عليه ولا بالنقصان عنه وقوله
كما ترى اشارة الى هذا القيد فانه منصوب المحل صفة مصدر جعلوا اى جعلا مثل الجعل

الذي نراه حيث لم يصير ذلك الجعل الاسم خارجا عن ذلك الوزن اقول اتفق المحققون
من الشراح على ان التعرض لخصوصية وجه التسمية وخصوصيته كون الاسما على اعدل الا
وزان بيان للواقع لكنهم لا خطوا مع هذا البيان استلزامه لمعنى معتبر في امكان
تلك الدلالة وهو اقلية المسمى من الاسم اذ لوكان المسمى مساويا للاسم لاتحدا
ولم يمكن جعله صدر الاسم وكذا اذا كان ازيد منه فظهر ان التعرض المذكور غير مستدرك
على مختارهم كيف وكونه لبيان الواقع كاف في دفع الاستدراك فاذا انضم اليه ملاحظة
الاستلزام المذكور لا تبقى شبهة الاستدراك قطعا نعم يكون التعرض المذكور على مختاره
ادخل في نفس اللطيفة فهو اولى مما اختاروه وقد يتكلف في اثبات المدخل في اللطيفة
للتعرض المذكور بوجه اخر اما التعرض للخصوصية الاولى فلان العلامة اراد بكون
المسمى في صدر الاسم ان لا يتلفظ قبله بشيء من الاسم ويكون اول جميع اجزاء الاسم
ولا شبهة ان المسمى لا يتصور ان يكون صدرا بهذا المعنى لا اذا كان واحدا غير
متعدد اذ لوكان متصورا ذا اجزاء ولا شك ان اجزاءه متعاقبة في الوجود لكونه لفظا
كان الجزء الاول من هذا المتصور متلفظا قبل هذا المسمى الذي هو الكل كما ذكره بعض
المدققين واما التعرض للخصوصية الثانية فلان المراد بالصدر ما يتبادر منه عرفا
ويقابله غالبا وهو انما يقال حيث يكون الباقي بعد الصدر اكثر منه ولا شك ان الاكثر
بجعل المسمى صدرا بهذا المعنى لا يتصور في الاسم المركب من حرفين كما جوزه النحرير
التفتازاني اقول كلاهما في معرض المنع اما الاول فلان الظاهر ان مراد العلامة
ان يكون اول ما يتلفظ من الاسم هو المسمى دون شيء اخر من اجزاء الاسم لا ان
يكون المسمى جزءا هو اول الاجزاء منه لان مدار اللطف على ان لا يقع التلفظ بشيء
سوى المسمى واذا فرضنا كون المسمى ذا اجزاء لا يخل بهذا المراد اذ يكون اول ما يتلفظ
هو المسمى ولو بعضا دون شيء اخر من اجزاء الاسم واما الثاني فلو لما قيل من انه لا
يشترط على هذا التقدير ايضا ان يكون الاسم ثلثة بل يجوز ان يكون زائدا عليها لانه
اذا اتجه الطريق بهذا القدر من العدد تعين عدم الزيادة عليه لعدم الحاجة
بل لان اللطيفة لا تتوقف على كون المسمى مما يطلق عليه لفظ الصدر في العرف بل يكفي
كونه اولا سابقا في الواقع وقد اشار السيد السند الى هذا المعنى بتفسير الصدر
بالاول ولنا في عبارة الكشاف مقام اخر وهو قوله مرتقى الى الثلثة قيل ليس معناه
انها على حرفين وتنتهي الى الثلثة بل معناه انما ينتهي اليه عدد حروف هذه الاسماء

الاسماء ثلثة وبعضها على حرفين اقول صرح العلامة فيما بعد بانه ليس فيها اسم
على حرفين ولذا قال النحرير التفتازاني انما اثر هذه العبارة ولم يقل ثلثة لانه لم يتبين
بعد ان مثل زا باثلاثي ام لا وانما يتبين فيما سيجيء فذكر ان مجرد التعدد في حروف
الاسامي كاف في المقصود وخطأه السيد السند بناء على ان المحكوم عليه لما كان شاملا
لجميع الاسامي وقد حكم بان عدد حروف كل منها مرتق الى الثلثة كان هذا جزما بكون
الكل ثلاثيا كما لو قيل ثلثة واجيب بان الحكم على لفظ بان عدد حروفه ثلثة نص في
كونه ثلاثيا دون الحكم عليه بان عدد حروفه مرتق الى الثلثة فانه على الاحتمال لا
تنصيص فيه على كونه ثلاثيا بل هذا الكلام صادق على كونه ثنائيا ايضا وذلك لان
المختار من المذهب في الى انها لا دلالة لها على دخول ما بعدها في حكم ما قبلها ولا على
عدم الدخول اقول شهد التتبع بان كلمة الارتقاء اذا استعملت بحرف الى تفيد دخول
ما بعدها فيما قبلها مثلا اذا قيل ارتقى الى الغرفة كان معناه صعدها دون بقي في
اثناء سلمها على انه قد تقرر في موضعه ان احد معنيي المشترك لا يجتمعان ولا
يرتفعان والتعيين بالقرائن وكذا الحال في احتمالي الدخول والخروج ههنا وقد تعين
الدخول ههنا اذ لا يحتمل عدمه في بعض افراد الموضوع مثل سين وشين فلا يحتمل في البعض
الاخر ايضا لامتناع ان يراد الدخول والخروج معا فظهر دلالتها بقرينة المقام وان لم
يكن نصا فيه قوله صدرت بها قيل يلزم من هذا تاخر الشيء عن نفسه لان الاسم
متاخر عن المسمى زمانا فلو جعل المسمى جزءا من الاسم يلزم تاخر المسمى عن نفسه تاخرا
زمانيا ولو اجيب بان المسمى جنس وما وقع في صدر الاسم فرد من ذلك الجنس فالمقدم
جنس والمتاخر فرد منه قلنا تقدم الجنس يستلزم تقدم جميع الافراد لان الجنس موجود
في ضمن كل فرد من افراده ما في صدر الاسم اقول لا شك في تحقق الجنس بتحقق بعض
افراده ولا يقدح فيه عدم تحقق افراده الاخر وقت تحقق ذلك البعض مثلا لا يقدح
في تحقق جنس الحيوان قبل هذا عدم تحقق افراده الاتية فيصح القول بتقدم الجنس على
بعض افراده قوله واستعيرت الهمزة جواب عما يرد على ما ذكره من كون اسماء حروف
مصدرة بمسمياتها من ان الالف الساكنة تخرج عن هذه الكلية لعدم وقوع الابتداء بها
وحاصل الجواب انه لما استعيرت الهمزة مكان الالف وصارت بدلا منها في الصدارة
كان صدر الالف حكما ومنهم من قال الالف مشترك بين ساكنة ومتحركة والاسم موضوع لهما
لكن لما اراد التصدير لزم ترجيح احدهما فرجحوا المتحركة لتعذر النطق بالساكنة فتكون

اللطيفة مرعية بقدر الامكان هذا ولما ورد النقض على تلك الكلية بالهمزة ايضا فانها
اسم ولم يستحق عليه شيئا دفعوه بان الكلام فى الاسماء الاصلية والهمزة اسم مستحدث نص عليه
ابن جنى ويرد عليه ان الالف ايضا اسم مستحدث للمدة عند ابن جنى واسمها الاصلى لا
صرح به فى سر الصناعة فالصواب على تقدير الاتباع له الاستثناء كما فعله الرضى اختيارا
لقوله اللهم الا ان يجاب بانه لما كان قوله بكون الهمزة اسما مستحدثا موافقا للجمهور وقوله
بكون الالف اسما مستحدثا غير موافق له ارتضى بالاول ولم يلتفت الى الثانى قوله
والاسماء التى
وهى بالم تليها اى لم تدخلها اعلم ان جمهور المحققين من النحاة ذهبوا الى ان الاسماء
تختلف اواخرها باختلاف العوامل قبل التركيب معربة لحصرهم سبب بناء الاسم فى
مناسبة ما لا تمكن له وان سكون اواخرها سكون وقف لا بناء واختاره العلامة
والمصنف فان قلت قوله موقوفة وان دل على ذلك لكن قوله خالية عن الاعراب
يدل على خلافه فان المعرب يشتق من الاعراب وانتفاء المبداء يقتضى انتفاء
ما يشتق منه قلت للمعرب معنيان احدهما مفعول اعربت الكلمة وهو المتصف
بالاختلاف بالفعل والقرب منه لوجود المقتضى والثانى مقابل المبنى سواء
اتصف به بالفعل وكان من شانه ذلك اما قريبا كما اذا وقع فى التركيب ولم يعرب
بل وقف واما بعيدا كما اذا وقع فى التعديد وتلك الاسماء قبل التركيب معربة
بالمعنى الثانى غير معربة بالمعنى الاول قال صاحب الكشف الرد بانه اذا فقد مقتضى
الاعراب وجب البناء اذ لا متوسط غير قادح لانهما ضدان لا انهما من قبيل الاعدام
والملكات حتى لا يمكن خلو الموضوع عنهما هذا ولا مشاحة فى الاصطلاح ومن
وهم من شراح الكشاف انه فاسد من حيث انه يستلزم الواسطة بين المعرب والمبنى
وليس كذلك فقد وهم اذ لا تدعى ان اللازم ليس بباطل على هذا الاصطلاح وان
كان باطلا على الاصطلاح الاول وقد عرفت انه لا مشاحة فيه والعجب ان
هذا المتوهم قال بعيد كلامه هذا المعرب يطلق على الاسم الذى هو معروض
الاعراب مع عارضه وعلى المعروض فقط بالاشتراك اللفظى فالمراد بالمعرب
فى قول الكشاف اسماء معربة المعروض فقط وبقوله لا عيشها اعراب نفى المعرب
بالمعنى الاول انتهى فيرد عليه انه يلزم على تقدير الاطلاق الاول اثبات
الواسطة بين المعرب والمبنى فان هذه الالفاظ ليست بمبنية على مذهب
العلامة واذا لم تكن معربة بذلك المعنى يتعين اثباتها وليس هذا الا وقوعا فيما

فيما هرب عنه وقد عرفت انه لا وجه للهرب ايضا هذا واستدل الجمهور بدليلين
احدهما ان تلك الاسماء لم تناسب مبنى الاصل والاخر انه لو كان سكونها للبناء لما
جمعوا فى اكثرها بين الساكنين كما لم يجمعوا فى اين وهولاء وذهب الشيخ ابن الحاجب
الى انها مبنية وان سكونها للبناء لانه يمنع انحصار علة البناء فى المناسبة
المذكورة ويجعل انتفاء التركيب ايضا علة له ويجوز الجمع بين الساكنين فيها
معتذرا بانه لما استمر بها السكون قبل التركيب اشبهت الموقوف فاغتفر فيها ما جاز
لان الغرض الخفة وههنا احتج وآورد عليه انه بعد ما كان قياسا فى اللغة لا جامع
فيه لان السكون البنائى اصلى والسكون الاعرابى عارضى ولا يلزم من اغتفار
الجمع فى الثانى اغتفاره فى الاول اقول لا نسلم كون هذا القياس فى نفس اللغة
بل هو فى اصطلاحها اذ تلك الاسماء باقية على حالها لفظا ومعنى سواء قيل
معربة او قيل مبنية ولذا قالوا ان هذا الخلاف مشاحة فى الاصطلاح
وآما قوله لا جامع فيه فغير صحيح اذ لا يلزم من اختلاف السكون فى الطرفين
اصالة وعارضية ان لا يوجد بينهما جامع اصلا كيف وكلام الشيخ ناطق
بان الجامع هو استمرار السكون مع انضمام كون الغرض الخفة فيكون الطرفان
على السوية وتصح المقايسة لكن يرد على الشيخ انه بنى الاعتذار عن اغتفار جمع
الساكنين فيها على استمرار السكون فى اواخرها وهذا من قبيل المصادرة اذ ليس
النزاع الا فى سكون اواخرها المفضى الى جمع الساكنين فبناء الاعتذار عليه
بناء للدليل على مادة النزاع والعجب من صاحب الكشف والسيد السند انهما نقلا
هذا الاعتذار وسكتا عما فيه من المصادرة وقلدهما فى ذلك اكثر المتأخرين
فوقعوا فيما وقعوا واعجب منه ان نسبة هذا القول الى الشيخ فرية بلا مرية فانه صرح
فى ايضاح المفصل باعتذار اخر غير هذا وهو ان الغرض من وضع هذه الاسماء
انما هو التركيب لتحصيل التركيبية واذا كان الاصل فيها التركيب فالاصل الاعراب
الذى هو مسببه فقطعها عن التركيب عارض فاغتفر فيها الجمع بين الساكنين
كما اغتفر فى الموقوف لاشتراكهما فى عروض ذلك وآنت خبير بانه ليس فى هذا
الاعتذار ما فى ذلك الاعتذار من محذور المصادرة اذ لم يبن الكلام فى هذا
فى هذا على استمرار السكون كما بنى عليه فى ذاك ولو وجد ذاك الاعتذار
فى كتاب لاخر فالظاهر انه عدل عنه الحاما فى الايضاح بناء على تفطنه لما فيه

رد خسرو

رد على صاحب الكشف والسيد

من المصادرة فالواجب على المحققين ان يختاروا ما استقر عليه رايه دون ما
عدل عنه لفساده **قوله** موقوفة خالية عن الاعراب قبل الحكم بكونها حالية
عصام
على الاعراب حق واما كونها موقوفة مطلقا ففيه توقف اذ لا يكون ذلك في قولنا
هم اسم لام الرجل اذا ذكر المضاف في مقام التعداد اقول الكلام في تعداد الحروف
المفردة لا في تعداد ما يعم المركبات الاضافية فلا توقف قطعا **قوله** ثم ان تسميتها
ذكر العلامة هنا ثلثة وجوه اولها كونها اسماء السور وثانيها الايقاظ وقرع
العصا وثالثها تعديد دلائل الاعجاز والمصنف ذكر الاخيرين هنا واخر الاول
عنها واورده بقيل ثم اورد وجوها اربعة فعقبها بتزييفها ثم اورد اربعة اخر مشيرا
الى ضعفها فبلغت الوجوه احد عشر والمختار عنده الاولان وعليه افاضل المتاخرين
وستعلم وجه الاختيار واعلم ان العلامة بعد ما ذكر كونها اسماء السور سال عن وجه
تسمية السور بها خاصة فاجاب بقوله لان المعنى في ذلك الاشعار بان القرآن
ليس الا كلما عربية معروفة التركيب من مسميات هذه الالفاظ ثم انه قال في تقرير وجه
الايقاظ والوجه الثاني ان يكون ورود هذه الاسماء هكذا مسرودة على نمط التعديد
كالايقاظ وقرع العصا لمن تحدى بالقرآن وبغرابة نظمه وكالتحريك للنظر في
ان هذا المتلو عليهم وقد عجزوا عنه عن اخرهم كلام منظوم من عين ما ينظمون منه كلامهم
الى آخره واعترض عليه بان الوجه الثاني يرجع الى الاول لانه قال فيه بان المعنى
الاشعار بان القرآن ليس الا كلما عربية معروفة التركيب من مسميات هذه الالفاظ
وفي هذا الوجه لم يزد الا بلاغة في التركيب ومؤداه مؤدى الاول واجيب بان
ذكره في الاول بالقصد الثاني لكونه مذكورا في تتميم وجه التسمية بها فلم يكن
المقصود هناك الا وجه الاختصاص بالتسمية بها وذلك لان تقرير كلامه هناك لم صدرت
السور بهذه الالفاظ قيل لانها اسماؤها فقيل لم سميت بها قيل للدلالة على عربية
التركيب فكان بالقصد الثاني وفي الوجه الثاني بالقصد الاول لان المقصود
اكمل
هنا كون القرآن عربيا وفيه الاكمل بانه غير دافع لان المقصود هو الدلالة
على كونه عربيا وكان يفهم بالاول فلا حاجة الى الثاني او بالعكس وكونه
بالقصد الاول والثاني لا مدخل له في المقصود ولا وجه لجعله تاكيدا فان
جعله وجها اخر اقوى واخلق بالقبول اقول لا نسلم ان المقصود في المقامين
هو الدلالة على كونه عربيا فقط بل المقصود في الاول هو الدلالة على التسمية كما

كما يدل زيد على الشخص المسمى به لكن فيه اشعار بكون القرآن عربيا على وجه التبعية
لتلك الدلالة واما في الثاني فالمقصود هو الايقاظ بالدلالة على كون القرآن
عربيا لكن لا من حيث هو بل من حيث انه من جنس كلامهم ليظهر عجزهم انه من عند الله
تعالى وبالجملة فالمقصود في الاول هو الدلالة على السور مع الاشعار بكونها عربية وفي
الثاني هو ايقاظ المذكور بالدلالة على كون القرآن عربيا كائنا من جنس كلامهم
فالمقصود في المقامين متغاير وكون القرآن عربيا ماخوذ في الوجهين على وجهين
متغايرين ولا يلزم منه اتحادهما في الوجهين كما لا يخفى على من له اذنى مسكة ثم
ان العلامة لما رجح وجه الايقاظ على وجه الاسمية اعترض بان الاسمية مشهورة
بين الائمة فهي متعينة واجاب بان ذكر السورة بالم مثلا ليس من قبيل ذكر الاسم
وارادة المسمى بل هو ذكر اول اجزائها وهي تستتبع ذكرها باعدادها كما يقال قرات لامية
وروى قصيدة قفا نبك فاطلق التسمية على هذا المعنى بطريق التجوز لقيامه مقام التسمية
اكمل
وفي الحواشي الاكملية فيه نظر لان المجاز ذكر الملزوم وارادة اللازم والجزء لا
يستلزم الكل لا يقال يستلزمه مضافا لانه لا ملازمة بين المضافين عند المحققين
اقول فيه خبط من وجهين اما اولا فلانه لم يرد اثبات التجوز في دلالة الجزء الاول
على الكل بل اراد اثباته في اطلاق التسمية على ذكر الجزء الاول وارادة الكل فلعله
يجعل ذكر الجزء الاول عبارة عن ارادة الكل كما يدل ان الجزء الاول ملزوم للكل واما ثانيا
فلان المراد من اللزوم هو كون الشيء بحيث يمكن ان ينتقل الذهن منه الى الاخر دون
عدم الانفكاك في الخارج ولا يخفى ان الجزء الاول من المجموع يمكن ان ينتقل منه الذهن
الى المجموع **قوله** ايقاظا اي عن سنة الغفلة ونوم التعامي عن حال القرآن وههنا
بحث مشهور وهو ان البلغاء في مقام التحدي عرفوا قبلئذ عن ان المتلو عليهم منظوم مما
ينظمون منه كلامهم فلا حاجة الى الايقاظ بل لا وجه له واجيب بان التنبيه على
كازرونى
ما ذكر في التكلم بالحروف ليس كما في التكلم بالكلمات المركبة منها اي ان المراد حصول التنبيه
قبل سماع المتلو فعلى طرف الثمام لانه اذا لم يكن البلغاء غافلين عن هذا المعنى لا يصح
التنبيه راسا فلا وجه لدعوى اولوية التنبيه الحاصل بالحروف من التنبيه الحاصل
بالكلمات لانها انما تفيد اذا كان المقام مقام التنبيه وليس كذلك وكذا لا يصح اعتبار
عصام
الايقاظ بالنسبة اليهم فضلا عن كونه نكتة سواء اعتبر قبل المتلو او بعده وقد يجاب
ايضا بان الايقاظ لدفع دهشتهم وتحيرهم في بلاغته ليجترؤا على التحدي فينتفي

وتقولوا بانه من عند الله اقول هذا بعيد لا يقبله الفطرة السليمة والجواب الصواب
هو ان الايقاظ ليس لمجرد افادة كون المتلو من جنس كلامهم بل لافادة ان كون
المتلو كذلك مع عجزهم عن الاتيان بمثله مما يستدل به على انه من عند الله ولا يلزم
من عدم غفلتهم عن الاول عدم غفلتهم عن الثاني بل غفلتهم عنه متحققة والا لآمنوا
وان فرض عدم غفلة بعضهم عنه ايضا بان يكون عدم ايمانهم لمجرد التعنت فيكون
الافتتاح بها بالنسبة اليهم لمجرد الالزام وبالجملة فالمقصود هو الايقاظ بالنسبة الى
الاكثر والالزام بالنسبة الى الاقل لكن المصنف اقتصر على الاول بناء على ان الاكثر
في حكم الكل كما هو المشهور وقد اعترض ايضا بان اعجاز القران ليس لتركيب الحروف
بل تركيب حروف على ما تيد ا ول بينهم وانما هو لتركيب الكلمات فعنصر الكلام البليغ
وبسيطه الكلمات فايقاظهم بان حروف الكلمات ما هي عندهم لا يليق بالتنبيه بل
اللائق التنبيه على ان الكلمات هي عندهم فتركيبها من عند الله حتى عجزوا و
الجواب انه لا شك ان الكلمات ليست بسائط حقيقية فلا يتجه جعلها عنصرا عند
التحقيق واما كونها بسائط اعتبارية بناء على ما ذكره من الفائدة فليس بشيء لان
تلك الفائدة غير معتبرة هاهنا اذ الظاهر ان المقصود افادة حصول القران من اصل
حصل منه كلامهم ليظهر كونه معجزا واما اظهار كيفية اعجازه بانه من حيث تركيب
الكلمات دون الحروف فزائد على مقتضى المقام ولا عبرة به في البلاغة قوله
عن اخرهم صفة مصدر محذوف اي عجزا صادرا عن اخرهم وهو عبارة عن الشمول
والاستيعاب فان العجز اذا صدر عن الاخر فقد صدر اولا عن الاول وقيل عجزا صادرا
عن اخرهم الى اولهم واعترض بوجهين احدهما ان مقابل الى هو كلمة من لا عن والثاني
ان الوارد في الاستعمال من اولهم الى اخرهم فيلزم التعكيس وقد يجاب عن الاول
بان عن قد يجيء بمعنى من كما صرح به فيصح ورودها في مقابلة الى ثم يرد ما قيل
من ان المستعمل في مقابلة الى خصوصية لفظ من فلا يجدي كون عن بمعناها
وعن الثاني بان التعكيس لنكتة وهي ان عجز الكل انما يظهر عند ما يعد عجز الاخر
عجز الباقي الى الاول فاتى بالبيان على طبق ذلك ايذانا به وقيل ايضا معناه
عجزا متجاوزا عن اخرهم فيدل على شموله اياهم وتجاوزه عنهم فهو ابلغ من ان
يقال عجز كلهم ورده النحرير التفتازاني بان التجاوز بمعنى التعدي والمجاوزة
يتعدى بنفسه والذي يتعدى بعن بمعناه العفو واجاب عنه السيد السند بتضمين معنى
معنى التباعد بمعونة المقام اذ لا مجال لقصد العفو وبانه يتعدى بكلمة عن ايضا
لوروده كذلك ممن يوثق به واورد على الاول انه يكون تطويلا بلا فائدة اذ يمكن
ان يجعل المقدر متباعدا بلا اعتبار تضمين كما ذهب اليه البعض وعلى الثاني ايضا
انه لم لا يجوز ان يكون ذلك الاستعمال من قبيل تضمين معنى التباعد ايضا
ويمكن ان يجاب عن الاول بان في التضمين فائدة وهي ان التباعد عن الاخر
بطريق المجاوزة والتعدي لا بطريق عدم الوصول اليه اذ لو لم يعتبر التضمين لربما
فهم من اول الامر خلاف المقصود نعم قرينة المقام تعين المقصود لكن اعتبر
التضمين لزيادة الاحتياط كما صرح به بعض المحققين لكن الحق ان تقدير لفظ
غير ما لا فيه مع عدم الاحتياج اليه من جهة المعنى بحيث يؤدي الى المحذور
بزيادة الاحتياط مما لا يقبله الفطرة السليمة واما كون تقارب معنى التجاوز
والتباعد من اسباب البعد ايضا كما توهم فليس بشيء لان التجاوز عن الشيء قد يكون
مع القرب منه والتباعد قد يكون بدون التجاوز عنه لعدم الوصول اليه فيحصل
الامتياز المصحح للتضمين وعن الثاني بانه اذا ورد مثل هذا الاستعمال من
الثقة فالظاهر ان يحمل على الجواز بدون التاويل وهو كاف عنها ويجاب عن
اصل الاشكال بانه انما يرد لو كان مرادا القائل بتقدير لفظ متجاوزا في نظم الكلام
حقيقة وليس كذلك بل مراده بيان معنى الحروف واظهار وجه تعلقها بالفعل قال
ابن الحاجب هي توصل معنى الفعل الى الاسم على طريق المجاوزة وورد جلست
عن يمينه كالاعتراض واجاب بتقدير المجاوزة بقوله متراخيا عن يمينه ومتجاوزا
عن موضعه الى الموضع الذي يحيال يمينه قوله ولكيكون عطف على ايقاظا
وهو الوجه الثاني والوجهان يشتركان في الاشارة الى امارة الاعجاز ويفترقان
بان الاول بالنظر الى حال الكلام المنزل والثاني بالنظر الى حال المتكلم
المنزل عليه مدارهما على ما ذكر في قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله من ان الضمير
لما نزلنا او لعبدنا هذا واعترض صاحب التقريب بان نطق الامي بها لا يدل على
الاعجاز لامكان تعلمها في اقصر مدة ولو بسماعه من صبي واجاب عنه المحققون
من شراح الكشاف بان دلالته على الاعجاز مبنية على شهرة ان النبي الامي عليه
السلام لم يخالط الكتاب اصلا واما الجواب بان المستغرب ليس مجرد التلفظ
بها بل هو مع رعاية اللطائف الحرفية التي ذكرت متصلة بهذا الكلام انتهى

عصام

شيخ الاسلام

قطب الدين

شيخ الاسلام

ملا خسرو

رعايتها للامى الا بالوحى كما اختاره القطب فليس بمستقيم لما اتفق عليه السعد والسيد من انه يرد عليها قوله ان صريح كلام العلامة يدل على ان المستغرب هو النطق باسمائها مطلقا مع الاشتهار بعدم الاقتباس نعم فى دلالة كلام المصنف على الشهرة نوع خفاء لكن يمكن اعتبارها بقرينة السياق فانه وصف الامى بقوله الذى لم يخالط الكتاب وجعل المجموع من تتمة الموضوع وهو النطق من الامى الموصوف بذلك ولا شك ان ما يجعل عنوان الموضوع حقه ان يكون معلوما للمخاطب كانه قيل واما من الامى الذى انت تعلم كونه لم يخالط الكتاب فمستبعد وثانيا ان المقصود ههنا بيان الفائدة فى كل فاتحة وتلك الرعاية انما هى فى الفواتح برمتها وثالثها ان تلك اللطائف لا يعرفها الا الماهر فى اوصاف الحروف واحوالها بعد مبالغة فى التامل وربما لم يتفطن لها قبل العلامة احد من حذاق المتبحرين فيما يتعلق بالحروف فكيف يكون اول ما يقرع اسماع المخاطبين بها استقلالا بما ذكره واعترض على الوجهين الاخيرين اما على الاول فلانا لا نسلم ان المقصود ههنا بيان الفائدة فى كل فاتحة بل هو بيان الفائدة فى مجموع الفواتح صراحة ويفهم منه بيان الفائدة فى كل فاتحة ضمنا لظهور انه يفهم منه ان تصدير كل فاتحة له مدخل فى هذه الفائدة فكان ذلك البيان فى قوة بيان ان كل تصدير له مدخل فى الفائدة المذكورة واما على الثانى فبان فهم تلك اللطائف اذا لم يكن للماهر فى خواص الحروف واحوالها لا يكون التنبيه عليها مزيد تحقيق لوجه الايقاظ لان الايقاظ للعرب وهم ليسوا من الماهرين فى ذلك اقول كلاهما مدفوعان اما الاول فلان المراد من قولهم ليكون اول ما يقرع الاسماع اول كل سورة لا اول مجموع السور وهو ظاهر فيكون مفاد الكلام صراحة تصدير كل سورة بكل فاتحة واما اعتبار تصدير المجموع بالمجموع وارادة تصدير كل بكل فمما لا وجه له اذ لا يحمل العبارة على معنى غير مقصود ليتوسل به الى المقصود مع امكان حملها على نفس المقصود اولا سيما اذا كان ظاهرة فيه واما الثانى فلانهم لا حظوا فى وجه الايقاظ اعمال الروية واجالة الفكر قال العلامة وكالتحريك للنظر فيه الى اخره فيحتمل ان تتنبه لها بلغاء العرب بعد النظر والفكر وان لم يعلموا الاصطلاحات الموضوعة لها وهذا بخلاف الوجه الاخير فان المعتبر فيه ان يكون اول ما يقرع الاسماع مستقلا بنوع من الاعجاز لا اجالة النظر والفكر فيه بعد قرع السمع كما لا يخفى والعجب من بعض المحققين انه جوز ان يكون رعاية اللطائف مربوطة بالوجه الثانى بعد ما نظر فى شرح السعد والسيد واطلع على ما فى الربط من المفاسد المذكورة فيهما والعجب منه انه علل ترجيحه فالدلالة ذكره

لان ذكر الاعجاز وخرق العادة يفيد انه وكذا قوله الاتى مع ما فيه من اعادة التحدى وتكرير التنبيه والمبالغة فيه وانت خبير بان ذكر الاعجاز وخرق العادة يتم بملاحظة الوجه الثانى فقط فلا يقتضى ذلك الربط سواء كانت الرعاية معجزة فى نفسها اولا نعم لو لم يكن فى ربطها فساد لكان اعتبارها تحت حكم الاعجاز اولى لكن الامر كما عرفت واما قوله الاتى مع ما فيه الى اخره فمقتضاه اعتبار الاعجاز فى الرعاية فى نفسها لا ربط الرعاية بالوجه الثانى فى العبارة ثم انه علل ترجيحه بوجه اخر قائلا ولان لاسيما انما يستعمل اذا تم ما قبله وجعل ما بعده زيادة تاكيد له وانت خبير بان هذا متجه لكن مرتكب الركاكة اللفظية هربا عن المفاسد المعنوية بل يمكن ان يغتفر الركاكة بان يقال كان حق الرعاية ان يعقب الوجه الاول لكن لما لم يكن الوجه الثانى اجنبيا من الاول ذكر فى عقبه واخر الرعاية عنه لطول ذيلها قوله سيما قيل استعماله بلا لا ولا نظير فى كلام العرب العرباء صرح به البلبانى فى شرح تلخيص الجامع الكبير اقول فقد ذكر الرضى انه يقال لاسيما بالتثقيل والتخفيف مع حذف لا ثم قال الدماميني فى شرح التسهيل لم اقف عليه من غير جهته ويوجد كثيرا فى كلام المتاخرين من علماء العجم وهو بعيد ثم نقل عن ابى حيان عدم تجويزه لكن كفى الرضى قدوة قوله من حروف المعجم قال الجوهرى العجم النقط بالسواد كالتاء عليه نقطتان يقال اعجمت الحرف ومنه حروف المعجم المختصة بالنقط من بين سائر حروف الامم ومعناه حروف الخط المعجم وناس يجعلون المعجم بمعنى الاعجام اى من شانها ان تعجم وجوز النحرير التفتازانى نقلا عن بعضهم ان يكون معنى الاعجام ازالة العجمة بالنقط بان يكون الهمزة للسلب وزيفه الدماميني بانه انما يتم اذا كان جعل الهمزة للسلب مقيسا او مسموعا فى هذه الكلمة واجاب عنه بعض المتبحرين من المتاخرين بان الذى يحتاج الى السماع مجئ افعل من فعل واما اذا جاء افعل من فعل فى مادة وامكن ان يخرج استعمالهم تلك الكلمة اعنى افعل مثلا على قاعدة من القواعد التى ذكروها فجعل همزته للسلب او للوجدان او غيره فلا يقاس فيه لكل عالم ولا يحتاج فيه الى السماع مثلا لو اثبتنا التكبيه فى كلام فصيح وخرجناه بجعل الهمزة على الازالة فيصح المعنى واستقام الكلام بلا تكلف فهذا الحمل لا يحتاج فيه الى السماع اصلا وما ذكره التفتازانى عن بعضهم من هذا القبيل فان لفظ المعجم وقع فى كلامهم حيث قالوا حروف المعجم وخرجه على ذلك المخرج بجعل همزته على معنى الازالة وجعل الكلمة مثل اشكيته ونحوه فهذا مقبول منه وليت شعرى كيف يتصور السماع فى مثله وهل يقول العرب القح ان الهمزة للازالة

خطى زاده

ملا خسرو

قنالي زاده

ونحوهم انما يتولى ذلك النحويون واللغويون اقول ليس ما ذكره من السماع في شيء فان الشرط
فيه ان يسمع استعمال اللفظ المعين في المعنى المعين كما صرح به الرضي في شرح الشافية فلا
يلزم ان يسمع اعجمت بمعنى ازلت العجمة وليس بثابت انما الثابت كون هذا اللفظ مسموعا
ولا يثبت بمجرد سماعه كونه بهذا المعنى لانه يحتمل معنى اخر وهو التنقيط وانت خبير بانه لم
يدع احد كون السماع موقوفا على ان يقول العرب الهمزة للازالة بل المدعى كونه موقوفا
على استعمالهم لهذا اللفظ في معنى الازالة قطعا بحيث لا يحتمل معنى اخر ولا شك في جوازه
لكن لما لم يثبت وقوعه لم يتحقق السماع كما عرفت والحق ان محصل ما ذكره اثبات هذا
اللفظ بالقياس على مثله وهو اشكيته فيكون قياسيا لا سماعيا كما هو المدعى ثم اقول
في دفع الاعتراض ان قائل هذا الكلام هو الازهري كما صرح به في الكشف وهو ثقة
فالظاهر ان كلامه مبني على السماع اعني انه سمع هذا اللفظ بهذا المعنى في موقع لا يحتمل
معنى غيره **قوله** ان لم يعد فيها الالف يعني الساكنة وذلك بان تدرج مع الهمزة تحت
مدلول الالف وانما اعتبر عدم عدها لانها لو عدت حرفا برأسها بان اريدت وحدها
بلفظ الالف المذكور في التهجي لاحتيج في عد المتحركة الى لفظ الهمزة فترتقي الاسامي ايضا
الى تسع وعشرين واما اذا دخلت تحت مدلول الالف مع الهمزة فالاسامي ثمانية وعشرون
ونصفها اربعة عشر بالتحقيق وبهذا ظهر سقوط ما قيل لا حاجة الى هذا الشرط لان ما في الفواتح ابن محمد
هو نصف اسامي حروف المعجم على التحقيق وان عد الالف حرفا برأسها بان يكون لفظ الالف
مشتركا بين المدة الساكنة والهمزة بدليل قولهم الالف على ضربين لينة ومتحركة واسم الهمزة للمتحركة
مستحدث والمذكور في التهجي الالف دون الهمزة فيكون اربعة عشر نصف اسامي حروف
المعجم تحقيقا لانا نقول المراد انه ان عدت المدة الساكنة حرفا برأسها يحتاج الى ذكر الهمزة
في التهجي فترتقي الاسامي الى تسعة وعشرين واما لم يذكر فيه الهمزة بناء على انه لم يعد المدة
حرفا برأسها بل عد الالف حرفا واحدا يطلق عليها المدة حال سكونها والهمزة حال حركتها وبالجملة
فالاقتصار على ذكر الالف في التهجي مبني على عدهما حرفا واحدا لا على عدهما حرفين ولفظ
الالف مشترك بينهما فان من اختار كونهما حرفين اطلق الهمزة على المتحركة وخص الالف
بالساكنة واما قولهم الالف على ضربين فظاهر في انها حرف واحد على قسمين لا انه عبارة
عن حرفين **قوله** على انصاف انواعها اراد بالانصاف ما هو اعم من التحقيقية والتقريبية
وبالانواع المشاهير المعتبرة منها والا فقد ذكر بعضهم اربعة واربعين وزاد بعضهم
ونقص الاخر **قوله** ستشحثك خصفة قال الخصفة اسم امرأة والشحث الالحاح في السؤال

عصام في السؤال ومنه يقال للمكدي شحاث فمعناه ستكدي عليك هذه المرأة ورد عليه
ان لفظ الشحث لم يثبت في اللغة اصلا وصرح صاحب القاموس بان الشحاث للشحاذ
من لحن العوام وقيل في القاموس شحثا كلمة سريانية يفتح بها المغاليق ولا يبعد
ان يكون الشحث مأخوذا منه اي يستفتح مغاليقك بلا مفتاح حقيقة وانت خبير
بان قوله ولا يبعد في حيز المنع كما لا يخفى **قوله** لقلتها الى اخره لا يقال الحروف
المطبقة اقل منها لانا نقول لها نصف صحيح بخلاف هذه يؤيده ان البواقي وهي
ثلثة وعشرون لما كثرت اعتبر نصفها الاكثر وهو اثنا عشر وانما ترك ذكرها لانهم لم
يسموها باسم خاص كسائر البواقي كذا قيل وانت خبير بان مدلول السؤال والجواب على
حمل القلة على القلة عددا والحق ان يحمل على القلة استعمالا فانها لما كانت تضطر عند
خروجها ثقلت على اللسان فلم يكثر في الاستعمال وانما كانت القلة علة لاختيار
النصف الاقل منها لعدم ملائمتها للفصاحة القرآنية وسيجيء في ضمن تفصيل المقام
قوله ومن حروف البدل اي الحروف التي تبدل من غيرها لا التي تبدل منها غيرها
واحترز بقوله على ما ذكره الى اخره عما في المفصل من كونها ثلثة عشر وما يجمعها استنجده
يوم طال وعما قيل ايضا خمسة عشر باضافة الصاد والزاء الى ما ذكره **قوله** وهي خمسة
عشر لعله اراد بهذه الحروف مذهب بعض الائمة حسبما اداه الدليل اليه والا فما ذكره مخالف
لما نص في المفصل من ان الهاء والعين تدغمان في الحاء وقعت قبلهما او بعدهما وان
الحاء والعين تدغم كل منهما في الاخرى وان الطاء والدال والتاء والظاء والذال
والثاء ستتها تدغم بعضها في بعض وان الصاد والزاء والسين تدغم بعضها في بعض
عصام **قوله** نصفها او قل قيل الظاهر نصفها الاكثر لانه ذكر الهمزة والهاء والعين والصاد
والطاء والميم والباء والياء ومع ذلك لا يتم ما ذكره من النكتة في ذكر الاكثر من
الثلثة عشر لانه ذكر فيما لا يدغم ايضا الاكثر بل يقول بين هذا القول وكلامه
في الثلثة عشر الباقية وكلامه في الادغام تدافع لانه يجب ان يجعل قوله الزاي والسين
منها المنقوطتين فيكون غير المنقوط مما يدغم في مقاربه بحكم قوله في الثلثة عشر مما
يدغم فيها فان جعل الراء والسين في الاربعة التي جعلها مما لا يدغم في المقارب غير
المنقوطتين يكون المذكور اكثر من النصف وان جعل احدهما غير منقوطة لا يكون
مما لا يدغم في المقارب اقول هذا مخبط من وجوه اما اولا فلان المصنف لم يذكر
الراء المهملة في النوع الاول الذي هو ما يدغم في مثله ولا يدغم في المقارب بل

ذكرها فى النوع الثانى الذى هو ما يدغم فيها فيكون المذكور من النوع الاول سبعة
وهى النصف الاقل من خمسة عشر وبهذا يتم ما ذكره من النكتة فى ذكر الاكثر من الثلثة
عشر واما ثانيا فلانا لا نسلم التدافع بين تلك الاقوال لان ما ذكره فى النوع الاول الزاى
والشين المنقوطتان وفى النوع الثانى الراء والسين غير المنقوطتين وفى النوع الثالث
الذى هو ما لا يدغم فيما قاربه ويدغم فيه المقارب الزاى والشين المنقوطتان ايضا
فان لهما حيثيتين عدم ادغامهما فى المقارب وادغام المقارب فيهما فبالحيثية الاولى
كانتا من النوع الاول وبالثانية من الثالث واذا تحققت هذا عرفت ان المذكور من
النوع الثالث هو النصف الصحيح وهو الميم والباء فلا محذور قطعا واما ثالثا فلان
قوله الظاهر نصفها الاكثر الى آخره ينافض قوله يجب ان يجعل فان مقتضى الاول
كون الراء المذكورة هناك غير منقوطة والا لكان الظاهر الاقل دون الاكثر و
مقتضى الثانى ان يكون هى منقوطة بل هو صريح فى ذلك ثم انه اعترض على ما ذكره المصنف عصام
فى النوع الثالث بان الباء ايضا من هذا النوع فيكون الاربعة خمسة ويكون المذكور
نصفها الاقل وانت خبير بان هذا الظن منه مبنى على ان يكون المذكور رابعا هو الفاء
كما وقع فى بعض النسخ لكن النسخ الصحيحة التى وصلت الينا متفقة على الباء بدل
الفاء فلعل كون الفاء من هذا النوع غير ثابت عنده وحينئذ لا تكون خمسة قوله
الذلقية قال فى المفصل الذلاقة الاعتماد على ذلق اللسان وهو طرفه ورده ابن
الحاجب بانه غير مستقيم من جهة تلك الحروف انفسها ومن جهة ما يضادها من
المصمتة اما من جهتها فلانه لا يعتمد على طرف اللسان الا بعضها فالميم والباء
والفاء منها ولا مدخل لها فى طرف اللسان واما من جهة مضادها فلانها
انما سميت مصمتة لانها كالمسكوت عنها فلا ينبغى ان يكون ضدها المنطوق بطرف
اللسان ثم قال واما الاولى ان يقال سميت حروف ذلاقة اى سهولة من قولهم
لسان ذلق بكسر اللام من الذلق بسكون اللام وهو مجرى الحبل فى وسط البكرة
ولا شك ان فى ذلك سهولة جرى فلما كان كذلك التزموا ان لا يخلو رباعيا او
خماسيا منها وكان هذا الحكم هو المعتبر فى تسميتها الا انهم استغنوا بسببه وهو الذلاقة فى
ناضافوها اليه والمصمتة على هذا يكون ضدها وهى الحروف التى لا تركب منها
على انفرادها رباعيا وخماسيا لكونها ليست مثلها فى الخفة فكانه قد صمت عنها
اقول يمكن ان يجاب عن اعتراضه بان المراد بالاعتماد على ذلق اللسان اى طرفه ابن حاجب

طرفه هو الاعتماد عليه حقيقة او حكما فان الشفوية والمعتمدة
عليه متقاربان فلذا سمى الكل ذلقية واما تسمية ايضا
بالمصمتة فلانها لما لم توجد بطرف اللسان لثقلها عليه كانت
كانها مسكوت عنها نعم فى هذا التكلف لكن ما اختاره ايضا فكل
ايضا فلا يتجه قبول احدهما ورد الآخر قوله مكثورة
اى مغلوبة فى الكثرة بحسب الاستعمال من كاثرته فكثرته
اى غلبته فى الكثرة فهو مكثور اى مغلوب واعلم ان هذا
الكلام صريح فى ان اختيار هذه الحروف تنبيها على ان
الملتزم فى تراكيب القران كلمات هى اكثر استعمالا فهى فى
نهاية الفصاحة واعترض بانه اذا كان الملتزم ما هو اكثر استعمالا عصام
لا يثبت كثير من النكات التى دلت على الاعجاز بناء على ان مثلها
من الامر مستغرب لان اختيار النصف الاقل من القلقلة لانه اكثر استعمالا
لثقل القلقلة وليس اختيار النصف الاكثر مما يدغم فى المثل والمقارب
والنصف الاقل مما لا يدغم الا فى المثل لان الادغام يوجب الخفة
والفصاحة بل لالتزام ما هو اكثر استعمالا ولا يثبت ان اختيار
الثلثين من الذلقية او الحلقية لكونها كثيرة الوقوع فى الكلام بل
لايجاب التزام ما هو اكثر استعمالا وكذلك ايراد السبعة من حروف
الزوائد اقول انما اراد ههنا تعليل اختيار جميع الانصاف بالاكثرية
استعمالا وهذا لا ينافى تعليل احوال بعض الانصاف من الاقلية والا
كثرية بامور مختصة بها نعم لو كان تلك الامور قادحة فى الاكثرية
فالمنافاة مسلمة لكن ما ذكره فى تلك المواد ليس كذلك بل يرجع بعضه
الى الاكثرية استعمالا اما تعليل اختيار الاقل من القلقلة بثقل القلقلة
فمبنى على ان مدار الاختيار هو الاكثرية استعمالا اعنى ان ما كثر استعماله
اختير منه الاكثر لوجود ما هو مدار الاختيار فيه وهو الاكثرية استعمالا
وما قل استعماله اختير منه الاقل لعدم ما هو مدار الاختيار فيه وهو

الاكثرية وبالجملة فمدار الاختيار هو الاكثرية نفيا واثباتا واما
تعليل اختيار الاكثر مما يدغم في المثل والمقارب والاقل مما لا
يدغم الا في المثل بكون الادغام موجبا للخفة والفصاحة حتى
نكذلك ايضا فان اللفظ الخفيف الفصيح يكون كثير الاستعمال
البتة يعني ان الاول اكثر ادغاما من الثاني فهو اخف وافصح منه
ولا محالة يكون اكثر استعمالا منه وكذا اختير الاكثر وعومل بالثاني
معاملة القلقلة واما تعليل اختيار الثلثين من الذلقية والحلقية
لكونها كثيرة الوقوع في الكلام فهو عين التعليل بالاكثرية استعمالا
ولا ينقلب بعض الالتزام الثنائيا اخر واما كون ايراد البعض في الفواتح للتنبيه على
ان ابنية المزيد لا تتجاوز السبعة فلا ينافي اكثريتها استعمالا كما لا يخفى ثم ان قولها
كلا ما ذكر في بعض الحواشي وهو انا نجد كلما في تركيب ليس فيها من نصف المهموسة المذكورة في
الفواتح حرف واحد فخطاء عن غلبة المذكورة على المتروكة في الكثرة مخصوص بهذه كذا
ليس فيه من المجهورة المذكورة سوى حرفين الباء والراء وكذا ليس فيه من نصف الشديدة
المذكورة ولا من حروف الرخوة المذكورة غير حرف واحد هي الراء فكان الواجب عليه ان يقول
في هذه الاجناس بل في كل جنس كما قال العلامة اقول لا حاجة الى ما ذكره اذ
المقصود دعوى الكثرة في لغة العرب مطلقا فلا يقدح فيه عدم كثرتها في بعض الكلم
والتراكيب لجواز ان يكون ذلك البعض قليلا بالنسبة الى ما هو كثير والجملة فالدليل عليه هو
الاستقراء ولا ينتقض ذلك ببعض المواد ثم ان مراد المص هو ان المذكورة لما كانت في
غالبية اعطى لها حكم الكل فكانها ادعى على العرب جميع حروفهم ولكون هذه المقدمة
غاية الشهرة طواها اختصارا فلا يرد ان كلامه قاصر عن افادة زيادة التقرير لانها لا تتم
بدون تلك المقدمة كما توهم وقوله ثلثيا اعترض بان ما هو الا انواع اربعة ثلثة للمعلوم
وواحد للمجهول على انه اذا كان ايراد الثلثيات الثلثة بالنظر الى الاسم والفعل والحرف
لا يحسن الاقتصار على الاشارة الى ما للاسم وما للفعل من غير اشارة الى ما
للحرف اقول اما اصل الاعتراض فمدفوع بان المراد هو الاشارة الى اصول
الابنية ولا شك ان بناء المجهول ليس منها بل هو فرع لبناء المعلوم وكذا
علاوة اذ لما كان المراد الاشارة الى اصول الابنية اسقط الحرف عن

عصام

عن النظر فان بناءه ليس منها ولا يلزم من اعتبار الحرف في ايراد الثلثيات
الثلثة اعتباره في الاشارة الى اصول الابنية فان الشئ يعتبر في مقام لنكتة
ولا يعتبر في اخر لاخرى ثم ان المحشي ذكر ان الاوزان الممكنة اثنا عشر احد عشر
منها واقعة كثيرة الاستعمال وواحد شاذ وهو الحبك واورد الاشارة الى اثني عشر
في ثلث عشرة سورة لان الظرف ينبغي ان يكون اعظم من المظروف اقول هذا
الوجه اوهن من بيت العنكبوت اذ لا يخفى ان السور الاثنتي عشر ظرف للاوزان
الاثني عشر واعظم منها بلا شبهة فلا وجه لتحصيل الاعظمية بضم سورة اخرى اليها
وبالجملة فالزائد على قدر الحاجة لغو ما لم يكن فيه نكتة قوله اشعارا
بانها فالاولى وجه الاشعار ان الاولى في الاعلام المنقولة ان يراعى فيها مناسبة
بين معانيها الاصلية والعلمية عند التسمية وربما يلاحظ تلك المناسبة حال
الاطلاق بحسب المقامات ولما كانت السور كلمات مركبة من حروف مخصوصة
لها اسماء في لغة العرب وجعلت تلك الاسماء اعلاما للسور كان ذلك لتركبها من
تلك الحروف على قاعدة اللغة التي هذه الاسماء منها فاذا اطلقت عليها لوحظ هذا
المعنى لاقتضاء المقام اياه وقال بعض الاجلة اذ هنا اشكال وهو ان المتعارف
ان يتصف المعنى المنقول اليه بوصف المنقول عنه في الجملة واما اتصافه بوصف
نفس المنقول فغير متعارف مثلا اصول الفقه جمع مضاف له وذا مخصوص عرفي لا
يتصف المعنى العلمي بذلك لا يقال الاشعار في تلك التسمية بالاشارة الى اتصاف
المنقول اليه بوصف المنقول عنه فان حروف المعاقد تركب منها الكلم العربية
فيفهم ذلك الوصف بقرينة الخطاب الى العرب لانا نقول هذا ايضا بعيد غير متعارف
كما يبعد وصف المسمى بتركيبه من المنقول عنه وليس من تقرير العلامة اقول يختار
كون المناسبة ههنا تركب المنقول اليه من المنقول عنه بناء على ما حققه بعض
المدققين من ان المناسبة غير منحصرة في تحقق وصف المنقول عنه في المنقول اليه
بل انا وجدنا اقوى منه ينبغي اعتباره مناسبة ولا شك ان كون نفس المنقول
عنه مادة للمنقول اليه اقوى في التناسب من تحقق وصفه فيه لان تحقق
الذات اقوى من تحقق الوصف كما لا يخفى فلا محالة يعتبر مناسبة بينهما نعم لا شك
في كونه غير متعارف لكن لا بأس به بل هو من النوادر المقبولة فكم من معنى
يستلذ ذوق البلاغة فيجب اعتباره مع انه لم يشتهر بين القوم واما كونه ليس

نخ الاصل

من تقرير العلامة فالامر فيه هين لان كلامه مجمل محتمل لذلك وان لم يكن صريحا
فيه حيث قال فان قلت ما معنى تسمية السور بهذه الالفاظ خاصة قلت كان المعنى
في ذلك الاشعار بان القرآن ليس الا كلمات عربية معروفة التركيب من
مسميات هذه الالفاظ وقال الاكمل ايضا ليس فيها ما يدل على ان المراد بذلك اكمل
الاشعار ولا ما يدل على وجه الاشعار فان تقرير بعض السور بالفاظ اسماؤها
يدل على انها اسماء لا صدرها واما انها مركبة منها فليس للاسم اشعار بذلك
ثم ذكر وجه الاشعار الذي قررناه انفا ثم زعم انه تكلف ثم زعم انه لا يتم
لوجهين احدهما انه يدل على عربية ما يركب من مسمياتها هذه الالفاظ من
القرآن دون غيره والثاني ان لخصوصية الالفاظ مدخلا في السؤال وليس في
الجواب ما يدفعه يعني سؤال الكشاف وجوابه المذكورين انفا اقول كلاهما في
طرف التمام فان المراد بقوله خاصة هو خصوص اسماء الحروف مطلقا يعني وجه
التسمية باسماء الحروف دون سائر الالفاظ لا خصوص ما وقع في الفواتح من اسماء
الحروف التي هي بعض من مطلق اسماء الحروف فيندفع الوجهان معا اما الاول
فلان ما تركب من مسميات جنس اسماء الحروف شمل كل جزء من القرآن وانما نشأ
التوهم من كون لفظ الالفاظ مخصوصا بما وقع في الفواتح وليس كذلك واما الثاني
فلان الجواب يفيد وجه خصوصية هذه الالفاظ التي هي اسماء الحروف مطلقا
فان المقصود افادة تركب السور من الحروف المفردة ولا تدل على تلك الحروف
الا هذه الاسماء فاختير للتسمية هذه الاسماء خاصة **قوله** لو لم تكن مفهمة على
على صيغة الفاعل اي مفهمة للمعنى وقد يقال على صيغة المفعول عبر بها
تنبيها على ان لا دخل للرأي في معرفتها وقد اشار المصنف بصيغتي التضعيف
اعني قيل واستدل الى ضعف هذا المذهب ودليله اذ يرد عليه انا نختار انها
مفهمة لكن لا يلزم عموم كونها مفهمة لكل احد اذ يكفي فيه فهم المخاطب حقيقة وهو
النبي عليه السلام ولا يقدح في هذا قوله اما ان يكون المراد ما وضعت له في لغة
العرب وظاهر انه ليس كذلك او غيرها وهو باطل لان القرآن نزل على لغتهم فلا
يحمل على ما ليس بها لانا نختار الاول ونمنع قوله وظاهر انه ليس كذلك اذ لما كان
واضع اللغة هو الله تعالى جاز ان يضع تلك الالفاظ للاسرار المعهودة بينه تعالى
وبين رسوله عليه السلام على تلك اللغة ولا يلزم من كون القرآن بيانا وهدى كون جميعه

كون جميعه كذلك بالنسبة الينا بل هو كذلك جميعا لكن اكثره بالنسبة الينا واقله بالنسبة
الى المخاطب الحقيقي وهو النبي عليه السلام او نختار الشق الثاني ولا نسلم البطلان لان كونه
القرآن عربيا لا يستلزم ان يكون جميع اجزائه عربية بل يكفي فيه ان يكون اكثره كذلك
ولو سلم فيكفي فيه كون هذه الالفاظ عربية بمفهومها المسميات ولو شرط فهم المراد لخرج كثير
من العبارات القرآنية واما التحدي فلا يجب ان يكون لكل جزء منه مدخل فيه وانا نسلم
ذلك ولا دعاء ان التحدي يحصل بمجرد لفظها مع قطع النظر عن معانيها كان توهم فناشئ من الغفلة
عن ان اقل التحدي به مقدار اقصر سورة وليست الفواتح من قبيلها حتما **قوله** اقتصرت
عليها قيل هكذا في النسخ التي رأيناها والظاهر ان التاء سهو من الناسخ لان اقتصر مبني للمفعول
وعليها قائم مقام الفاعل ولك ان تقول لعله ضمن الفعل معنى الاختصار اي اختصرت مقتصرا
عليها وفائدة التضمين اظهار ان الاقتصار لاجل الاختصار **قوله** وعنه ان الرالظاهر
ان هذا مبني على صورة الخط فلا يتوهم انه ليس مجموعها الرحمن اذ لا بد من الالف بعد الميم
وههنا بحث مشهور وهو انه لا يتجه ايراد هذا الاثر في تضاعيف ما نقل عنه مما يدل على انها
اشارة الى كلمات هي منها اذ ليس هذا من قبيل الاشارة المذكورة بل هو من قبيل جمع متفرقات
كما لا يخفى والجواب ان المراد من ايراد الاثر هو التأنيس بالمدعى من جهة دلالته على كون
هذه الحروف ابعاضا من الكلمة دون الاستدلال به على المدعى حتى يرد المحذور **قوله**
هذا اي خذ هذا الذي ذكرناه في ابطال الدليل بطريق النقض التفصيلي وحاصله لم يلزم من
ابطال الدليل ابطال المدعى اراد ابطاله بطريق المعارضة وقد استدل ايضا على انها
لبست باسماء السور بانها لم تشتهر بهذه الاسماء ومن البعيد كل البعد ان يهملوا استعمال عصام
اسماء سمى الله تعالى بها سور كتابه ويعدلوا عنها الى اسماء اخر اقول لما كان في اكثرها اشتراك
عدلوا عنها الى اسماء اخر فالعدول لا ينافي تسميتها **قوله** ويؤدي هو مبني على توهم ان الجزء
لا يغاير الكل والا لغاير جميع الاجزاء فيغاير نفسه وكون الاسم متحدا مع المسمى باطل لان
الشيء لا يكون علامة موضوعة لنفسه كذا في الحواشي الشريفية وتوضيحه ان الكل عبارة
عن جميع الاجزاء وان كان بينهما فرق بالاجمال والتفصيل فان الاجزاء الملحوظة من حيث
الاجمال هو الكل والملحوظة مع التفصيل هو جميع الاجزاء فاذا كانا متحدين بالذات يكون
المغاير لاحدهما مغايرا للآخر واذا كان الجزء مغايرا للكل يكون مغايرا لجميع الاجزاء
واذا كان مغايرا لجميع الاجزاء يكون مغايرا لكل واحد على توهم انه لا فرق بين الاجزاء
الملحوظة مع التفصيل وبين كل واحد من الاجزاء وهذه مغالطة تجري في كثير

ملا خسرو

من المواضع وحاصلها ان كل واحد لم يعتبر فيه شيء من الاجزاء في تعقيبه بخلاف مجموع الاجزاء
قوله لم تتعهد مزيدة للتنبيه قيل يعني انك قد اعتبرت في هذه الالفاظ اجتماع امرين
الدلالة على الانقطاع والدلالة على الاستئناف وهو فاسد اما الدلالة على الانقطاع
فلان تلك الالفاظ لم تتعهد في كلام العرب مزيدة لها حتى لو عهدت لكفى ذلك بلا اتفقنا
ان يكون لها معنى في حيزها واما الاستئناف فلا يختص تلك الالفاظ بل يلزمها وغيرها
من فواتح السور التي ليست اسماء للحروف ولا يقتضي ذلك ان لا يكون لها معنى في حيزها
فان ما عداها من الفواتح المستانف بها لها معان معلومة اقول هذا الشرح لا يطابق
المشروح لان قوله والدلالة على الانقطاع والاستئناف يلزمها وغيرها الى اخره صريح
في ان عدم الاختصاص غير مخصوص بالدلالة على الاستئناف بل ثابت في الدلالة على الا
نقطاع ايضا فلا يصح ما في الشرح من انه يوزع ويدفع الدلالة على الانقطاع بعدم العهد
والدلالة على الاستئناف بعدم الاختصاص فتحقيق المرام ان كلتا الدلالتين مرفوعتان
بامرين احدهما عدم العهد والثاني عدم الاختصاص يعني ان هذه الحروف لم يعهد مزيدة
للتنبيه على الانقطاع والاستئناف ولا يختص بها الدلالة عليها فلا تقتضي ان لا يكون
لها معنى في حيزها واعترض عليه بوجهين احدهما ان لزوم الاستئناف لها من حيث انها
فواتح السور ممنوع لانه يلزمها من حيث انها كلمات غير مفهمة فيجوز ان لا يكون داخلة في
شيء من السورتين المنفصلتين بها والاعتراض المطلوب في هذا المقام صحة ان لا يكون لها
معنى حتى يستغني عن تكلف ما لا دليل عليه من كونها اسماء للسور فلا طائل لنفي اقتضا
ذلك ان لا يكون لها معنى في هذا المقام اذ يكفي لنا ان يكون مصححا لذلك اقول كلاهما
على طرف الثمام اما الاول فلانه ان اراد بالاستئناف ما هو الشايع المعتبر في جميع الاوائل
فلا شك انه يلزم تلك الكلمات وغيرها من حيث انها فواتح السور فلا وجه لتخصيصه بتلك
الكلمات وان اراد الاستئناف على كيفية مخصوصة وهو ان يحصل بايراد فاصلة بين السورتين
لا يعدم لاحديهما فالتخصيص مسلم لكن يرد ان هذا الاستئناف مما لا حاجة اليه بل لا وجه له
لان الغرض الاهم الشروع وهو حاصل بالاستئناف الشايع فيكون اعتبار تلك الكيفية
فيه زايدا على قدر الحاجة ولما حصل بازاء الاستئناف بما لا معنى لم يتجه ان يرتكب
تحصيلها بما ليس له معنى خصوصا في الكلام المعجز على ان مدار ما ذكره على دعوى شيء لم يقل
احد وهو ان لا يكون الفواتح داخلة في شيء من السورتين بل الكل متفقون على دخولها
في السورة اللاحقة واما الثاني فلانا سلمنا ان مطلوب القائل صحة ان لا يكون لها

عصام

لها معنى لكن لا نسلم كون ما ذكره مصححا لذلك لان المصنف ذكر ان الاستئناف يمكن ان يوجد
في تلك الكلمات وغيرها وانه لا يقتضي ذلك ان لا يكون لها معنى في حيزها فظهر ان الغرض
اذا حصل بما له معنى لم يرتكب تحصيله بما ليس له معنى خصوصا في المعجز كما عرفت لكنه طوى
هذه المقدمة لغاية ظهورها واما ما قيل من ان القائل بهذا الوجه لا يقول انها مزيدة بل
نقول انها واقعة في تركيب كلام بعيد ذلك الكلام بطريق الرمز بمعنى التحدي على ما قال
لعلها فرقت على السور لهذه الفائدة مع ما فيه من اعادة التحدي وتكرير التنبيه والمبالغة
فباطل لان القائل هو قطرب ومن تبعه وليس في قوله الذي نقل سابقا ما يتعلق بالتحدي
قطعا بل هو صريح في كونها مزيدة للتنبيه على الانقطاع والاستئناف فقط وقول المصنف
ولعلها من تتمة ما اختاره من وجهي الايقاظ وتقدمة دليل الاعجاز فلا وجه لحمله
على هذا القول كما لا يخفى واعلم ان ما ذكره المصنف انما يرد على ما قرره سابقا في بيان هذا
المذهب لكنه لم يتحقق مراد القائلين به وهم قطرب ومن تبعه فانه زعم ان مرادهم كون
هذه الحروف دالة على انقطاع السورة السابقة واستئناف اللاحقة فاورد عليهم ما
اورد لكنهم لم يريدوا هذا المعنى بل ارادوا انها كانت سببا لانقطاع كلام الكفرة لتمكين اسماع
القران لهم وهذه الحالة انما توجد في تلك الحروف دون غيرها من الفواتح يتضح ذلك بما
ذكر الامام وابن عادل في رواية هذا المذهب حيث قال الثاني عشر قول قطرب
ان الكفار لما قالوا لا تسمعوا لهذا القران والغوا فيه وتواصوا بالاعراض عنه اراد الله
تعالى لما احب صلاحهم ونفعهم ان يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك سببا لاسكاتهم واستماعهم
لما يرد عليهم من القران فانزل الله هذه الاحرف فكانوا اذا سمعوها قالوا كالمتعجبين
اسمعوا الى ما يجيء به محمد فاذا اصغوا هجم عليهم القران فهي كالتنبيه لما يأتي بعدها من الكلام
كما قلنا انها كانت سببا لاستماعهم وطريقا الى انتفاعهم لا يقال يجوز ان يكون
ما نقله المصنف عن قطرب قولا اخر له لانا نقول لما كان ما نقله الامام وابن عادل قولا
صحيحا لا يرد عليه تزييف المصنف بخلاف ما نقله يجب علينا ان نتشبث به ونمنع صدور
ذلك المنقول المزيف عنه ومن يدعي ذلك فعليه الاثبات وبالجملة فلا يقابل المنع بالجواز
بل بالاثبات هكذا ينبغي ان يحقق كلام القدماء وقد غفل عنه كثير من عظماء العلماء
والحمد لله على التوفيق انه الهادي الى سواء الطريق قوله فتنبيه قيل غير مسلم
اذا نقله عن ابن عباس رضي الله عنهما من ان معناه انا الله اعلم صريح في التفسير
وجوابه ان مراد المحشي ان كلام ابن عباس ما قال فقوله معناه انا الله اعلم ان يعني

مير صدر

ما هذه الحروف مبادٍ له بطريق اسناد حال المنتهى الى المبداء تجوزا او كون معنا
ذلك عبارة عن كونه مادة لتلك الكلمات مجازا من قبيل اطلاق المسبب على السبب فان
كونه مادة لتلك الكلمات سبب لذلك المعنى وما قيل من ان توجيه ذلك بما ذكره كازرني
المص لا يخ عن البعد مما لا يلتفت اليه اذ لا بعد في الحمل على التجوز لقيام الحاجة اليه
اذ نقل عن ابن عباس انه عد كل واحد منها من كلمات متباينة كما صرح به فانه عد
الالف مثلا تارة من انا وتارة من الله وتارة من الاء وكذا غيرها واذا تحققت ابن مجيد
ما ذكرناه عرفت ان من قال ليس في كلام ابن عباس دلالة على ما ذكره المصنف باحد
وجوه الدلالة لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما فهذا خروج عن طريقة التحقيق فقد
اخطأ ايضا اذ لا شك في صحة التجوزين المذكورين ومدار التجوز على الدلالة الا
لتزامية المعتبرة عند البلغاء والخروج عن طريقة التحقيق مسلم لكن لا نا بين بلا انه
المراد ههنا سلوك طريقة التأويل لقيام الحاجة ولا شك ان كلتا الطريقتين سلوكان
بحسب اقتضاء المقامات فلا محذور قطعا قوله والحديث قيل فيه بحث لانه لم
يستدل بتبسمه عم بل بما بعد التبسم من تلاوته اياها عليهم بالترتيب المخصوص و ملا خسرو
تقريره عم على استنباطهم وكما جاز كون تبسمه لما ذكر جاز ايضا كونه تعجبا من اطلاعهم
على المراد وقد ترجح هذا الاحتمال بان قارنه التلاوة والتقرير اقول اختلف علماء
الشافعية في تقرير الكافر فالجمهور على انه لا يقر مجرده عم احدا على باطل وسكوته
ولو غير مستبشر على الفعل مطلقا وقيل الا فعل من يغريه الانكار دليل الجواز
للفاعل وكذا لغيره وابدا الاستثناء صاحب الايات البينات بما نقله عن البراج
الهندي من ان من شروط دلالة تقريره عم على الصدق ان يكون ذلك المخبر ممن
لم يعرف عناده للنبي عليه السلام وكونه عم فاه بتقديران يكون كذلك لم
ينفع فيه الانكار فلم يجب عليه السلام انكاره وبيانه بالنسبة اليه ولا كان السكوت
موهما للتصديق واما بالنسبة الى غيره فلم يجب بيانه ايضا لاحتمال ان يكون ذلك
الوقت لم يكن وقت الحاجة اليه بالنسبة الى الغير واذا تحققت هذا الاختلاف
عرفت ان ابا العالية ذهب الى مذهب من جعل سكوته عم تقريرا على الفعل مطلقا
والمصنف ذهب الى مذهب القائلين بالاستثناء لكونه متأيدا بما نقل عن المحقق
بل مقصوده تزييف دليل ابي العالية ويكفي في التزييف وجود هذا الاحتمال الذي
اتخذه بعض العلماء مذهبا سواء كان متأيدا او لا لكن بقي الكلام في تبسمه عم فانه

نه ظاهر في الاستبشار في استنباطهم فاهتم بدفعه باحتمال ان يكون تعجبا من
جهلهم واما تلاوته عم تلك الفواتح فلا يدل على تقديرهم بيان ذلك انهم بعد ما
قالوا ذلك القول تبسم النبي عم ثم قالوا فهل غير هذا فقال النبي عم المص فحسبوه
وسكت النبي عم ثم قالوا فهل غير هذا فقال عم الر فحسبوه وسكت عم ايضا ثم قالوا
فهل غير هذا فقال عم المر فحسبوه وسكت عم ايضا فقالوا خلطت علينا فلا ندري
بايها نأخذ فتفرقوا وانت خبير بان هذه التلاوة ليس من البيان في شيء بل لما
سألوا عن امثال الم تلا النبي عم اياها جوابا لهم ولما حسبوا كل واحد منها سكت عم
في المقابلة فلم يصدر عنه عم في حق استنباطهم الا السكوت وهو اول المسألة وكيف
يكون التلاوة مؤيدة لاستنباطهم وانفسهم لم يستقروا عليه بل قالوا بالآخرة
خلطت علينا فلا ندري بايها نأخذ قوله الى اضمار اشياء هي فعل القسم وفاعله
وحرف القسم وههنا جواب القسم ايضا لان ذلك الكتاب لا يصلح جوابا للخلو عما سيد
يتلقى به القسم من ان واللام وتقدير الاضمار لتلك الاشياء دليل في بعض المواضع
كقوله تعالى ص وق ون لان جرها بعدها قرينة على كونها مجرورة اذ الواو
الواقعة بعد الحروف المذكورة عاطفة ولما ثبت في بعضها كونها للقسم يقاس
عليها البواقي اقول لعل المصنف لا يسلم كون الواو عاطفة بل يجعلها للقسم
على ان لا يكون للحروف محل من الاعراب فلا يحتج عليه بما ذكره قوله الى التسمية
شروع في الجواب عن المعارضة الاولى من المعارضات الثلاث وقوله و
المسمى جواب عن المعارضة الثانية وقد عرفت فيما مر تفصيل المغالطة وحلها
وبالجملة فقد ثبت ههنا بين الدال والمدلول مغايرة ذاتية ولا وجه لما توهم عصام
من انه لا ينفع في دفع المحذور ما ذكره وانما النافع منع بطلان اتحاد الاسم
والمسمى بالذات وبيان تغايرا لاعتبار لما انه لما تحققت المغايرة الذاتية
ههنا وكانت اقوى من المغايرة الاعتبارية اشتغل باثباتها ولم يلتفت الى
منع بطلان الاتحاد الذاتي ايثارا للتحقيق على الجدل وانما ما قيل من ان
هذا الجواب يرد سؤال لزوم الاتحاد لكن لا يرد لزوم تسمي الشيء باسم نفسه
لان لهذا الجزء حظا في التسمي بالاسم ولو معترفا بسائر الاجزاء فليس لشيء اذ
لم يذكر المصنف الا السؤال بلزوم الاتحاد ولما دفعه الجواب تم المرام
ولا يجب عليه دفع جميع الاسولة المحتملة على انه يدفع هذا السؤال ايضا

اذ لما ظهر عدم اتحاد الجزء مع الكل تبين انه لا يلزم تسمي الشئ باسم نفسه
فان المسمى حينئذ هو الكل وهو غير الجزء الذي هو صاحب الاسم من قبيل قوله
دهن متقدم جواب عن المعارضة الثالثة وفي الحواشي الشريفية ذات الجزء متقدم
على ذات الكل واما ذات الاسم فلا يجب تاخره عن ذات المسمى بل ربما كان جزاله كما
في الفواتح فتقدمه وربما انعكس الحال فيهما فيجب تاخره عن المسمى كما في اسماء الحروف
واذا لم يكن الاسم جزءا من المسمى ولا كلاله لم يوصف بالتقدم ولا بالتاخر اصلا الا
الاعتباريين المذكورين نعم وصف الاسمية متاخر عن ذات المسمى مطلقا لا يقال
ربما الفواتح اجزاء للسور من حيث انها اسماء لها فاذا كانت الاسمية متاخرة لزم
تاخر الجزء ايضا لانا نقول لا لزوم على ذلك التقدير تاخر وصف الجزئية عن ذات
الكل ولا استحالة فيه والعجب من بعض الناس انه اعترض على المصنف بما اورده السيد
في شرحه هنا واغمض عما اورده في الجواب فكانه لم يفهم مرام ذلك الفهامة ثم انه
رد عليه بان الجواب مبني على تسليم كون الاسمية متاخرة عن المسمى مطلقا وليس
كذلك فانه انما يجب ان يتاخر عنه في الوجود العلمي دون العيني لجواز تعيين
الاسم لمن سيولد فالجزئية والاسمية هنا متقدمتان على الكل في الوجود
العيني ولا محذور فيه واجيب بان تحقق التسمية قبل تحقق المسمى في الوجود العيني
ممنوع والتسمية من سيولد تعليق للتسمية بوجود المسمى لا تسمية لحقيقته اقول
الظاهر ان مدار دعوى التعليق على ان الاسم انما يوضع بازاء الشخص وما لم
يوجد الشخص بمشخصاته في الخارج لم يتحقق ذلك الوضع والا كان وضعا
للاسم بازاء المفهوم دون الذات فيرد عليه انه لم لا يجوز ان يجعل المفهوم
مرآة لمشاهدة الذات فيوضع الاسم بازائها بان يكون الوضع عاما والموضوع
له خاصا كما حققناه فيما سبق من بحث الجلالة لكن الحق ان ذلك خلاف الظاهر
وانما ارتكبه القائلون بكون الجلالة علما مرتجلا لذات الله تعالى للضرورة الداعية
اليه كما عرفت هناك ثم ان ما اورد على المصنف من ان جعله جزءا يتوقف على
كونه اسما اذ يمتنع من البليغ جعل المهمل جزءا من كلامه وجعله اسما يتوقف
على جعله جزءا اذ الاسم للمركب من حيث انه مركب مدفوع بان جعله جزءا لا
يتوقف على كونه اسما بل على تصور كونه اسما وبه يندفع جعل المهمل جزءا وبالجملة
فوصف الاسمية متاخر عن المسمى وتصوره متقدم عليه فلا محذور قوله وال

ابن كمال

مرعصدر

كازروني

عصام

والوجه الاول يخفى ان المصنف ذكر وجهين في صورة الارتضاء ثم ذكر وجها
اخر بصيغة التضعيف وههنا خص الاول بالترجيح وكان مقتضى الظاهر ان يذكر
وجها لترجيح الاولين على الثالث او وجها لترجيح الاول على الثاني ايضا
فاما ان يقال الوجه الثاني قريب من الاول بل قد يعد من توابعه كما
ذكره المحققون من شراح الكشاف فالوجه المذكور ههنا لترجيح الاول
وجه لترجيحه ايضا او يقال ان قوله اقرب الى التحقيق وجه لترجيح الاول
على الثاني بناء على ان فيه ما اعترض به صاحب التقريب ولا ينافي ان يكون وجها
لترجيحه على الثاني ايضا هذا وقال السيوطي ما ذكره من ترجيح الاول
مما هو قول لا دليل عليه ولا قال له احد من السلف بل راى محض في كتاب الله
لم يعضده مستند ولا يخفى ما فيه من التكلف والتمحل اقول كيف يصح قوله ولا
قال له احد من السلف مع انه مذهب المبرد كما صرح به ابن عادل ولعله وجد
دليلا نقليا عليه وبالجملة فعدم اطلاع السيوطي على الدليل لا يستلزم عدمه
في الحقيقة وانما وقع التكلف ضرورة ما في خصوص المادة من الصعوبة فهو
مغتفر قوله واوفق بلطائف التنزيل نقل في الحواشي الاكملية انه دعوى
مجردة لكنه ليس بشئ فان في التنزيل اشارات خفية واختصاصات لطيفة
واسرارا عجيبة ولا يخفى ان هذا الوجه جامع للامور المذكورة فثبتت الا
وفقية فان قلت بعض هذه الامور توجد في بعض الوجوه ايضا قلت لم
يجتمع كلها في غير هذا الوجه واعلم ان من ذهب الى الوجه الثالث رجحه
بان الايقاظ وتقدمة الاعجاز يحصلان في صورة العلمية ايضا مع ان
في اختيارها موافقة للجمهور واجيب عن الاول بان الايقاظ مع العلمية
تبع غير لازم وعلى الوجه الاول مقصود اصالة وكذا حال التقدمة وقيل
لم لا يجوز ان تكون العلمية والايقاظ كلاهما مقصودين اصالة من التسمية
لقول المصنف سميت بها اشعارا بانها كلمات معروفة التركيب الى دال على ان
الايقاظ المذكورة مقصود اصالة منها سلمناه لكن لا نم انه يوجب منع جواز
كونها اعلاما اقول منشأه الغفول عن حقيقة التسمية فان المقصود بها هو
ذات المسمى فقط وان لوحظ معنى فيها فهو لتصحيح الاطلاق عليه لا لتشريكه
بالذات في المقصد وانت خبير بانا اذا سلم كون الايقاظ مقصودا تبعا

كازروني

يتجه منع رجحان كونها اعلاما وهو ظ لان مقام التحدي يقتضي كون الاتيان
مقصودا اصليا لا تبعيا وعن الثاني بوجهين احدهما ان المتبع هو الدليل لا كثرة
القائلين لكنه مردود بان من قال بالترجيح بموافقة الجمهور لا يقول بمجرد كثرة
القائلين بل يقول لان اتفاقهم في شيء لا يستقل العقل فيه ليس الا لاشتراكهم
في التمسك بدليل قوي هو النقل عن صاحب الوحي فان اتفاق الاكثر
في الاكثر انما هو لاشتراكهم في الميل الى الدليل القوي فان العادة حاكمة
بذلك وهذا القدر يكفي لنا في الترجيح والاخر وهو الذي عليه التعويل ان
قول الجمهور مأول بما ذكره العلامة من انه نظير قول الناس فلان يروي
قفا نبك وانما يعني رواية القصيدة التي ذلك مستهلها فلما استفيد منها ما
يستفاد من التسمية قالوا ذلك على سبيل المجاز فان قلت حمل قولهم على المجاز
صرف عن الظ بلا ضرورة ويكفي في التمسك التشبث بالظ قلت كان القرينة
متحققة بسبب ما في حقيقة التسمية من المحذورات المعهودة والكلام بعد مجال
والله سبحانه اعلم بحقيقة الحال **قوله** واسلم من لزوم النقل فان الاصل
عدمه ونقل في الحواشي الاكملية ان النقل في الاعلام لكنه ليس بشيء لان اكمل
الاكثرية غير مسلمة ولو سلمت فهي لا تجعل النقل اصلا نعم هي قرينة في بعض
المواضع لكن لا في هذا الموضع لانها لا تقاوم الاصالة وكلام ان تجيب بما في
الكشف من ان النقل فرع ثبوت العلمية نعم لو كان النزاع في النقل والارتجال
لحسن ذلك **قوله** فانه يعود بالنقض يعني انه لا يحصل التمييز المقصود بالعلمية اكمل
ونقل في الحواشي الاكملية ان التمييز يحصل بالشهرة لكنه في حيز المنع لان الشهرة
لا تفيد التمييز فانا اذا اطلقنا الم مثلا واردنا احدى الزهراوين لا يفهم السامع
احديهما بخصوصها ما لم ينضم اليه ما يفيد التمييز كلفظ الاولى او الثانية سواء
تحققت الشهرة اولا **قوله** وقيل انها عطف على قوله وقيل هي اسماء للسور
يعني المجموع لا القدر المشترك والا لزم اتحاد الاسم والمسمى والتخصيص بلا مخصص فان
قلت الترادف خلاف الاصل قلت كثرة الاسماء تدل على شرف المسمى فالمخالفة معذورة
لاجل هذه الفائدة **قوله** بالكتاب والقرآن الاول في قوله الم ذلك الكتاب وامثاله ملا خسرو
والثاني في قوله الر تلك آيات الكتاب وقرآن مبين فمن وهم ان قوله والقرآن
عطف تفسير للكتاب اذ لم يعبر عنها بالقرآن فقد وهم **قوله** اما الرفع على الابتداء ضعفه

ضعفه صاحب الارشاد بان لم يجعل عنوانا للموضوع حقه ان يكون قبل ذلك معلوم الانتساب ابو السعود
اليه عند المخاطب واذ لا علم بالتسمية قبل لحوقها الاخبار بها وادعاء شهرتها يأباه التردد
في ان المسمى هي السورة او كل القرآن اقول لم لا يجوز ذلك بالنسبة الى المخاطب الحقيقي
الذي هو النبي عم اذ يجوز ان يتعلق علمه بالتسمية قبل النزول بطريق الوحي او الالهام
ولا يلزم علينا اثبات ذلك بل يكفي جوازه اذ يكون مجوزا لكونه مبتدأ وخبره مقدما
مبنيا على جواز تعلق علمه عم قبل النزول وعدم تعلقه حاصله ان لزوم الاثبات
على تقدير الحصر بهذا الوجه وليس فليس بل يمكن اثباته بطريق المقايسة على ما ثبت في
رواية من تحقق علمه بما اريد بهذه الفواتح قبل النزول وهي ان جبريل لما نزل
بقوله تعالى كهيعص فلما قال كاف قال النبي عليه السلام علمت فقال ها قال علمت فقال
يا قال علمت فقال عين قال علمت فقال صاد قال علمت فقال جبريل كيف علمت ما لم اعلم ثم انه
يرد عليه ان المفهوم من كلامه ان لو ثبت الشهرة لاندفع المحذور وليس كذلك لان
الشهرة انما تكون بعد النزول والاعراب معتبر قبل النزول فكيف يصح بناؤه على الشهرة
الحاصلة بعدها **قوله** او النصب بتقدير فعل القسم آه قيل لا وجه لهذا الاحتمال
اذ قد وقع القرآن والقلم بعد بعض هذه الفواتح محلوفا بهما ومجرورين مع وحدة المقسم
عليه فلا وجه للعطف لمخالفة الثاني الاول في الاعراب ولا لان يكون الواو للقسم
لما ذكر الخليل وسيبويه ان القسمين اما ان يشتركا في المقسم عليه الواحد او لا فعلى
الاول يجب واو العطف وعلى الثاني يجب تعدد المقسم عليه قلنا خالفهما بعض النحاة
كما نقله ابن الحاجب ولعل المص يتبعهم ولو سلم فالعبارة ليست نصا في عموم الفواتح
فهي محمولة على خصوص هذه الفاتحة وليس بعدها شيء محلوف به حتى يرد المحذور وما
الجواب بان المفهوم من الكشاف الاستكراه لا الامتناع حتى قال المحققون من شراحه
انا لم يمتنع لجواز ان يفهم المقصود بشواهد القرائن كما قيل فيرد عليه ان حمل الكلام المعجز ملا خسرو
على الوجه المستكره مما لا يجوزه العقول السليمة واعلم ان الذاهبين الى الاستكراه
استدلوا عليه بانه اذا اريد تشريك القسمين في المقسم عليه الواحد يجب واو العطف
ليفهم معنى التشريك على ما هو عليه ولو جعل هذه الواو قسمية لزم الاستكراه لقصور
العبارة عما قصد من التشريك بل لايهامها ان كل قسم يقتضي جوابا برأسه واعترض خطيب زاده
عليه بانه لم لا يجوز ان يترك اداة التشريك ويكتفى في الدلالة على المقصود بشواهد
القرائن احترازا عن ايهام العاطف تبعية المقسم به المعطوف وكونه ادنى من المقسم به

المعطوف عليه في عظم الشان الذي قصد افادته بالاقسام بها فعلى هذا لا يكون
قصور صريح العبارة عن اداء المقصود مستلزما للاستكراه اذا اختفت شواهد القرائن
اقول مراده انه اذا كان قصد المتكلم الى التشريك فجعل الواو قسمية يلزم كون العبارة
قاصرة عن المقصود وموهمة لخلافه الذي هو اقتضاء كل قسم جوابا برأسه والتشبث
بشواهد القرائن لا يدفع ركاكة قصور العبارة فان غايتها تفهيم المعنى دون تكميل
العبارة واما ايهام العاطف لتبعية المقسم به المعطوف وكونه ادنى من المقسم به المعطوف
عليه فهو اذا تبعية المعطوف للمعطوف عليه في مجرد الاعراب دون القصد بالنسبة ولا توهم
كونها ناشئة من مجرد تأخره عنه لان التأخر حاصل سواء كان العطف اولا واين لما
فهو ساقط لكونه معارضا بما في كونها قسمية من ايهام خلاف المقصود الذي هو اقتضاء كل قسم
جوابا برأسه واما ما ذكره في منع كون ذلك خلاف المقصود من انه لا يلزم من كون ما ذكر
في معرض الجواب واحدا كون الجواب واحدا لجواز ان يكون جوابا الاول محذوفا
لدلالة القرينة عليه مع قصد الاختصار ويكون ما ذكر اقساما متعددا استكثار القصد زيادة
التاكيد فعلى هذا لا يكون الحذف خلاف الاصل بل مما يقتضيه البلاغة فمما لا يلتفت
اليه لان الحذف خلاف الاصل لا محالة وقصد الاختصار لا يسوغه ههنا لانه محل الاطناب
والاختصار في مثله مخل بالبلاغة ثم ان الحلبي لما جزم بكون الواو في مثل ن والقلم
عاطفة لا قسمية وجه كلامه تارة بما ذكر من كراهة اجتماع القسمين على مقسم عليه
واحد واخرى بانه قد يقع ثم والفاء موقع الواو في مثل هذا التركيب اعني ان يكون
المقسم عليه متحدا مع تعدد في المقسم به كقولك وحيوتي ثم حيوتك لا فعلن وقوله تعالى
والصافات صفا فالزاجرات زجرا ولا يتفاوت المعنى الا بما يفيد هذان الحرفان من
التراخي والترتيب الزائدين على معنى الواو فكما ان ثم والفاء للعطف والتشريك
دون القسم كذلك الواو واعترض عليه ايضا بانه انما يدل على ان في صورة اتحاد الجواب   خطبزاده
وتعدد المقسم به ربما يورد ثم ما لا يحتمل ان يقصد به القسم ويتعين ان يقصد به
التشريك وبه يورد به الثاني دون الاول كالفاء وثم وهو لا يدل على ان يحمل ما يحتمل
قصد التشريك به والقسم على قصد التشريك به ويرجح ذلك على هذا وظاهر ان ارادة
التشريك في صورة ايراد الفاء مثلا لعدم دلالتها على القسم اصلا لا لقابلية المحل فانه
اذا اورد بدله الواو يجوز ان يراد القسم ايضا اقول ليس مراد الاستدلال على
مجرد وقوعهما موقع الواو حتى يرد ما ذكره بل على ذلك الوقوع بانضمام العلم الاستقرائي

الاستقرائي بعدم تفاوت المعنى في الصورتين توضيحه انه لو كان الواو قسمية لكان
الاقسام المستفاد في صورة ايراد الواو زائدا على الاقسام المستفاد في صورة ايراد الفاء
ثم ولما علم بالاستقراء عدم التفاوت بينهما في ذلك المعنى ثبت ان الواو ليس الا
للتشريك مثلهما هذا وقال النافون للاستكراه ان القسم شيء واحد والمقسم به
متعدد والقسم هو الطالب للجواب لا المقسم به فيكفيه جواب واحد كما صرح به الرضي
ثم يخرج الجواب عن استدلال الذاهبين الى الاستكراه لانه اذا كان المقصود تشريك
المقسم به المتعدد في المقسم عليه الواحد يحصل هذا الغرض بكون نفس القسم جامعا
لذلك المتعدد فيه فلا يجب اداة التشريك واما ما ذكروه ثانيا في توجيه كلام
الحلبي فكذلك ايضا لان وقوع الفاء وثم موقع الواو لا يقتضي كون الواو عاطفة
بناء على ان العلم الاستقرائي بعدم التفاوت على عمومه في حيز المنع ثم ذلك مسلم في
البعض واما في الكل فلا ثم بقي ههنا بحث آخر وهو ان العلامة صرح بانه لا يصح ان
يكون الواو في مثل ن والقلم عاطفة كما اختاره الحلبي لانه منصوب المحل مثل الله
لافعلن بتقدير فعل القسم والقلم مجرور فلا مطابقة بينهما وذهب الفاضل اليمني
الى ان التخالف في الاعراب لا يمنع العطف لجواز ان يكون على توهم الجر في
المعطوف عليه باضمار الجار كقوله لست مدرك ما مضى ولا سابق وقال الشريف الشارح
لم يعتد به العلامة لانه اشد استكراها لان هذا التوهم انما يعتبر فيما كثر وجوده
كالباء في خبر ليس واضمار الجار في نفسه ضعيف قليل فكيف يعطف على توهم ما
هو قليل مع انه على اطلاقه غير صحيح فان الرضي صرح بان اضمار الباء في القسم بلفظ الله   خطبزاده
كثير وفي غيره قليل فمدفوع بان الكثرة في تلك اللفظة بالنسبة الى غيرها مما يختلف به
كما نادى عليه عبارته ولا يلزم منها الكثرة الحقيقية حتى يخالف المدعى وكذا ما   شيخ الاسلام
قيل من ان مدعى الفاضل هو امكان التوهم لا رجحانه فلا يرد عليه انه غير معتد به كما
في تقرير التحرير مع ان صاحب المغني جعل تلك الكثرة شرط حسن هذا العطف واكتفى
في جوازه بصحة دخول هذا العامل المتوهم لان مراد التحرير هو ان العلامة في
صدد اختيار ما هو الراجح دون الممكن ولو مرجوحا والا لجوز اجتماع القسمين
على مقسم عليه واحد ايضا فيكون عدم الاعتداد في محله قطعا واما ما نقل عن
المغني فليس بمسلم عند الجمهور ولو سلم فيمكن ان يكون مراد التحرير من الاعتداد
في قوله انما يعتبر كونه صحيحا حسنا لا صحيحا فقط فان الاعتبار قد يستعمل في

مقام الاستحسان دون الصحة وأنت خبير بان ما نحن فيه ليس من قوله تلك المادة فلا
محذور ثم انه اعترض على مذهب الخليل ايضا بان الواو في والنهار اذا تجلى ان كانت
عاطفة لزم العطف على معمولي عاملين مختلفين لان الليل مجرور بواو القسم واذا
يغشى منصوب بفعله وقد عطف النهار واذا تجلى بعاطف واحد وأجاب العلامة بان
واو القسم يطرح معها ابراز الفعل اطراحا كليا بخلاف الباء حيث يبرز معها كفعل
ويحرز فالواو نائب مناب الباء والفعل معا وصارت كانها العاملة جرا ونصبا
في الليل والظرف فالعطف ح على معمولي عامل واحد كما في قولك ضرب زيد عمرا
وبكر خالدا ورد بعدم اطراده فيما اذا صرح بالفعل مع الباء كقوله تعالى فلا اقسم
بالخنس الجوار الكنس والليل اذا عسعس والصبح اذا تنفس فان الصبح معطوف
على الليل المجرور بالباء واذا تنفس معطوف على اذا عسعس المنصوب بالفعل وأجيب بانه
لا يلزم على العلامة ان يعتبر دفع المحذور في امثال تلك الاية على الوجه الذي دفعه
في قوله تعالى والليل اذا يغشى فلا نقض لكن هذا الجواب انما يتم اذا ابدى وجه
لدفع المحذور فيها ايضا ولك ان تقول لعل الخليل يجعل الواو في امثالها للقسم
دون العطف ويجعل كل واحد قسما مستقلا ويقول بحذف جواب القسم الاول
فان كان عدولا عن الظاهر الا انه عدول بضرورة لزوم المحذور في اجرائه
على الظاهر وهو العطف على معمولي عاملين ومثل هذا الحذف ليس بعزيز في الكلام
ثم ان السيد السند بعدما نقل هذا الرد قال وههنا اشكال اخر هو تقييد القسم
بالظرف مع انه مطلق اذ ليس المعنى على انه اقسم بالليل وقت غشيانه او عسعسة
وبالصبح وقت تنفسه وهذا الاشكال لازم سواء جعل الظرف معمولا لفعل
القسم او الواو القائمة مقامه ولا يندفع بما اختاره بعضهم من جعل الظرف
حالا لان الحال قيد للفعل ايضا بل جوابه ان يجعل اذا اسما بدلا عما قبله
اي اقسم بالليل بوقت غشيانه وبالنهار بوقت تجليه وبالصبح بوقت تنفسه
او يجعل ظرفا ويقدر مضاف قبل الليل اي وعظمة الليل وقت غشيانه
المقدر هو العامل جرا ونصبا فيندفع الاشكالان معا أقول لعل اختيار البعض
مبني على جعل الحال مؤكدة كما لا يخفى والوجه الاول من جوابيه مردود بوجهين
ذكرهما الشيخ الرضي احدهما ان اذا لا يخرج عن الظرفية قليلا والثاني ان الله تعالى
لا يقسم بوقت اتساق القمر في قوله والقمر اذا اتسق بل يقسم به متسقا نعم دفع

شيخ زاده

دفع الثاني بالمنع لجواز ان يكون من قبيل والليل فان وقت اتساق القمر
هو الليل لكن مراد الشيخ ان الظاهر هو الاقسام بنفس القمر وان يكون من قبيل
والشمس فصرف الاقسام عنه مع صلوحه له الى شيء اخر تكلف مستغنى عنه وان
كان ذلك الشيء صالحا للاقسام ايضا ولا يتجه منع هذا الكلام ثم انه دفع الا
شكال عن اصله بان اقسام الله تعالى بشيء مستعار في اظهار عظمة ذلك الشيء و
انابة شرفه وقدره فيجوز التقييد باعتبار الجزء المعنى المراد وايضا اذا كان
الاقسام اعظاما يلغو تقدير مثل العظمة أقول الثاني مدفوع بان من قدر العظمة
يجعل الاقسام على حقيقته والجملة كناية عن معنى الاعظام فلا لغو وبهذا
سقط الاول ايضا لان الحمل على الحقيقة اولى من الحمل على المجاز فلا عتب
على السيد السند من هذه الجهة قوله والحكاية وهي ان تجيء بالقول بعد نقله
على استبقاء صورته الاولى كقولك دعني من تمرتان في جواب من قال ألك
تمرتان وأورد عليه العلامة من شراح الكشاف ان الحكاية في الاعلام انما
تجري في الجمل كتابط شرا والرعاية صورتها المبنية عن اسباب نقلها الى العلمية
او في الالفاظ التي وقعت اعلاما كقولك ضرب فعلا ماضيا لحفظ المجانسة للمح المنقح
والاشعار بانها لم تنقل عن اصلها بالكلية واما في غيرها فلا وجه للحكاية سواء
كان مفردا او مركبا اضافيا او مزجيا او لا يرى ان ضربا اذا اخذ مجردا عن
الضمير وسمي به رجل لم يكن محكيا وما نحن فيه من هذا القبيل فيتعين فيه الاعراب
ولا تسوغ الحكاية واجاب المتأخرون بان اسماء الحروف كثر استعمالها معدودة
ساكنة الاعجاز موقوفة حتى صارت هذه الحالة كانها اصل فيها وما عداها كالعارض
لها فلما جعلت اسماء للسور جازت حكايتها على تلك الهيئة الراسخة فيها تنبيها
على ان فيها شمة من ملاحظة الاصل لان مسمياتها مركبة من مدلولاتها الاصلية
اعني الحروف المبسوطة والمقصود من التسمية بها الايقاظ وقرع العصا فتجويز الحكاية
مخصوص بهذه الاسماء حال كونها اعلاما فلو سمي بها رجل مثلا لم يجز الحكاية
وفي الحواشي الاكملية هذا الجواب حسن اذا كان بطريق التنزل واما على التحقيق
فلا لان العلامة عرف الحكاية بقوله ان تجيء بالقول بعد نقله على استبقاء صورته
الاولى وليس في لفظه ما يشعر ان يكون النقل الى العلمية ولا بملاحظة المعنى الاصلي
ولا في الامثلة التي مثل بها مثل دعني من تمرتان فان كان المعترض معترفا

سعدي

اكمل

بان هذا تعريف الحكاية لم يبق لاعتراضه وجه وان كان الحكاية عنده معرفة
بما يدخل فيه النقل الى العلمية وملاحظة المعنى الاصلي نقلا كان او اختراعا كما هو
اصطلاحا الغير ولا نزاع فيه اقول نختار الشق الاول لكن نمنع عدم بقاء الوجه
للاعتراض توضيحه ان السائل لم يقل بانه يجب تلك الملاحظة في الحكاية مطلقا
بل مراده انها واجبة في احد قسميها ولما كان ما نحن فيه من ذلك القسم لزم فوات
الواجب هٰهنا بقي هٰهنا شيء وهو ان هذا السؤال مبني على صحة وضع الالفاظ
للالفاظ كما هو مختار المحرر التفتازاني يدل عليه قوله او في الالفاظ التي وقعت
اعلاما كقولك ضرب فعل ماض وكذا ما بني عليه من الجواب فصدور هذا الجواب عن
القوم اجماع منهم على صحة مختار المحرر واما ما صدر ورده على السيد السند مع انه منع
مير صدر
فيما مر مبني على التنزيل ومن الناس من اورد ما اورده السيد السند فيما سبق في
مبحث آمين وقد عرفت ما له وما عليه هناك فلا وجه لايراده مكررا ثم انه بعد ما منع
وضع الالفاظ لانفسها قال وعلى تقدير ان كونه منقولة عن معانيها اليها
انفسها كانت منقولة عن اصلها بالكلية ولم يبق فيها شيء من معانيها الاصلية اصلا
اقول لا نم عدم بقاء شيء من معانيها الاصلية اذ لا يصح الحكم على لفظ ضرب بانه
فعل ماض الا بملاحظة معناه الاصلي والا فمجرد لفظ ضرب المذكور اسم لا يصح الحكم
عليه بالفعلية كما لا يخفى قوله او موازنة لمفرد لا يظهر وجه هذا التخصيص
بعد ما صرح العلامة بجواز الاعراب والحكاية في موازن المركب ايضا حيث قال
تنظير الموازن المفرد وكذلك طاسين ميم يأتي فيها ان يفتح نونها وتصير ميم
مضمومة الى طاسين فيجعلان اسما واحدا كدارابجرد وقد صرح بذلك غيره
من الائمة ايضا قال شراح الكشاف هو معرب دارابكرد اسم بلدة بناها
فهو مركب من كلمتين احديهما دارا اسم ملك بناها والثانية بكرد وفي الحواشي
الشريفية وقيل هو معرب داراب كرد فيكون ثلث كلمات في العجمية لان
داراب معناه دراب سمي بذلك لانه وجد في الماء وصار بالعلمية واحدا
فضمت اليه كلمة اخرى وصار المجموع كبعلبك ثم قال المحرر ان السعدي السيد
قد وجد في نسخة المصنف دارابجرد بلا الف بعد الدال وسكت المحرر لكن
نعم السيد السند ان ذلك سهو من طغيان القلم والا فات المقصود وهي
سيد شريف
اثبات موازنة له في كلامهم لكن السهو اذكرم اذ تلك النسخة موافقة ما تقدم

لما في كتاب سيبويه واللباب ايضا ولا نسلم فوات المقصود حينئذ لان المراد
من الموازنة ما يعم الموازنة العروضية ولا يخفى ان طا حرف مفتوح مع حرف
ساكن ولدا در وسين حرف متحرك مع حرفين ساكنين وكذا اب فانه همزة متحركة
مع الف وبا ساكنتين ولا مجال المنع هذا العموم لانهم مضطرون الى اعتباره في
صورة دارابجرد ايضا فانه اذا كان طا موازنا لدا يلزم ان يكون سين موازنا
لراب وليست هذه الموازنة الا العروضية وكذا موازنة ميم وجرد ومن غفل عن
هذا قال العل الصحيح ان ذلك اللفظ معرب دارابكرد او درابكرد ثم زيفه بانه
حفيد زاده
ليس لفظ دراب كلمة واحدة ولا في حكم كلمة واحدة بان يكون موازنا لما هو علم
مثلا كداراب والمقصود انما تعوازن لطاسين في كون طاسين في حكم اسم واحد
بانضمام اسم اخر اليه فعلى تقدير ان يكون التعريب من دراب كرد لا يحصل هذا
المقصود وان جعل من درابكرد لا يحصل ايضا اذ ليس درا كلمة وان فرض ان
يجعل التعريب من غلط العوام بان يغلطون فيقولون درا او يغلطون في داراب
فيقولون دراب فيكون التعريف من احدهما لا يحصل المقصود ايضا لان محرفات
العوام ليست الفاظا موضوعة فلا تكون كلمة اقول لم لا يجوز ان يكون درابجرد
معرب دارابكرد او درابكرد ويكون سقوط الالف من تغيير التعريب ويكون
معربه دراب كرد وليس ذلك من غلط العوام كيف وقد ذكر السيد السند ان داراب
معناه دراب لانه وجد في الماء واذا حققناه يرجع الى ان يكون اصل داراب
دراب لانه الذي يفيد المعنى المذكور ويكون الالف زائدة في الاستعمال وح
يجوز ان يتعلق التعريب بالاصل فلا محذور ولما جاز اعتبار العلمية في الاصل
لم يلزم اعتبار التركيب فظهر ان قوله ولا في حكم كلمة واحدة في حيز المنع قوله
يكون كل كلمة اي كل فاتحة وجوز ان يكون الكلمة على حقيقتها لكن يرد عليه ان
المقسم به المستحق للاعراب هو مجموع الفاتحة لا كل كلمة منها ويمكن ان يتكلف ويقال
لما استحق المجموع اعرابا وكل جزء منه يصلح له اعتبر الاعراب في كل جزء كما في
جاءني القوم ثلثه ثلثه حيث اجري اعراب على كل ثلاثة مع انها معا حال
واحد تنا ويل منفصلا بهذا التفصيل قوله وان جعلتها ابعاض كلمات
كما روي عن ابن عباس رضي الله عنه قيل هذا خلاف الظاهر فان الالف في الم
عصام
تنزل منزلة انا فظاهر انه في حكمه في الاعراب اقول بل خلاف الظاهر ما ذكره

لان مقتضى المروى على ما افاده المحشى انفا ان يكون الف اشارة الى انا لا
ابدعنا حتى يلزم كونه منزلا منزلة فى الاعراب قوله او اصواتا عبر عن الزوائد
بالاصوات لعرائها عن المعنى كالاصوات ويندرج فيه الوجوه الخمسة من احد عشر
وجها سبق ذكرها احدها ما ذكر بقوله اول ما يقرع الاسماع وثانيها ما قاله قطرب
وثالثها ما قاله ابو العالية ورابعها ما ذكره بقوله وقيل الالف من اقصى الحلق [عصام]
وخامسها ما روى عن الخلفاء وغيرهم ثم بهذا يظهر ان ما قيل من انه لم يلتفت الى قول
ابى العالية مبالغة فى الرد عليه غير صحيح فان كونها الحساب بالجمل على رأى لا يخرجها
عن الزيادة كما ان كونها للدلالة على الانقطاع والاستئناف على رأى قطرب
لا يخرجها عنها اذ ليس الحساب المذكور معنى وضعيا لها كما ان الدلالة المذكورة
كذلك ايضا قوله ويوقف عليها يتبادر منه ان لا يحتاج الى ما بعده فى
كونه مفيدا وذلك لا يكفى فى كونه وقفا تاما بل يصير بذلك وقفا حسنا خارجا
عن حد القبح وانما يكون تاما لو كان مع استقلاله لا يتعلق به ما بعده فانها
ان تعلق به ما بعده يسمى وقفا كافيا فالوقف على بسم قبيح وعلى بسم الله او على
بسم الله الرحمن حسن وكاف وعلى بسم الله الرحمن الرحيم تام كذا فى بعض
الحواشى وقد يجاب بان عدم الاحتياج مجاز عن عدم العلاقة بينهما لكنه [عصام]
ضعيف ولك ان تجيب بان المراد ان يوجد الوقف التام فى صورة عدم
الاحتياج الى ما بعده لا ان يتعين ذلك البتة وذلك اذا لم يحتج اليه ما بعده
ايضا كما فى بعض الصور الاعرابية التى ذكروها قوله فانه لما تكلم به
ان ذلك موضوع للاشارة الى البعيد فكيف يشار به الى ما ليس ببعيد اجاب
بالوجهين المذكورين وقد ذكرهما العلامة ايضا وذهب صاحب المفتاح الى
ان ذلك لتعظيم الكتاب والاشارة الى بعد درجته فى الهداية وقال شراح
الكشاف كل واحد مما اختاره العلامة اشهر فى العرف واجرى فى الموارد واقرب
الى الحقيقة بل ربما يتخيل انه صار فيه حقيقة عرفية هذا وقد اختار صاحب [ابو السعود]
الارشاد مذهب السكاكى وزيف الوجهين بانهما وان كانا مصححين لايراده
لكنهما بمعزل عن توجيه على ارادة ما وضع للاشارة الى البعيد قيل فيه بحث
لان اللفظ اذا اشتهر فى معنى وان كان مجازيا تكون الشهرة مرجحة لاستعماله
فيه ولا يطلب نكتة سواها فلا فرق فى هذا المقام بين هذا وبين ذلك بهذا المعنى

المعنى فاختيار ذلك يكون كاختيار احد المترادفين ثم انهم اطبقوا على ان المجاز المشهور
اولى من الحقيقة المهجورة فكيف اذا كان كلا المعنيين مجازيين وكان احدهما من الشهرة
بمنزلة الحقيقة العرفية بخلاف الاخر كما فيما نحن فيه وبالجملة فرجحان اختيار المحشى
العلامة لاشتهاره التام وترجيح مختار السكاكى بنكتة التعظيم وقد سلمنا ان الثانى فى
المقام لكن الاول اقدم فى الاعتبار اذ لا شك فى تقدم الحقيقة وكذا ما هو بمنزلتها فلا
يصح ترجيح احدهما على الاخر بالكلية قوله او وصل من المرسل اعترض بانه قبل الوصول
الى المرسل اليه كان كذلك واجيب بانه لم يرد بالمرسل اليه النبى عم بل هو من وصل اليه
اللفظ حال ايجاده بمنزلة السامع لكلامك ورد بانه خلاف ما يفهم من العبارة ايضا
ان اراد باللفظ الذى وصل الى السامع لفظ الم فذلك ليس اشارة اليه وان اراد لفظ
جميع السورة او المنزل فقبل ان يصل اليه الجميع كان ذلك على حاله وقد يدفع الاول
بان حمل المرسل اليه على المخاطب غير مستبعد فان الكلام ارسل اليه والثانى بان المختار [مرحوم وحيد]
ان يراد لفظ جميع السورة او المنزل والمقدمة القائلة قبل وصول الجميع كان ذلك
على حاله غير مسلمة اذ الكلام على تقدير ان يكون الم اسما للسورة او المنزل فذكر لفظ ذلك
يكون بعد وصول الجميع الى المخاطب اقول كلاهما على طرف الثمام اما الاول فلانه لا
يلزم من صحة كون الكلام مرسل الى المخاطب ان لا يكون اطلاق لفظ المرسل اليه عليه
مستبعدا فانها لا تفيد الا صحة هذا الاطلاق دون شيوعه الدافع للبعد فذكر
المرسل اليه وارادة غير النبى عم فى مثل هذا المقام مما لا يخفى بعده على احد وانكاره [خطيب زاده]
مكابرة وبهذا سقط تقرير هذا الدفع بعبارة اخرى حيث قيل ان المجيب حمل المرسل
والمرسل اليه على معنى الموصل والموصل اليه مجازا اطلاقا للعام على الخاص فان المدعى
هو بعد هذا المعنى لا امتناعه ولو بوجه بعيد وانت خبير بان خفاء هذا المجاز اظهر
من ان يخفى واما الثانى فلانه لا يلزم من وصول الاسم وصول عين المسمى وهو ظ وانت
خبير بان مدار الاعتبار على وصول الثانى دون الاول نعم يمكن ان يقال ان سماع
الاسم يقتضى حضور صورة المسمى اجمالا ويكون الاشارة بعده وان كانت قبل
حضور حقيقته تفصيلا وهذا القدر كاف فى الجواب كما قيل لكن اعتبار كون حضور [كازرونى]
صورة المسمى بمنزلة حضور حقيقته ثم اعتبار كون الوصول الى المخاطب بمنزلة البعد
الحقيقى يكون تأويلا على تأويل وذلك مما لا يرتضيه الفطرة السليمة فالصواب
فى الجواب عن اصل الاعتراض هو ان القران نزل على اسلوب كلام البلغاء والبليغ

اذا الف كلاما ليلقيه على غيره ويوصله اليه لاحظ في تركيبه وصوله اليه وبنى كلامه عليه فكانه قال واعتبر وصوله من المرسل الى المرسل اليه واتماما اورد عليه من ان البليغ لا يجعل غير الواصل اليه بمنزلة الواصل الا اذا اشتمل ذلك على نكتة مناسبة للمقام وهي غير ظاهرة هناك فليس بشيء لان النكتة ظاهرة وهي الاشعار بتحقق الوصول في المستقبل لشدة الاهتمام به كما في التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي وقد يقال الظاهر ان اصل الاعتراض على تقدير ان يفسر الم بالسورة او المنزل كله واما اذا فسر بالمؤلف من هذه حروف فلا لانه صادق على البعض حقيقة ولا شك انه واصل منه اليه قبل وصول ذلك اقول غير صحيح تعقيب ذلك بالكتاب سواء كان صفة او خبرا ينبئ حمل المؤلف على لفظة الم فقط فانه يقتضي كون المراد به السورة او المنزل كله حتما اذ قد صرحوا بان مفاده كون المشار اليه كانه جنس الكتاب لكماله وهذا المعنى لا يتصور في لفظة الم فقط كما لا يخفى وكذا ارتباط هدى للمتقين فان الهداية ايضا انما تتحقق في السورة او المنزل دون تلك اللفظة **قوله** بما يشار به الى البعيد قيل اصل ذلك ذا اسم مبهم للاشارة واللام عوض عن هاء التنبيه ولذا لا يجمع بينهما والكاف للخطاب فلا دلالة في اصل وضعه على البعد وانما ذلك بحسب العرف الطارئ فيجوز ان يكون ههنا على الوضع اللغوي اقول قد صرح ائمة النحو بكون ذلك موضوعا للبعيد كما نص عليه الرضي وغيره ولا يلزم من كون اجزائه غير دالة على البعد كون مجموعه ايضا كذلك كما زعمه اذ يجوز ان يعتبر الواضع تلك الدلالة في وضع المجموع كما اعتبرها اهل العرف في استعماله على ما اعترف به بل يدل عليه الاتيان بحرفي التنبيه والخطاب فانه فرع الاهتمام الناشئ من بعد المشار اليه ولذا استغني عنه في القريب قال النحرير التفتازاني انما جاز الاشارة بذلك مع انه ليس بموجود فضلا عن المحسوس لانه جعل بمنزلة المحسوس اشارة الى الحسي البعد ولان لفظ ذلك شاع فيما هو من المعاني والمعقولات هذا والمحققون من النحاة على ان الاشارة الى المحسوس انما يلزم اذا لم يكن المشار اليه مذكورا معه صفة له حتى قالوا انه اسم مبهم يجب ازالة ابهامه بالاشارة الحسية او باسم جنس بعده وقال السيد السند المعتبر في اسماء الاشارة هو الاشارة الحسية التي لا يتصور تعلقها الا بمحسوس مشاهد فان اشير بها الى ما يستحيل احساسه نحو ذلكم الله او الى محسوس غير مشاهد نحو تلك الجنة فلتصييره كالمشاهد وتنزيل الاشارة العقلية منزلة الاشارة الحسية والقول بانه لا حاجة الى التاويل لان المحققين على ان المشار اليه اذا كان

كمال پاشا زاده

سيد شريف

كان مذكورا مع اسم الاشارة صفة له لم يلزم ان يكون محسوسا غلط منشأوه ان الرضي ذكر في موضع ان اسم الاشارة مبهم الذات وانما يتعين الذات المشار اليها اما بالاشارة الحسية او بالصفة واراد ان ازالة الابهام اما بالاشارة الحسية وحدها او بالصفة معها يدل على ذلك انه صرح في موضع اخر بان المذكور في حد اسم الاشارة هو الاشارة الحسية فقط وانه موضوع لما هو مشار اليه اشارة حسية واستعماله في غيره مجاز وتبعه بعض المدققين مشنعا على ذلك النحرير بوجه اخر وهو ان كلامه ههنا مناقض لما في المطول حيث قال ان الاصل في اسماء الاشارة ان يشار بها الى مشاهد محسوس قريب او بعيد فان اشير بها الى محسوس غير مشاهد او الى مستحيل احساسه ومشاهدته فلتصييره كالمشاهد وتنزيل الاشارة العقلية منزلة الاشارة الحسية فانه صرح فيه انه اذا استعمل اسم الاشارة فيما ليس بمحسوس فلا بد ان يؤول بخلاف ما اختاره ههنا اقول لعل المحققين لم يريدوا منع لزوم التاويل في صورة الاتيان بالوصف بل ارادوا ابانة التاويل بوجه غالب يعني ان اسم الاشارة انما يستعمل بالاشارة الحسية او بالوصف على معنى ان الاتيان به عبارة عن الاشارة العقلية المنزلة منزلة الحسية فان ذكر الشيء بوصفه المشخص كالاشارة الى المشخص في الخارج فالمراد بيان ان ما هو الغالب في التاويل لا ان التاويل منحصر في هذه الصورة حتى يعترض بانه لا ينحصر فيها نعم الحمل على الغالب خلاف الظاهر لكن ما حمل عليه الشريف كذلك ايضا بل لا بعد فيه فانه يحتاج الى اعتبار التقييد في المعطوف والمعطوف عليه بخلاف ما اخترناه بل اذا تحققت ان ايراد الوصف المشخص اشارة عقلية بمنزلة الاشارة الى المشخص عرفت ان لا وجه لضم احدى الاشارتين الى الاخرى اذ لم يقل احد باعتبارهما معا فان قلت حينئذ لا يخالف كلام المحققين ما ذكره النحرير اولا من قاعدة التنزيل مع ان سوقه ظاهر في المخالفة قلت يحتاج التفصي عنه الى التحقيق للمقام وهو ان النحرير اراد تصحيح ذلك بثلثة وجوه الاول قضية التنزيل الثاني قوله ولان لفظ ذلك الى آخره الثالث ما نقله عن بعض المحققين والاول ظاهر وكذا الثاني عند جلي النظر يعني انه صح استعمال ذلك ههنا لشيوعه في المعاني اذ هو كاف في الامور اللفظية لكنه غير ظاهر عند دقيق النظر اذ لما تقرر لزوم الاشارة الحسية لم يصح استعماله في غيرها ولا شيوعه المتفرع على الاستعمال الا بالمصير الى قضية التنزيل فرجع الوجه الثاني الى الاول لكن للحق ان الشيوع يكون وجها للتصحيح بظاهر سوقه

حفيد زاده

كان مصيره الى التنزيل اولا فالمراد انه اما ان يصح بوجهه الحقيقي الذي هو التنزيل او
يكفي بوجهه الظاهري الذي هو الشيوع واذا عرفت هذا عرفت حال الوجه الثالث
ايضا يعني انه وجه ظاهري للتصحيح ايضا سواء كان مصيره الى التنزيل اولا وان كان
مصيره اليه حقيقة بل مراده الترقي في مرتبة الوجه الظاهري كانه قال يكفي في
تصحيحه الشيوع لا سيما اذا كان مع الوصف على ما ذكره المحققون قوله وتذكيره

كمال پاشازاده
ابو السعود
عصام

ذهب طائفة من حذاق المتأخرين الى انه لا يلزم تانيث اسم الاشارة ههنا راسا
حتى يحتاج الى التوجيه المذكور بناء على ان الاشارة الى بعض القران من حيث
هو هو ولا تانيث فيه من هذه الحيثية انما التانيث فيه باعتبار كونه مسمى بالسورة
واذ لا اعتبار له لا تانيث اقول هذا ناش من الغفلة عن تحقيق مرام القدماء
فانهم ارادوا انه لما اشتهر التعبير عن ذلك البعض بالسورة واستمر ذلك حتى كان حقه
ان يعبر عنه بها فيقال سورة البقرة مثلا وقصد بوضع العلم تمييزه عن ساير السور
كان اعتبار كونه سورة ملحوظا في وضعه له وكان قوله الم في قوة قوله هذه
السورة فحقه ان يؤنث بخلاف اعلام الاماكن والقبائل التي يعبر عنها تارة

شيخ الاسلام

بالفاظ مذكرة واخرى بالفاظ مؤنثة ولم يستمر فيها شيء منها فانه يجوز تذكيرها
وتانيثها كما صرح به في الحواشي الشريفية وقال بعض الاجلة في هذا المقام بحث
اما اولا فلانه لا وجه حينئذ لاعتبار الكتاب صفة وجعل ذلك اشارة اليه
فان الكتاب مثل الم في تذكيره وكون مدلوله مشتهرا بالسورة والاشارة الى
المدلول لا اللفظ والجواب ان الكتاب محمول على المعنى اللغوي اي المكتوب
واللام للجنس نعم اذا جعل اللام للعهد كما اذا اريد الكتاب الموعود لا يظهر
هذا التوجيه فان المعهود موضوع بازاء الاشخاص واما ثانيا فلانه يبعد
على هذا التحقيق تذكير الضمير الراجع الى المذكور بلفظ مؤنث خاص به بمجرد انه
يجوز التعبير عنه بلفظ مذكر غير خاص به ولا سيما اشتهر هو في صحته مع انه شايع في
كلامهم واما ثالثا فلان الكلام في ابتداء النزول وقبل الاشتهار اللهم الا
ان يلاحظ فيه حال الانتهاء وقد عرفت نظيره في كلام السيد اقول اما الاول
فمدفوع لكن لا بما ذكره من كون الكتاب بمعناه اللغوي اي المكتوب فان المقام
يقتضي ان يراد به معناه العرفي وهو المنزل وقد اشار اليه العلامة قائلا
معناه ان ذلك هو الكتاب الكامل كان ما عداه من الكتب في مقابلته ناقص

ناقص يعني انه هو المنزل الكامل دون المكتوب الكامل فان المزية في ترجيحه
على سائر المنزل دون سائر المكتوب كما لا يخفى على من له ذوق بل لان المراد
من الكتاب هو جنس المنزل فمدلوله المفهوم دون السورة حتى يلزم كون
مدلوله مشتهرا بالمؤنث وكذا الحال اذا كان المراد منه الكتاب الموعود ولا يتجه
فيه كون المعهود موضوعا بازاء الاشخاص فان هذا المعهود انما وضع بازاء
شخص القران دون السورة اذ هي الموعود دون السورة فقط فلا يكون
مدلوله مشتهرا بالمؤنث حينئذ ايضا واما صح الاخبار به عن السورة وكذا التوصيف
على كلا الوجهين بناء على ادعاء ان السورة هي جنس الكتاب بكمالها وعلى ان
اسم الذي هو الم مجاز عن كل القران او الكتاب الموضوع لشخص القران مجاز
عن جزئه الذي هو السورة وبهذا سقط ما اورد من ان المشار اليه الم وهو
اسم للسورة او هو الموعود ولا شيء منها بمؤنث فان انثه كان مما يعتد به
كما في الحواشي الاكملية لان مدلول الم مؤنث قطعا وهو السورة وهي تقتضي
اعتبار التانيث في لفظه ايضا كما صرحوا به وليس الموعود مدلولها انما هو مدلول
الكتاب ولا يلزم من صحة الحمل والتوصيف اتحاد المدلولين لانه مبني على الادعاء
او المجاز واما الثاني فكذلك ايضا لان البعد على هذا التحقيق مسلم
والشيوع في كلامهم مبني على الجواز تاويلا لا تحقيقا فكم من تاويل شايع في
كلامهم على خلاف التحقيق واما الثالث فمدفوع ايضا بما اجاب به نفسه
ولا بعد فيه كما يظهر من سوقه لان تنزيل المتوقع منزلة الواقع لتحققه وقوعه
باب من البلاغة هذا وفي بعض الحواشي هذا يدل على ان التذكير لا يحوج

عصام

الى التاويل في غير تلك الارادة وفيه انه اذا اريد المؤلف من هذه الحروف
فهو خبر المتحدى به او مبتداء والمتحدى به مقدار سورة فلا محالة مؤلف
فالمراد المؤلفات من هذه الحروف اذ لا يطلق الصفة المفردة على المتعدد
فلا يقبح الاشارة اليه بمفرد مذكر اقول الاشكال ان السورة مؤلفة من الحروف
فلا يلزم تقدير مؤلفات وما قيل ان السورة ليست مؤلفة من الحروف بل
من كلمات مؤلفة منها فلا تقدح فيما ذكرنا لان المؤلف من المؤلفات
من اشياء مؤلف من تلك الاشياء قوله او في الكتب المتقدمة زيف الا

اكمل

كمل بانه يلزم على هذا التقدير عدم جواز ان يكون ذلك الكتاب خبرا عن الم

يعني انه اسم السورة والموعود في الكتب المتقدمة هو كل القرآن دون السورة
فقط لكنه مدفوع بما في الحواشي الشريفية من انه اما ان يراد بالم كل القرآن
او يجعل الم موعودا في ضمن كله يعني ان الم اسم السورة لكن لم يرد معناه الحقيقي
بل اريد القرآن كله مجازا بطريق اطلاق اسم الجزء على الكل بقرينة حمل ذلك
الكتاب او اريد بالكتاب جزؤه مجازا بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء بتلك
القرينة واتصاف الكتاب بالموعودية حينئذ لكونه وعد الكل متضمنا لوعد الجزء
كما نص عليه بعض المدققين ثم ان السيد السند قال بعد نقل ما نقلنا واذا حمل على
الموعود لا خفاء في صحة ذلك فيه وقيل عليه كما يحتاج الكلام الى تاويل على تقدير
ان يحمل الموعود على ما في التورية والانجيل كذلك يحتاج اليه ان حمل على ما في
قوله سنلقي عليك قولا فانه فسر صاحب الكشاف القول بالقرآن ولم يتعرض لتفسيره
بهذه السورة الا في قول نقله القرطبي عن بعضهم والجواب ان المراد بالقرآن
الموعود معناه الشامل للكل والبعض بقي انه لا يلائم قوله تعالى لا ريب فيه اذ
المعجز مقدار سورة لا مطلق الكتاب اقول لا شك في صحة الجواب ولا يقدح
فيه قوله تعالى لا ريب فيه لصحة ان يسند الاعجاز الى مطلق الكتاب باعتبار فرده
الذي هو مقدار سورة كيف لا وهذا متعين في صورة ان يحمل اللام على الجنس
كما لا يخفى بل عدم الريب عبارة عن كونه حقا دون كونه معجزا فقط كما سيجيء
تحقيقه فلا شبهة في اسناده الى مطلق الكتاب قطعا قوله ثم اطلق وقيل انه
معنى الى المجاز بلا ضرورة لان الكتاب في اصل اللغة بمعنى المجموع مطلقا
كما يفهم من قوله واصل الكتب الجمع وظاهر انه حقيقة في المنظوم عبارة بعضها
اللهم الا ان يقال قد هجر المعنى في العرف العام واشتهر الكتب والكتابة
في معنى الخط والرقم فانعكس الامر بالنظر الى العرف وكلامه مبني عليه
اقول يظهر من سوقه التردد في الجواب لكنه صواب قطعا فان العلامة
ذكر في الاساس الكتابة بمعنى الرقم في عداد المعاني الحقيقية نعم لا
شك انها مجاز في هذا المعنى لان حقيقتها ليس الا معنى الجمع كما انتبه
عليه لكن لما كان مجازا مشهورا غاية الشهرة صار حقيقة عرفية فصح عده
من الحقيقة وكثير في الاساس من هذا القبيل وقال بعض المفسرين قال
الراغب الكتب ضم اديم الى اديم بالخياطة وفي المتعارف ضم الحروف بعضها

شيخ الاسلام

مولى خسرو

كمال پاشا زاده

بعضها الى بعض في التلفظ ولهذا سمي كتاب الله وان لم يكتب كتابا ومن قال
المطلق على المنظوم عبارة قبل ان يكتب لانه مما يكتب فكانه لم يفرق بين الخط
والكتابة اقول لم يقل الراغب كذلك بل قال وفي المتعارف ضم الحروف
بعضها الى بعض في الخط وقد يقال ذلك للمضموم بعضها الى بعض في اللفظ
ولذا سمي كتاب الله وان لم يكتب كتابا ويوافق هذا ما ذكره في تفسيره ايضا
فالظاهر انه ذكر اولا حقيقتها اللغوية ثم حقيقتها العرفية ثم معناه المجازي
واما احتمال كون الثالث ايضا حقيقة عرفية فمما لا وجه له لانه افاد بقوله
وقد يقال كونه نادرا في الاستعمال والندرة تنافي كونها حقيقة عرفية
فان مدارها على الشهرة لشيوع الا واذا تمهد هذا فلا شك ان المختار المحشي
هو ان يكون الكتاب على حقيقته العرفية وان يكون اطلاقه على المنظوم
عبارة بطريق مجاز الاول فحمله على المجاز الذي ذكره الراغب ليس اولى
من حمله على هذا المجاز حتى يتمسك بذلك ويرد هذا مع ان في مجاز
الراغب محذورا يؤدي الى بطلانه عند المحققين وهو ان الجمع لا يتحقق
في التلفظ لكون الحروف اعراضا سيالة بخلاف الجمع في الخط فان جمع
الحروف اي اشكالها متحقق فيه لا محالة ولعل هذا هو السر في ترجيح المحشي
لمجاز الاول كما لا يخفى قوله معناه اورد على كون المراد نفي كونه
محلا للريب انه لو كان كذلك لقدم الظرف لان الاهتمام انما يتعلق ح
بمتعلق الريب لا بنفسه واجيب بان المراد حاصل في هذه الصورة ايضا
مع انه لو قدم الظرف لافاد معنى غير مقصود وهو ان الريب في كتاب آخر
لان الغرض ههنا افادة كون هذا الكتاب حقا غير محل للريب لا افادة
ثبوت الريب في كتاب آخر سواء كان هذا المعنى مستقيما او غير مستقيم وفي
السكاكي لا يمكن التقديم اصلا لانه يفيد المعنى المذكور ولا شك في عدم
استقامته اذ يلزم منه ثبوت الريب في بعض كتب الله تعالى علت كلمته ومن
ذهب الى استقامة هذا المعنى بناء على ان باقي الكتب السماوية ليس بمعجز
فلا قاطع لعرق الريب فيه فلم يرد معنى عدم الريب فيه لانه عبارة عن
الحقيقة كما صرحوا به فتجويز الريب فيها تجويز لوقوع البطلان فيها نعوذ
بالله تعالى لكن يرد على السكاكي انه لا يجب كون التقديم مفيدا للمعنى

كمال پاشا زاده

المذكور بل وجه الاهمية ههنا كون متعلق الريب نصب عين المتكلم دون
التخصيص نعم لو قدم لتبادر التخصيص ولو لم يكن مرادا فناسب الاحتراز
عنه وهو الذى اراده المجيب هذا وقيل بلوغه حد الاعجاز هو برهانه
الساطع فالاولى ان يتفرع على قوله فى كونه وحيا ولا يذكر قوله بالغا
حد الاعجاز اقول الظاهر ان المحشى لم يجعل نفس البرهان الذى هو الاعجاز
سببا لعدم الريب فى الاعجاز حتى يرد ذلك بل جعل سطوع ذلك البرهان
سببا لعدم الريب فيه حاصله ان ظهور الاعجاز سبب لعدم الريب فى
نفسه وهذا المعنى مما لا ركاكة فيه قطعا **قوله** فانه مما ابعد الريب
عنهم اى لم يجعل الريب بعيدا عنهم قيل ان ظاهر هذه الاية لا يفيد القطع
بوجود الريب ليلايم قوله لا ان احدا لا يرتاب فيه فيحصل التاييد بل
المناسب ان يويد بقوله ان هذا الاختلاف وامثاله وايضا الاقوله
فانه مما ابعد الريب عنهم لا يلايم ذلك بل الملايم ان يقال فان الله تعالى
عفوانا وتعالى انها للتوبيخ على الارتياب وتصويرا نه مما لا ينبغى ان
يثبت لكم الا على سبيل الفرض والتردد لوجود القاطع عن اصله او
يقال غلب على المرتابين قطعا غير المرتابين قطعا اعنى الذين لا قطع
بارتيابهم ممن يجوز منهم الارتياب وعدمه واجيب عن الاول بان
القطع بوجود الريب كما انه ينافى القطع بانتفائه كذلك تجويز الريب
ينافى القطع بانتفائه ووجه اختيارها وجود لفظ الريب فيه وبهذا
يجاب عن الثانى ايضا اقول ان العلامة والمصرح فى تفسير تلك الاية
بان ان فيها بمعنى اذ فيفيد القطع بوجود الريب وانما عبر ههنا بقوله
مما ابعد الريب محافظة على معنى التشكك الحاصل من صورة كلمة ان اذ
هو الوسيلة الى التوبيخ الذى ذكره واذا تقرر هذا فيكون الجواب
من جانبهما بان تجويز الريب ينافى القطع بانتفائه من قبيل توجيه
الكلام بما لا يرتضيه صاحبه وبهذا يضمحل ايضا ما قيل فى التوجيه
الذى ذكره خفاه فانه لا يدل على انه مما ابعد عنهم الريب بل بظاهره
يدل على انه جعلهم بعيدين عن الريب حيث استعمل كلمة الشك مع ظهور
الريب تنبيها على انه مما يصدق وان شوهد عيانا بل يحمل على عناد من يا
تى به ووجه الاضمحلال لما عرفت من ان بمعنى اذ فلم يرد حقيقة الشك بل انما اريد
صورته ليحصل التوبيخ المذكور **قوله** بل عرفهم قيل منظور فيه لانه يمكن ان يقال عرف
النبى ثم طريق الحامهم وافحامهم اقول لما كان المقصود الاصلى من البعثة هداية اهل الضلالة
وكان دينهم ما نعا منها كان ازالة ريبهم مقصودا ايضا فناسب ان يكون المراد تعريف الطريق
المزيح لريبهم واما الحامهم وافحامهم فمن قبيل الوسائل الى تعريف تلك الطريق لا من المقاصد
التى يفضى الطريق اليها **قوله** وهدى حال الماورد عليه ان العامل فى ذى الحال يجب ان
يكون عاملا فى الحال وهو لا يستقيم ههنا اجاب عنه بقوله والعامل فيه الظرف الواقع صفة
للمنفى يعنى العامل فى ذلك الظرف لانه الواقع صفة والعامل حقيقة فى الضمير المجرد لما عرفت
فى نعت عليهم بل حاصل المعنى فكانه قيل لم يحصل الريب فيه حال كونه هاديا ومن غفل عن هذا
اعترض على المص قائلا وفيه انه لا خفاء فى انه ليس العامل فى ذلك الضمير الظرف لان المعمول
لا يكون جزا من العامل فهذا لا يصح الا على مذهب من جوز اختلاف العامل فى الحال
وصاحبه وفى بعض الحواشى رد هذا القول اولا بان الغالب فى الظرف الواقع بعد لا
لنفى الجنس كونه خبرا وثانيا بان المناسب لمقام المدح العموم دون الخصوص وثالثا
بانه ناب عن وصل الذين بالمتقين اذ المعنى ح لا شك فى حقيته للمتقين المصدقين
بحقيقته ولا يخفى ما فيه ورابعا بان النفى ح يتوجه الى القيد فيختل المعنى اذ يلزم
وجود الريب فيه حال العدم كونه هاديا ولا يدفع هذا بما قيل ان الحال قيد للنفى لا
للمنفى حتى يرد ان القيد والمقيد متنافيان ظاهرا وان النفى حينئذ متوجه الى القيد
فيفسد المعنى لانه اثبات لما هو منشأ الاشكال ونفى لما لم يصدر عن صاحب هذا المقال
وان اريد الرد على غيره فلا مشاحة ولا جدال اقول الظاهر ان صاحب القيل هو السيد
السند اورده ردا لما ذكره النحرير التفتازانى حيث قال ههنا الغرض بان الحصر
بحسب ظاهر اللفظ والا فهذا من جهة المعنى غير سديد فلما لاحظ السيد عدم السداد
على تقدير ان يكون القيد للمنفى دون النفى على ما صوره دفعه بدعوى كونه للنفى
دون المنفى ومراد المحشى هو الرد على السيد بان منشأ الاشكال هو كون القيد
للمنفى بناء على انه اذا كان نفى الريب مقيدا بحال كونه هاديا يلزم تخصيصه بتلك
الحال فيحتمل ثبوت الريب فى حال اخرى كما ان الامر كذلك اذا كان القيد للمنفى وبان
المتبعة القائلة القيد والمقيد متنافيان الخ لم يصدر عن النحرير فنفيها نفى لما
لم يصدر عنه اقول لا نسلم كون ذلك اثباتا لمنشأ الاشكال لانه اذا كان القيد

عصا
ملاخسرو
عصا
ملاخسرو

للنفي انما يفيد ثبوت الهداية لحال النفي وأمّا انتفاؤها عن غير تلك الحالة فانما
يثبت بطريق المفهوم ولا يجب اعتبار هذا المفهوم فانه غير مطرد بل قرينة المقام تدل
على عدم اعتباره وأمّا اذا كان القيد للمنفي يفيد انتفاء الهداية عن غير تلك الحالة
بناء على قاعدة ان ينصرف النفي في الكلام المقيد الى قيده ثم ان الظاهر ان القول بكون
القيد للمنفي مبني على المقدمة المعهودة فهي صادرة عن القائل التزاما وان لم تصدر
وكذا ان نقول لما لم يصدر تلك المقدمة عن النحرير صراحة بل هو اطلق عدم السداد فلعله
يعلله بها بل بما ذكر قبل الوجه الرابع من الوجوه التي عرفتها هذا ورد على السيد السند وجه
آخر وهو ان متعلق الظرف العامل في المجرور الذي هو مفعول معنوي له هو الحصول
فيكون العامل في الحال هذا ايضا للزوم اتحاد عامل الحال وذيها وح يلزم ان يكون
الحال قيدا للمنفي لا للنفي وأمّا كون الحال قيدا للنفي فيقتضي ان يكون العامل فيه
الانتفاء المستفاد من لفظة لا وهو يقتضي اختلاف عامل الحال وذيها فيكون هذا
التصحيح مخالفا للقاعدة أقول لا نم المخالفة لها اذا صرح السيد بان العامل في
الحال هو حاصل معنى الظرف اعني انتفاء حصول الريب كأنه قيل لم يحصل فيه الريب
حال كونه هاديا ثم اراده انه اذا كان محصول المعنى كذلك يكون متعلق الظرف
العامل في المجرور انتفاء الحصول دون الحصول نفسه وذلك الانتفاء عامل في
المجرور الذي هو ذو الحال كما انه عامل في الحال ايضا قوله والريب في الاصل
في الحواشي الشريفية هو في اصله كذلك لكنه استعمل في امثال هذه المواضع بمعنى
الريبة والشك ولو اريد به هاهنا معناه الاصلي لقيل لا ريب له كما يقال لا قبر
لزيد وقيل لا يخفى ان القرآن ليس مما يتوهم كونه رائبا حتى كان الحقيق ان
يقال لا ريب له بل لو كان مصدرا ايضا كان الواجب لا ريب فيه اقول لم لا
يجوز ان يتوهم كون القرآن رائبا للكفرة اي محصلا للريبة فيهم وينفي هذا
التوهم بقوله لا ريب له اذ لما لم يمتنع توهم كونه مقلقا لهم كما صرح به لم يمتنع توهم
كونه محصلا للريبة لهم ايضا وقيل ايضا لو كان مركب اعتباري يشمل على متعدد
يستقل بالفاعلية صح ان ينسب اليه الفعل المتعدي بكلمة في كما يقال اليس في هذه
الكلمة فائدة بخلاف المركب الحقيقي كالشخص والكتاب من قبيل الاول فظهر انه
صح ان يراد بالريب اصله ويؤيد تجويزه بكونه فيخبر هدى مع انه متعد او لا
مراد السيد انه اذا وقع المصدر المتعدي قبل فاعله يسند اليه باللام واما ما ذكر من
المثال فليس كذلك بل الامر بالعكس وكذا ما اورده مؤيد قوله وفي الحديث اي ورد

حفيد زاده

عصام

شيخ الاسلام

ورد استعمال الريب في اصل معناه مغايرا للشك ووجه الاستدلال ان حمل الريبة
على الشك يقتضي التغاير بينهما وايضا جعلها مقابلة للطمأنينة دليل لكون معناه القلق
كما لا يخفى ومفهوم الحديث انك اذا وجدت نفسك مضطربة في امر فدعه واذا وجدتها
مطمئنة فيه فاستمسك به لان اضطراب قلب المؤمن في شيء علامة كونه باطلا وطمأنينته
فيه علامة كونه حقا ثم أن في هذا المعنى شبهة اوردها بعض الاجلة وهي ان المناسب
ح ان يقال فان الريبة شك فان المعهود ان يجعل المعلوم المذكور سابقا مسندا اليه
وايضا المقصود حصر الريبة في الشك لا العكس ولا لطيفة في اعتبار القلب وأمّا حلها
فهو ان ما سبق له الحديث هو الشك والطمأنينة اذ المتبادر من شان النبي ان يكون
في صدد تصحيح الاعتقاد فالظاهر انهما كانا مذكورين قبل ورود الحديث او معهودين
عند المخاطب بوجه آخر فيكونان مسندا اليهما بلا محذور ولا يلزم ان يجعل المعلوم
من نفس هذا الحديث كما لا يخفى وليس المقصود حصر الريبة في الشك لانه خلاف الواقع
فان القلق يكون في غير الشك ايضا فيحتاج في تصحيحه الى الادعاء بل المقصود
حصر الشك في الريبة بمعنى ان الشك لا يتجاوز القلق الى الطمأنينة فيكون الحصر
حقيقيا وقد ظهر انه لا وجه لاعتبار القلب سوى رعاية لطيفة اولا قوله والهدى
اختار تعريفه بالدلالة المطلقة كما هو رأي اهل السنة دون المقيدة بالايصال
كما هو رأي المعتزلة لان الاطلاق هو الاصل ولا دليل يعتد به على التقييد وايضا
هو الموافق لجمهور ائمة التفسير منهم رئيس المفسرين ابن عباس والامام علم الهدى
والامام ابو بكر السمرقندي والامام القرطبي والامام الرازي والامام الراغب
وجمهور ائمة اللغة منهم عطية وابن الاثير وابن القطاع والجوهري والفارابي
قوله لانه جعل يعني أن عدم الوصول معتبر في مفهوم الضلال فلو لم يعتبر الوصول
في مفهوم الهدى لم يصح التقابل واعترض الامام بان المذكور في مقابلة الضلال
هو الهدى اللازم بمعنى الاهتداء انما تجوزا او اشتراكا وكلامنا في المتعدي وتقابله
الاضلال ولا يستدل به لجواز ان يفسر بالدلالة على ما لا يوصل الى البغية لا بجعله فاقدا
للمطلوب وأجيب بانه لا فرق الا باللزوم والتعدي فاذا اعتبر الوصول في اللازم
اعتبر في المتعدي قطعا واعترض ايضا بان اعتبار عدم الوصول في مفهوم الضلال ليس
لكونه فقدان المطلق بل فقدان طريق من شانه الايصال الى ما صرح به بعض الثقات
حتى القائل يعني الزمخشري فانه قال في الاضلال خلاف الارشاد فمقتضى المقابلة كونه

شيخ الاسلام

ملا خسرو

معنى الهدى اللازم وجدان طريق من شانه الايصال ومعنى الهداية الدلالة على ذلك الطريق اقول لعل القائل لا يسلم ما صرح بالثقات من تفسير الضلال والهدى بل يبنى ذلك التفسير بل يفسر الضلال بفقدان الطريق الذي يوصل حتما والهدى بوجدان ذلك الطريق قوله كما هو شد بمعنى صار مفقود الطريق فيحتمل ان يريد بالطريق ما هو الموصل حتما دون ما من شانه الايصال بناء على ما صرح به ههنا حملا للمطلق على المقيد نعم يلزم ان لا يكون هذا الدليل حجة على من ذهب الى الاطلاق فانه يختار التفسير بما صرح به الثقات فلا يرد عليه شيء لكن كلام المعترض يقتضي ان يكون ذلك التفسير مختار القائل

ابو السعود

وليس فليس وقال صاحب الارشاد ان الهدى لا بد فيه من اعتبار توجه عن علم الى ما من شانه الايصال الى البغية كما ان الضلال لا بد فيه من اعتبار الجور عن القصد الى ما من شانه الايصال قطعا وهذه المرتبة من الاعتبار مسلمة بين الفريقين محققة للتقابل بينهما وانما النزاع في ان امكان الوصول الى البغية هل هو كاف في تحصيل مفهوم الهدى او لا بد فيه من خروج الوصول من القوة الى الفعل كما ان عدم الوصول بالفعل معتبر في مفهوم الضلال قطعا اذا تقرر هذا فنقول ان اريد باعتبار الوصول بالفعل في مفهوم الهدى اعتباره مقارنا له في الوجود حسب اعتبار عدمه في مفهوم مقابله فذلك بين البطلان لان الوصول غاية للتوجه المذكور فينتهي قطعا لاستحالة التوجه الى تحصيل الحاصل وما يبقى بعد ذلك فهو اما توجه الى الثبات عليه واما توجه الى الزيادة ولان التوجه الى المقصد تدريجي والوصول اليه دفعي فيستحيل اجتماعهما في الوجود ضرورة واما عدم الوصول فحيث كان امرا مستمرا شاملا لما يقتضيه من الضلال وجب مقارنته له في جميع ازمنة وجوده اذ لو فارقه في آن لقارنه في ذلك الآن مقابله الذي هو الوصول فما فرضناه ضلالا لا يكون ضلالا وان اريد باعتباره من حيث انه غاية له واجبة الترتب عليه لزم ان يكون التوجه المقارن لغاية الجد في السلوك الى ما من شانه الوصول عند تخلفه عنه لمانع خارجي كاخترام المنية مثلا من غير تقصير ولا جور من قبل المتوجه ولا خلل من جهة المسلك ضلالا اذ لا واسطة بينهما مع انه لا جور فيه عن القصد اصلا اقول ما ذكره اولا من كون الجور عن القصد الى ما من شانه الايصال معتبرا في مفهوم الضلال ان اراد به كونه المعتبر فيه فقط فهو غير مسلم عند الفريقين كما ادعاه لان المعتزلة انما يعتبرون فيه عدم الوصول مطلقا سواء كان بسبب الجور او بمانع خارجي وان اراد مجرد كونه معتبرا فيه بحيث لا ينافي اعتبار المانع الخارجي ايضا

ايضا فيحمل الشق الثاني من ترديده اذ نختار ونمنع ان من اعتبر الوصول في مفهوم الهدى على وجه الغاية للتوجه يجعل التوجه الذي تخلف عنه الوصول لمانع ضلالا ولا يلزم منه شيء اذ هو لم يعتبر في مفهوم الضلال قيد الجور عن القصد فقط حتى يستدل به على عدم الضلال بل الظاهر ان من توجه الى طريق الاعتقاد الحق بغاية الجد لكن لم يصل اليه باخترام المنية لا يعد مسلما فيطلق عليه الضال دون المهتدي غايته ان للضلال مراتب متفاوتة وهذه ادون مراتبها ثم ان

ابو السعود

ذلك الفاضل نقل اجماله بعض المتقدمين من انه لا يلزم اعتبار معنى الفعل اللازم في مفهوم الفعل المتعدي مطلقا بل هو معتبر في البعض وهو الافعال الغير الاختيارية كالكسر والانكسار وغير معتبر في البعض الآخر وهو الافعال الاختيارية كالامر والائتمار بمعنى الامتثال وبنى عليه ان الهدى والهداية من قبيل الاختيارية فلو سلمنا اعتبار الوصول في احدهما لا نم اعتباره في الآخر ثم قال ان قيل نسبة الهدى بالنسبة الى الهداية كالامتثال بالقياس الى الامر فان تعلق الامر بالمامور لا يقتضي الا اتصافه بكونه مامورا وليس من ضرورته اتصافه بالامتثال اذ لا تلازم بينهما بخلاف الهدى بالنسبة الى الهداية فان تعلقها بالمهدي يقتضي اتصافه به لا تعلق الفعل المتعدي بمفعوله يدل على اتصافه بمصدره الماخوذ من المبني للمفعول قطعا وهو مستلزم لاتصافه بمصدر الفعل اللازم وهل هو الا اعتبار وجود اللازم في مفهوم المتعدي حتما قلنا كما ان تعلق الامر بالمامور لا يستدعي الا اتصافه بما ذكر من غير تعرض للامتثال ايجابا وسلبا كذلك تعلق الهداية التي هي عبارة عن الدلالة المذكورة بالمهدي لا يستدعي الا اتصافه بالمدلولية التي هي عبارة عن الكون المبني للمفعول من غير تعرض لقبوله لتلك الدلالة كما هو معنى الهدى اللازم ولا لعدم قبوله بل الهداية عين الدعوة الى طريق الحق والاهتداء عين الاجابة فكيف توجد في مدلولها اقول ان اراد بقوله التي هي عبارة عن الدلالة المذكورة الدلالة على ما من شانه الايصال لتكون الهداية بمعنى هذه الدلالة غير مسلم عند المخالفين حتى ينتهض ما ذكره حجة عليهم لانها بمعنى الدلالة الموصلة عندهم فيلزم من تعلقها بالمهدي اتصافه بالمدلولية بالدلالة الموصلة سواء اعتبر قيد الايصال في قوله من غير تعرض لقبوله لتلك الدلالة في خبر المنع لان الايصال لا يتصور بدون القبول كما لا يخفى وكذا

قوله بل الهداية فانه ان اراد انها عين الدعوة مطلقا فهو غير مسلم عند المخالف
فلا احتياج عليه وان اراد بها عين الدعوة الموصلة فهو مسلم عندهم لكن حينئذ
يلزم وجود الاجابة في مدلولها اذ لا يتصور ايضا لها بدون الاجابة ثم اورد
ايضا ان التعلم من قبيل الاختيارية مع انه معتبر في مدلول التعليم قطعا فليكن
الهداية كذلك واجاب عنه بان ذلك ليس لكونه اختياريا على الاطلاق بل لكون
التعليم عبارة عن تحصيل العلم للمتعلم كما قيل فان المعلم ليس بمستقل في ذلك ففي
اسناده ضرب تجوز بل لان كلا منهما مفتقر في تحققه الى الاخر فان التعليم عبارة
عن القاء المبادي العلمية وسوقها الى ذهنه شيئا فشيئا على ترتيب تقتضيه لها الحيث
الانسياق اليه بعضها الا بعد تلقيه لبعض اخر فكل منها متمم للاخر معتبر في مدلوله
واما الهدى الذي هو عبارة عن التوجه المذكور ففعل اختياري يستقل به فاعله
لا دخل للهداية فيه سوى كونها داعية الى ايجاده باختياره فلم يكن من متمماتها
ولا معتبرا في مدلولها ولما اورد عليه ان التعليم نوع من الهداية والتعلم نوع من
الاهتداء فيكون اعتباره في مدلول التعليم اعتبارا للهدى في مدلول الهداية
اجاب عنه بان اطلاق الهداية على التعليم انما هو عند وضوح المسالك واستبداد
المتعلم بسلوكه من غير دخل المعلم فيه سوى كونه داعيا اليه اقول ان ما اختاره
من تعريف الهدى المتعدي الذي بمعنى الهداية وهو الدلالة بلطف على ما من شأنه
الايصال الى البغية يصدق على التعليم مطلقا سواء كان المسالك واضحا والمتعلم
مستبدا بسلوكه اولا وليس فيه عبارة تخرج القسم الثاني من التعليم كما لا يخفى
فما ذكره امر لا يساعده عبارة التعريف ولم يقل به احد ثم انه اورد اعتراضا
اخر حيث قال ليس تخلف الهدى عن الهداية كتخلف التعلم عن التعليم فحيث لم يكن
ذلك تعليما في الحقيقة فلتكن الهداية ايضا كذلك ولم يحمل تسميته بما لا يستتبع الهدى
بها على التجوز واجاب عنه ايضا بان الاشتباه بين التخلفين فان تخلف التعلم
عن التعليم يكون لقصور فيه كما ان تخلف الانكسار عن الضرب الضعيف لذلك
واما تخلف الهدى عن الهداية فليس لشائبة قصور من جهتها بل انما هو لفقد السبب
الموجب له من جهة المهدي بعد تكامل ما يتم من قبل الهادي اقول لا نعلم الفرق
بين التخلفين فان تخلف التعلم عن التعليم كما يكون لقصور فيه كالضرب الضعيف
كذلك يكون تخلف الهدى عن الهداية لقصور فيها كما اذا هدى احد غيره الى المقصد

ابو السعود

ابو السعود

الى المقصد لا بعلم طريقه بتعيين وكما يكون تخلف الهدى لقصور المهدي كذلك
يكون تخلف التعلم لقصور المتعلم كما اذا القى المعلم جميع المبادي المهمة ولم يتلق
المتعلم لقصور استعداده وبالجملة فلا شك في كون التعليم من انواع الهداية كما
عرفت فالتخلف فيه عين التخلف في الهداية وهذا التوهم منه مبني على تقوله ان
يكون الهداية من جانب الله تعالى مع ان الكلام في الهداية المطلقة سواء كانت من
جانبه تعالى او من جانب الغير فتعبدا للبيان والتي فههنا مذهبان احدهما ما ذكر
من اعتبار معنى اللازم في المتعدي في الافعال الغير الاختيارية وعدم
اعتبارها في غيرها والاخر الاعتبار فيها بلا فرق فمن ذهب الى الاول عد تخلف
التعلم عن التعليم وتخلف الاهتداء عن الهدى وامثالها جارية على الاصل
بلا تأويل ومن ذهب الى الثاني عدها من قبيل التجوز والى المذهب الاول
اشار النحرير التفتازاني بما ذكره في وجه التخلف في امرته فلم يأتمر حيث قال
حقيقة الامر لا تحصل الا بالائتمار ما لم يمنع مانع وههنا لزوم الجبر وسقوط
الاختيار مانع يعني ان قول ائمة العربية بعدم التخلف مشروط بعدم المانع والا
في الافعال الاختيارية مانع فهذا الشرط معتبر عند بعض الائمة كما مر وقد غفل عنه
قال استخبر بان مثل ذلك مما لا يلتفت اليه عند ارباب العربية فكانه زعم
ان هذا تخصيص قاعدة العربية بعقيدة كلامية وليس كذلك فليس يبقى ههنا شيء وهو
ان النحرير انما اورد هذا الكلام تحقيقا لما ادعاه العلامة من عدم التخلف
في باب المطاوعة حيث اورد عليه النقض بمثل امرته فلم يأتمر فاجاب عنه بكلامه
هذا واستخبر بانه لا يدفع النقض بل يؤيده لانه اذا جاز التخلف لمانع فقد
ثبت المطلوب وهو جواز تخلف الاهتداء عن الهدى فان مانع الاختيار متحقق
ههنا ايضا ثم ان صاحب الكشف بعد ما استدل على مذهب العلامة بان مطاوع
هدى اهتدى فلو لم يكن تحصيله لما كان الاهتداء تحصيله نقل المناقضة بامرته
فائتمر يعني ان في الائتمار معنى الامتثال مع انه ليس في الامر قطعا ثم قال المجيب
بان حقيقته وجهت الامر اليه فتوجه ثم استعمل في الامتثال لمجاز الا ان ما ذكرناه
مطرد في نحو كسرته فانكسر الباب كله وغيره من النظائر ويدل عليه التأثر
والتأثير فاعتقد العقل بالنقل ولزم الحمل على المجاز واما نحو علمته فلم يتعلم فلا
خفاء انه ليس معناه حصلت فيه العلم الذي هو مقتضى اللفظ حقيقة بل يراد
حصلت او وجهت نحوه ما يفضي الى العلم غالبا وحينئذ لا نقض ومنه تعلم

ان الفرق بين المتاتي المختار وغيره من نحو المتعلم والمنكسر حتى يلتزم في الثاني
دون الاول غير محتاج اليه نعم لا يبعد دعوى شيوع الاستعمال في هذا القسم
لتوجيه المفضي الى الفعل غالبا نحو المقصود بحق هجر الاصل واعترض عليه بانه
لم يسمع ان حقيقة لم ترد فانه لم توجهت اليه الاوامر فتوجه والحقيقة انما تثبت بالسماع
وانه استدل على ثبوتها وليس بصحيح فانه جعل الاطراد دليل الحقيقة وليس
ايضا بصحيح فان المعلوم ان عدم الاطراد يجوز ان يكون قرينة للمجاز ولا عكس
اي لا يكون الاطراد دليل الحقيقة وان قوله وانما معناه الحقيقي وجهت نحو ما
يفضي الى العلم غالبا ليس بمستقيم اذ لا يصح ان يقال وجهته فلم يتوجه اذ لو
صح عاد النقض وتقدير غيره يأباه معنى المطاوعة واما التنزل في الجواب ففيه
ان هجران الاصل لا يمكن الا بامر يجان كان ذلك كون المتاتي مختارا اثبت المطلوب
وان كان غيره فلا بد من بيانه لينظر في صحته وسقمه اقول انه لم يستدل على
تلك الحقيقة ولم يجعل الاطراد دليلها بل استدل على المجاز بالعقل وبعكس
الاطراد ولا نزاع له في جواز الاستدلال بالثاني واما الاول فعبارة عن
وجود القرينة العقلية للمجاز ولا شك في جواز الاستدلال به ايضا تقريره لك
ان العقل يجزم بان التاثير لا يتخلف عن التاثر وبالتخلف في هذه المادة ظهر
ان ههنا تجوزا وان النقل انما دل كون الباب مطردا فلما تخلف ههنا دل هذا
التخلف الذي هو عكس الاطراد على ان ههنا تجوزا وبالجملة فالمراد اثبات التجوز
دون اثبات الحقيقة كما ينادي عبارته فانه صرح باعتضاد العقل والنقل
وبنى عليه لزوم الحمل على المجاز واما خصوصية تلك الحقيقة فلم يرد اثباتها
تحقيقا بل اراد انه اذا تعين الحمل على المجاز فالظاهر ان يكون حقيقته ما ذكره ولا
يقدح فيه كون اللفظ غير مسموع فيه لجواز كونه حقيقة مهجورة كما يدل عليه
قوله حتى هجر الاصل وثانيا انه لم يقل بانه حقيقة علمته وجهته نحو بل اراد انه
معناه المجازي ولم يرد ان لم تعلم بمعنى لم يتوجه بل اراد انه بمعنى لم يحصل
العلم فحاصله وجهته نحو ما يفضي الى العلم وهو لم يحصل العلم وح لا يعود
النقض وبالجملة فالمجاز في المثال الاول في الفعل اللازم وفي الثاني في
المتعدي واما المقدمة الثالثة وتقدير غيره يأباه معنى المطاوعة فلا يجدي
ههنا لان اعتبار المطاوعة على تقدير كون الفعلين على حقيقتهما واما اذا كان

اذا كان احدهما حقيقة والاخر مجازا فلا يعتبر المطاوعة حتى يستدل باباء معناها
عما ذكره وثالثا انا سلمنا ان هجران الاصل لكون الفعل اختياريا لكن لا نم ثبوت المطلوب
هو كون البنا على اصل منقسم الى قسمين انما الثابت به كون البنا على اصل واحد وان هجر في بعض
المواد تجوزا فان كل مادة منها داخلة بحسب حقيقتها تحت الاصل ولا ضير في خروجها بسبب
التجوز لكونه امرا عارضا **قوله** قال تعالى قيل يتجه ان المقابل للهدى هو الضلال المبين
فيحتمل ان يكون الضلال الغير المبين وهو عدم الوصول مع الدلالة داخلا تحت الهدى اقول
لا يخفى الظاهر ان يكون تنوين هدى للتعظيم فيكون التقابل بين الفردين الكاملين من الهدى
والضلال نعم لو كان ما اورده في الكشاف من قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى
لكان اسلم **قوله** ولانه لا يقال قال العلامة في تقرير هذا الدليل ويقال مهدي في موضع
المدح كمهتدي واعترض عليه الامام بانه يمكن المدح بتمكنه من الفضيلة فلا يتم الاستدلال
واجيب بان التمكن مع عدم الوصول نقيصة يذم عليها ومنع بان بعض التمكن ممدوح
عليه قطعا كتمكن الانسان من العلم فان هذا التمكن مزية عظيمة امتاز بها الانسان عن سائر
الحيوانات سواء حصل معه العلم اولا ودفع بان ذلك مسلم في نفس الامر لكن المراد انه لم يشع
استعمال المهدي في العرف الا بمعنى الواصل دون المتمكن من الوصول وبهذا تبين ان المص
انما غير تقرير الكشاف ههنا السيد بعبارته على اعتبار العرف لان قوله لا يقال انما يطلق باه
المراد حصر الاستعمال العرفي في ذلك فلا يرد اعتراض الامام رأسا ومن لم يتفطن لغرض
المص اورد عليه ذلك الاعتراض وذكر الجواب المذكور ثم زيفه حيث قال انما يكون كذلك
اذا ترك الوصول بالاختيار واما اذا كان بصدد الوصول ومجدا في التحصيل فلا ولم يدر
ان الاعتراض لا يرد على تقرير المص رأسا وانما يرد على ظاهر عبارة الكشاف مع انه يندفع
باعتبار العرف فيها ايضا واعترض على الدليل ايضا بان المهدي في مقام المدح يراد به
المنتفع بالهدى مجازا واجيب بان الاصل في الاطلاق الحقيقة فلما استعمل المهدي
هناك في الواصل كان حقيقة فيه وزيف بان كون الاصل في الاطلاق الحقيقة
انما يفيد اذا استعمل بلا قرينة وكون المقام مقام المدح قرينة ظاهرة على التقييد
اقول لا نسلم كون مقام المدح قرينة للمجاز اذ المدح حاصل على تقدير الحقيقة ايضا
نعم في التجوز بلاغة لكن لا تفاوت بينهما في نفس المدح اذ المنتفع بالهدى ليس اعلى
من المهتدي بالدلالة الموصلة بل هما متساويان الا ان هنا دعوى ضد الدليل من جانبنا
بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى واجيب بانه مجاز عن ازاحة

العلل وافاضة اسباب الاهتداء بقرينة قوله فاستحبوا العمى على الهدى ورد بان الاصل
الحقيقة ودفع بانه لولا تلك القرينة تبادر غيره كذلك وهو اية كونه مجازا فيه ولكن ان
نقول لولا تلك القرينة ايضا لم يتبادر منه غيره وقال بعض المحققين يعارض هذا المعنى
واشاله قوله تعالى انك لا تهدى من احببت واشاله والتعارض سبب للتساقط فيسلم
الدليلان واجيب بانه مجاز ورد بان الاصل الحقيقة ودفع بمثل ما ذكر آنفا ولكن ان
نقول مثل ما ذكرناه آنفا ايضا وبهذا ظهر ان من قصرها على دعوى كونه مجازا فقد
قصر ولا يبعد ما ذكره المحقق الدوانى فى حواشى شرح التهذيب حيث قال يمكن ان يكون
الهداية فى تلك الاية بمعنى الدلالة على ما يوصل اى ما من شانه الايصال يعنى انك
لا تتمكن من اراءة الطريق لكل من احببت بل انما تمكنك لاراءة الطريق لمن اردنا
وقيل عليه انها نزلت فى طلب النبى عم ايمان ابى طالب عند وفاته واعراضه بواسطة
تعيير قريش وسوق الاية حينئذ لا يلايم وبالجملة لا فائدة يعتد بها فى هذا الخطاب
اذ الهداية بمعنى الدلالة المطلقة واقعة عن النبى عم بلا خفاء وانما الكلام فى
الايصال اقول لم يرد باراءة الطريق مجرد الدعوة التى هى سبب بعيد للايصال
بل اراد تفهيم محاسن الدين الذى هو سبب قريب له فيندفع حديث عدم الملايمة
لطلب ايمان ابى طالب اذ المعنى حينئذ انك لا تتمكن من تفهيم محاسن الدين لمن احببت
كابى طالب فكيف تطلب ايمانه فيفيد المراد على ابلغ وجه وكذا حديث عدم الفائدة
ايضا اذ الواقع من النبى عم هو الدلالة التى بمعنى الدعوة مطلقا سواء كان
معها ذلك التفهيم اولا فيكون الكلام ههنا فى التفهيم ويحصل الفائدة وبالجملة
فما صدر عن النبى عم هو الدعوة وتبليغ محاسن الدين وهذا التبليغ لا يستلزم
التفهيم لكل احد بل لا ينفع للبعض لعدم كون الفهم من شانهم واعلم ان العلامة
ذكر بعد هذين الدليلين دليلا ثالثا حيث قال ولان اهتدى مطاوع هدى
ولن يكون المطاوع فى خلاف معنى اصله وانما تركه المص لان الوجه الاول
لا يستقيم الا بالرجوع الى قضية المطاوعة فيلزم اتحادهما كما صرح به فى الحواشى
الشريفية والعجب من بعض المتاخرين انه نقل الوجوه الثلثة عن الكشاف ثم قال
والمص استدل بوجه لطيف هو ان الهدى لا يقال الا لمن اهتدى وانت خبير بان
هذا عين الوجه الثانى من الثلثة المذكورة غير ان فى عبارته نوع تغيير لا يؤدى
الى الوقف كما مر قوله واختصاصه بالمتقين لما ورد ان دلالة الكتاب عامة للمتقين

للمتقين وغيرهم كما قال تعالى هدى للناس فما وجه التخصيص بهم اجاب ببيان وجهه
بطريقين وذلك الوجه ظهور كونه هدى بالنظر اليهم من حيث انهم المنتفعون به
دون غيرهم واما تعدد الطريق مع وحدة الوجه فمبنى على اعتبار الحقيقة والمجاز
كما ستعرفه واعلم ان العلامة اورد ههنا شبهة اخرى وهى ان المتقين مهتدون
فكون الهدى للمتقين يستلزم تحصيل الحاصل ثم دفعها بوجهين مبناهما على التجوز
احدهما حمل الهدى على الزيادة والثبات والاخر حمل المتقين على الضالين الصائرين
الى التقوى وقال صاحب الكشف الاظهر انه لا يحتاج الى احد التجوزين لانه اذا قيل
الصلاح عصمة للمعتصم على معنى انه سببها لم يفهم ان هناك عصمة اخرى مغايرة لما كان
النفس معتصما بها اذ لا دلالة على الزمان ورده الاكمل بانه على تقدير ان يكون الم
اسما للسورة وذلك الكتاب اشارة اليه لا يمكن ان يقال تقواهم حصل بنزولها لانهم
اتقوا وانقادوا بالامتثال فى الطاعات واجتناب السيئات قبل نزول سورة البقرة ولو اكمل
لصاحب الكشف ان يختار كون الم مذكورا على نمط التعديد كما هو مختار العلامة و
كون ذلك الكتاب عبارة عن القرآن فيتسنى ما ادعاه اذ لا شك فى نزول القرآن
فى ابتداء البعثة ولو بعضا فيصح القول بان تقواهم حصل بالهدى الذى هو القرآن ولو
سلمنا كونه اسم السورة فيتسنى ذلك ايضا بالنسبة الى المتقين بعد نزولها نعم يلزم
خروج المتقين قبل نزولها لكن لا بأس به لان الغرض افادة كون السورة هادية
لمن تمسك بها وهو حاصل بهذه المرتبة واما المهتدون بالتمسك بغيرها فالنظر مقطوع
عنهم ههنا حاصله ان مقتضى المقام بيان حال السورة لا بيان حال المتقين حتى يلزم
التعميم كما لا يخفى على من له فطرة سليمة ورده النحرير التفتازانى ايضا حيث قال السابق
الى الفهم من تعلق الفعل بشئ هو اتصاف ذلك المتعلق بما عبر به عنه عند اعتبار
التعلق حتى يقال فيه شفاء للمريض وعرض للصحيح وهدى للضال واضلال للمهتدى
ولو عكس لم يصح الا بتاويل واذا اريد بالهداية التى بها حصل هذا الاهتداء فانما
يعبر عن المتعلق بما يكون عليه حال الاعتبار تعلق الهداية فيقال هداية زيد مثلا
الضال ولهذا نقول ان المعتبر فى المجاز باعتبار المآل والمشارفة حال اعتبار الحكم
لا حال الحكم نعم الخمر مجاز وان صار عند الاخبار خمرا لانه حال تعلق العصر ليس
بخمر وكذا عصر العصير ايضا مجاز وانما الحقيقة عصر العنب وزيفه السيد السند بان هذه
الكلية منقوضة بان قولك عمرت هذا الخل فى السنة الماضية مشيرا الى خل بين يديك

لا مجاز فيه مع انه لم يكن خلا زمان العصر وقولك سأشرب هذا الخل مشيرا الى عصير عندك
مجاز باعتبار المآل وان كان خلا حال الشرب لكنه مدفوع بان في كل واحد من المثالين
نسبتين صريحة وضمنية اما الاولى فظاهرة واما الثانية فهي ما يؤخذ من اسم الاشارة
فانه في قوة ان يقال الاشارة الى هذا الخل ولما كان المشار اليه في المثال الاول خلا وقت
تعلق الاشارة به كان اللفظ حقيقة لا مجازا ولما لم يكن في الثاني خلا وقت تعلقها
كان بالعكس فظهر ان مدار الحقيقة والمجاز على تلك النسبة الضمنية فلا يرد النقض كما حرر
في الحواشي الحسنة الحسنية للتلويح وبهذا التحقيق اندفع ما اورده بعض المدققين في
خطيب زاده
تأييد الكلام الشريفي حيث قال لا يلزم من حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان وقوع
النسبة الاصلية ذلك المعنى عليه في ذلك الزمان لا مطلقا فيكون من افراده في
ذلك الزمان لا مطلقا فيجوز ان يضع المتكلم كلاما على وجه مناسب لان يعتبر حال
التكلم ويستعمل اللفظ في المسمى من حيث انه غير الموضوع له في حال التكلم فيكون مجازا
مع ان المعنى الحقيقي حاصل للمسمى زمان وقوع النسبة ومن هذا القبيل استعمال الخل
في العصير في قولك سأشرب هذا الخل مشيرا الى العصير وعدم كون حال المتكلم معتبرا في
بعض الامثلة الذي بني عليه هذه الدعوى لا يدل على عدم اعتباره كليا وكذا عدم
حصوله للمسمى في زمان وقوع النسبة لا يستلزم كون اللفظ مستعملا فيه مجازا لجواز ان
يضع المتكلم كلاما على وجه مناسب لان يعتبر حال التكلم ويستعمل اللفظ فيه من حيث
انه فرد الموضوع له في حال التكلم فيكون اللفظ فيه حقيقة وان لم يكن المعنى الحقيقي
حاصلا للمسمى زمان وقوع النسبة كاستعمال الخل في الفرد الذي تشير اليه في قولك
عصرت هذا الخل في النسبة الماضية انتهى فان قلت فلا يفيد ما ذكرته من التحقيق
الا المناقشة في المثالين فلا يبطل بها المدعى وهو عدم استلزام ثبوت الحقيقة
حال الوقوع ثبوتها حال الايقاع وبالعكس اذ يجوز ان يورد امثلة اخر مثل سأشرب
الخل الذي بعته لك الآن وكان المبيع عصيرا ومثل قولك عصرت الخل الذي تراه في السنة
الماضية قلت الموصول في هذين المثالين بمنزلة اسم الاشارة في المثالين السابقين
فتكون الجملة مشتملة على نسبتين صريحة وهي ظاهرة وضمنية وهي ما يؤخذ من الموصول
فانه في قوة ان يقال اعني هذا الخل وبالجملة فلا مجال لاعتبار حال الايقاع لحال
الوقوع الا فيما يفيد تعيينا للمسمى كاسم الاشارة والموصول وما يشبههما فيتضمن الجملة نسبتين
ويكون مدار الحقيقة والمجاز على الضمنية منهما كما عرفت فلا يرد المحذور ثم ان السيد

السند اورد ههنا تحقيقا وهو انك اذا عبرت عن شيء بما فيه معنى وصفية وعلقت به معنى
مصدريا فهم منه في عرف اللغة ان ذلك الشيء موصوف بتلك الصفة حال التعلق وذلك المعنى
لا بسبب تجددهما اذا علقت به الحاصل بالمصدر اذ يفهم منه في العرف ان ذلك موصوف بتلك
الصفة في حال التعلق وذلك المعنى به بسببه والفرق بينهما ان المعنى المصدري متضمن للتجدد
والحدوث فتعليقه بالشيء الموصوف يقتضي حدوثه بعد كون الشيء على ما كان عليه مثلا
اذا قلت ضربت مضروبا فاردت تعليق المعنى المصدري بالمضروب فهم ان تعلقه انما حدث
بعد كون المضروب متصفا بمضروبية اخرى واما الحاصل بالمصدر فهو معنى مستقر
ثابت فتعليقه بالشيء لا يقتضي حدوثه بعد كون الشيء على ما كان عليه بل
يمكن ان يكون التعلق لثبوته من قبل مثلا اذا قلت السلاح عصمة للمعتصم فاردت
الحاصل بالمصدر فهم ان المراد حصول هذا الاثر للمعتصم قبل التعليق فان تعين
المعنى المصدري بالقرائن تعين المجاز وان تعين الحاصل بالمصدر تعين الحقيقة
ولما كان الظاهر فيما نحن فيه حمل الهدى على المعنى المصدري وفي مثال الكشف
لا على السيد
حمل العصمة على الحاصل بالمصدر تعين في الاول الحمل على المجاز وفي الثاني الحمل
على الحقيقة هذا ما اقتفناه عبارته حسبما ادى اليه تقريره واشارته ولك ان
تقول سلمنا الفرق بين ما يعين فيه المعنى المصدري وما تعين فيه حاصل المصدر
لكن لا نسلم الفرق بين ما نحن فيه ومثال الكشف فان كليهما على السوية في احتمال
المعنيين ودعوى ظهور الاول في الاول والثاني في الثاني مما لا دليل عليه
واعلم ان العلامة ذكر لمجاز الاول فائدتين احدهما الاختصار والاخرى تقبيح
السورة بذكر اولياء الله تعالى وقال النحرير التفتازاني في تقرير الثانية تصدير
السورة بذكر اولياء الله تعالى نظرا الى ظاهر لفظ المتقين والا فالضال وان
كان مصيره الى التقوى لا يكون من اولياء الله تعالى الا على قول من يجعل
السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه وقال السيد السند المراد
بذكر اولياء الله ذكر اسمهم وهو لفظ المتقين الذي وضع موضع الضالين
الصائرين الى التقوى مع اتحاد المراد منهما فمن ذهب الى ان المصنف جعل هؤلاء
رد على السيد
اولياء الله نظرا الى ظاهر لفظ المتقين فقد سها اقول مدفوع لكن لا ادري المتبادر
من لفظ السلم في الكشاف ان يكون ذريعة الى مطلوب رفيع القدر فالظاهر
ان يراد بذكر اولياء الله ذكر انفسهم نظرا الى وضع لفظ المتقين وتبادرهم منه

اقول لا ذكر اسمهم فان الاول ادفع من الثاني كما قيل لانه لا معنى لذكر انفسهم هنا
حقيقة بل نظرا الى اللفظ فلا محالة يكون هذا الذكر ترشيحا لفظيا ولا فرق حينئذ
بينه وبين ذكر اسمهم ما دل لانه لم يرد التحرير انه جعل هولاء اولياء الله نظرا الى ظاهر
اللفظ بل اراد انه جعل ذكرهم ذكرا لاولياء الله نظرا الى ما حاصله ان قوله نظرا الى قيد
بحسب المعنى للاولياء كما ظنه المعترض بل هو قيد للذكر فيؤول الى ذكر اسمهم فيقطع
بكون الاعتراض من مقولة النزاع اللفظي نعم جوز ان يجعل هولاء اولياء على
قول من يجعل السعيد من سعد في بطن امه لكنه وجه اخر ذكره بعد مختاره
على وجه الضعف فلا يرد عليه شيء ثم انهم قالوا الراجح من الوجهين اي وجه
التجوز في الهدى ووجه التجوز في المتقين هو الاول اذ لا يحسن على الثاني
جعل الذين يؤمنون بالغيب صفة ولا مخصوصا بالمدح نصبا او رفعا ولا
استينافا ايضا لان الضالين الصائرين الى التقوى ليسوا متصفين بشيء مما ذكر
وحمل الكل على الاستقبال والمشارفة يأباه سياق الكلام ويمكن ان تختار ههنا
ما ذكره بعض الافاضل من ان لفظ المتقين مجاز بالمشارفة وما بعده من قوله
الذين الى اخره ترشيح بلا مشارفة ولا تجوز اصلا كما هو المعهود في ترشيح المجازات
فالاستعارات مثل قوله راية اسدا له لبد اظفاره لم تقلم وبهذا يندفع حديث اباء
السياق فيندفع المرجحية ومن المحققين من قال ليس الاطلاق باعتبار المال
بل في هذا النوع من المجاز زمانان زمان النسبة وزمان اثبات النسبة واعتبار
المشارفة بالنظر الى زمان نسبة الهدى واعتبار حقيقة التقوى بالنظر الى
زمان اثبات الهدى فلا اشكال ونظيره ان يقال قتلت قتيلا كفنته بثوب
كذا فان اعتبار المشارفة بالنظر الى زمان نسبة القتل واعتبار حقيقة القتل
والتكفين بالنظر الى زمان اثبات نسبة القتل اقول لا مساغ في مجاز المشارفة
لاعتبار زمان اثبات النسبة بل المعتبر فيه هو زمان النسبة فقط كما صرح به التحرير
التفتازاني على ما ترنم جدا اليه السند اعتبار زمان الاثبات ايضا في مثل قولك
عصرت هذا الخل في السنة الماضية لكن زيف ذلك بان هناك نسبتين ومدار
الحقيقة على الضمنية منهما كما عرفت سابقا ولا يخفى ان ما نحن فيه ليس من قبيل
ذلك فان مدار الحقيقة على اسم الاشارة وما يقوم مقامه ولم يوجد ههنا فهو من قبيل
ما لا احتمال فيه للحقيقة مثل عصرت الخمر اذ ليس فيه ذلك الاحتمال بلا خلاف

تحرير

ملا خسرو

بلا خلاف واما المثال الذي ذكره ففيه جملتان احدهما جملة قتلت ونسبتها
مجاز ان اعتبر فيها زمان ثبوت القتل والثانية جملة كفنت ونسبتها حقيقة اعتبر
فيها زمان الاثبات فليس اعتبار الزمانين في الجملة الواحدة حتى يكون مثالا
لما نحن فيه وقال بعض العلماء صيغة المستقبل بالنسبة الى الهدى فيكون تفسير
المتقين بالمشارفين بالتقوى صحيحا وبهذا اندفع ما قيل ان تفسير المتقين
والضالين بقوله الذين يؤمنون لا يصح ان اريد به المشارف للتقوى اقول
هذا يقتضي تراخي الايمان عن الهدى وليس كذلك بل هما متحدان او متلازمان
اللهم الا ان يقال الهدى عبارة عن توجيه القلب الى الايمان والايمان متعلق
بالجزء الاخير من ذلك التوجيه فيصح الاستقبال بتراخي الايمان عن جزئه الاول
لكنه تكلف كما لا يخفى **قوله** بنصبه اي بنصب الله تعالى ذلك الكتاب دليلا
لطريق البغية وفي بعض النسخ بنصبه فقيل هو تصحيف ويحتمل ان يكون
صحيحا على ان حاصل الجواب كونهم المنتفعين بنص القرآن وكونه معجزا و
حاصل الجواب الثاني كونهم المنتفعين بالتأمل فيه وجده كما خفاياه **قوله**
اولانه الفرق بين هذين الطريقين يحتاج الى مقدمات الاولى ما ذكره في
حال التجوز والثانية ان الهدى بمعنى الفاعل والمراد منه ما به الارشاد
والثالثة ان المتقي يطلق على المؤمن والمجتنب عن الاثم والمجتنب عما يشغله
عن الحق تعالى فالطريقان يشتركان في كون هداية الكتاب بالنظر الى المنتفع به
وكون الهدى ما به الارشاد وان المراد بالمتقين ما يعم الاقسام الثلاثة
ويفترقان في ان مدار الاول على اعتبار مجاز الاول في المتقين بجعل
المعنى هدى للضالين الصائرين الى التقوى مآلا وقد يجوز ان يكون
مداره على الحقيقة بان يراد الهدى الذي به حصل الاهتداء للمتقين بناء
على جواز ان يعبر عن المتعلق بما يكون عليه حال تعلق المصدر اما
مطلقا كما اختاره صاحب الكشف او مقيدا بان يراد به الحاصل بالمصدر
كما اختاره السيد نعم لم تجوز تلك الارادة ههنا لكنه ممنوع كما عرفت
ومدار الثاني على اعتبار التجوز في الهدى بجعله عبارة عن الزيادة
والثبات بانه شبه الكتاب بالغذاء الصالح الذي يحفظ الصحة ويجلب
النفع ومقتضى ظاهره ان يحمل الهدى الحاصل به على معنى الزيادة

عصام

ملا خسرو

ملا خسرو

والثبات لان الحفظ هو التثبيت وجلب النفع هو الزيادة وقد يجوز ان يكون ملا خسرو
مداره على الحقيقة ايضا بجعل المعنى هدى للمتقين بعد ذلك الهدى على
ان يراد بالمتقي معناه الاول فيكون اهتداؤهم السابق عبارة عن الا
يمان المجرد ويكون الهدى عبارة عما يتفرع عليه من الاجتناب عن الاثم
والاجتناب عما يشغل عن الحق تعالى لكن لا يخفى انه لو كان حقيقة لا يجب
حمل المتقي على معناه الاول كما توهمه المجوز بل يصح حمله على الثاني ايضا
اذ يمكن اثبات الهدى للمتقين المجتنبين عن الاثم بان يكون عبارة عن
الاجتناب عما يشغل عن الحق تعالى بل انه اذا حمل الهدى على الزيادة والثبات
يمكن حمل المتقي على المعاني الثلثة اما حمله على الاولين فقط واما حمله على
الثالث فلانه لا خفاء في جواز الثبات فيه وكذا الزيادة ايضا لان
الاجتناب وصف يقبل القوة والضعف فيمكن فيه الزيادة كيفا وبهذا ملا خسرو
التقرير ظهر ان من حمل الهدى في الوجه الاول على الحقيقة وفي الثاني
على المجاز فقد اراد ما ذكرنا فهو مصيب لا محالة ومن صرح ببطلان ذلك ملا خسرو
فلم يطلع على مراده كما لا يخفى هذا وقد يفرق بين الوجهين بان يكون ابن محمد
التقوى في الاول بحسب القوة العلمية وفي الثاني بحسب القوة النظرية او
بان يكون الانتفاع في الاول بنفسه وفي الثاني بالتامل في معناه وثبت
خير بان فيما حققناه مندوحة عن مثلها قوله فانه كالغذاء يرد عليه عصام
بانه كالدواء النافع ايضا في دفع المرض كما يدل عليه قوله تعالى ما هو
شفاء فينتفع به الكافر لدفع مرض الكفر فلا يصح التفرقة قلت الاية حجة
عليه لا له اذ لما دل قوله تعالى شفاء ورحمة للمؤمنين على اختصاص نفعه
بهم كما هو مقتضى اللام الاختصاصية كان مفاد الاية بيان اختصاص نفعه
بالمؤمنين دون الكفرة على ابلغ وجه واما احتمال الحاق الشفاء على ان
يكون المختص بالمؤمنين الرحمة فقط فرده ما بعده كما في قوله تعالى ولا يزيد
الظالمين الا خسارا واما انتفاع بعض الكفار بالقرآن فلعله بعد ما
سابقة الهداية الالهية لهم فثبت المدعى قوله ولا يقدح ما فيه لما
ورد ان الكتاب كيف يكون هدى للمتامل مع ان فيه مجملات ومتشابها
اجاب بانه لا ضير فيه لعدم انفكاكهما عن بيان تعين المراد هذا على

على ما ذهب اليه بعض العلماء من ان المتشابهات يعلمها الراسخون واما
عند البعض الاخر فلا يعلمها الا الله تعالى فالجواب على مذهبهم انه لا يلزم من
كون الكتاب هدى ان يكون لجميع اجزائه مدخل فيه بل يكفي كون اكثره كذلك
كما ترى واما الجواب بان كونها هدى من جهة ايمانها باذن الله تعالى اسرارا ملا خسرو
يستبد بها ولا يعرفها احد غيره فغير صواب لان ذلك الايمان ليس من
قبيل الهدى بل انهم صرحوا بان فائدة المتشابهات ابتلاء الراسخين بمنعهم
عن الوصول الى مطلوبهم من العلم وقد اعترف به المجيب ايضا فيما سبق
قوله وله ثلث مراتب الاوليان على اصطلاح علماء الشريعة عموما
والثالثة على اصطلاح الصوفية منهم فقوله وهو التقوى الحقيقي مبني
على انه كذلك عندهم والا فما هو المتعارف بالتقوى في الشرع حقيقي ايضا
وكذا قوله المط بقوله اتقوا الله حق تقاته مبني على انه بعينه كذلك عندهم ومن عصام
غفل عن هذا اعترض باصطلاح العامة منهم على اصطلاح الخاصة حيث قال
الظاهر ان الامر للوجوب وليس هذا من واجبات الشرع والا لم يكن تاركه
مجتنبا عن كل ما يؤثم فلا يكون له المرتبة الثانية من التقوى هذا والتحقيق
ان الصوفية يجعلون هذا الاجتناب من واجبات الطريقة ويعدون كل
ما يشغل السر عن الحق مؤثما فتارك هذا الاجتناب لا يكون مجتنبا عن كل ما
يؤثم في مرتبة الباطن مع كونه مجتنبا عن كل ما يؤثم في مرتبة الظاهر فيحصل له المرتبة
الثانية على المتعارف في الشرع ولا يحصل الثالثة الا اذا سلك الطريقة فاجتنب
عن كل ما يؤثم فيها قوله وذلك خبره لما ورد انه كيف يكون خبرا عن المؤلف مع ان
المؤلف عام وذلك خاص فلا يمكن الحمل اذ لو حمل لزم صدق العام على الخاص
وهو باطل اجاب بان المؤلف لم يبق على اطلاقه بل صار مختصا بوصف الكمال في
الغاية والبلوغ الى اقصى البلاغة وقيل ان المقصود من تعداد الحروف افادة عصام
كون المتحدى به من جنس كلامهم وذلك لا يستدعي الا وصفه بالتركيب من حروف
كلامهم فذكرها في الاوصاف لغو قلت بل اللغو ما ذكره فان محصل تلك الاوصاف
كون المتحدى به معجزا ولا يتم المقصود من التعداد الا بهذا المعنى اذ المقصود ظهور
كونه من عند الله كما مر ولا يتحقق ذلك بمجرد كون المتحدى به من جنس كلامهم
بل بان يعتبر معه قيد الاعجاز كما لا يخفى قوله كما قدم في قوله تعالى ان نظر

الحاصل المعنى كان قصر الصفة الاغتيال على خمور الدنيا وان روعي القاعدة
القائلة ان تقديم المسند يفيد حصر المسند اليه فيه قصر الموصوف على الصفة اى
الغول مقصور على عدم الحصول في خمور الجنة لا يتعداه الى عدم الحصول
فيما يقابلها او عدم الغول مقصور على الحصول فيها لا يتجاوزه الى الحصول
في هذه الخمور كذا في الحواشي الشريفية واعلم ان المحققين قد فرقوا بين التخصيص
المستفاد من قولنا ما انا قلت هذا والتخصيص المستفاد من قولنا انا ما قلت
هذا بان الاول انما يقال لمن اعتقد بوجود هذا القول واصاب فيه ولكنه
اخطأ في فاعله فزعم انه انت وحدك او بمشاركة الغير واما الثاني فانما يقال
لمن اعتقد عدم هذا القول واصاب لكن اخطأ في فاعله الذي لم يقل هذا
فزعم انه غيرك وانت بمشاركة الغير فعلى قياس هذا الفرق يكون القصر المستفاد
من قولنا لا فيها غول قصر الاغتيال على خمور الدنيا فيكون قصر الصفة على
الموصوف وما في الحواشي من قوله ان نظر الى جانب المعنى مبني على ذلك
ثم انه لما تقرر ان المقصود ليس نفي الريب بل نفي كونه متعلقا للريب واهم
ذلك ان الاهم هو الظرف فكان ينبغي ان يقدم دفعه بانه لم يقصد تخصيص نفي
الريب به من بين سائر الكتب ولو قدم الظرف لتبادر هذا المعنى وهو سواء
استقام او لم يستقم لا يناسب المقام اذ ليس النزاع فيه بل في ثبوت الريب فيه كما
صرح به ولا يرد انه لو كان منشأ السؤال توهم انه اهم لان المقصود نفي كونه
متعلقا للريب لم يكن للتشبيه بقوله تعالى لا فيها غول معنى كما قيل لان التشبيه
في مجرد التقديم لا في وجهه كيف ولمخالفة الوجهين لم يتحقق التقديم في احدهما
وتحقق في الآخر قوله وهدى نصب على الحال قال العلامة العامل فيه معنى
الاشارة او الظرف اما على الثاني فتقدير تفصيله واما على الاول فذو الحال
الكتاب كانه قيل اشير الى الكتاب حال كونه هاديا فالعامل في الحال وصاحبها
واحد لان المنصوب المحل بالفعل المذكور هو المجرور وجرى على ما مر في نعت علم
وهو بهذا الاعتبار وقع ذا حال وقال العلامة في قوله تعالى هذا بعلي
شيخا العامل في شيخا معنى حرف التنبيه او اسم الاشارة فاعترض بالزام اختلاف
العامل لان ذا الحال معمول للابتداء واجاب بان التقدير انبه عليه او اشير
اليه شيخا فاتحد العامل وقال السيد قصد بذلك التقدير ابراز معنى الفعل

عصام

الفعل الذي يتضمنه حرف التنبيه او اسم الاشارة اى معنى هذا بعلي انبه
على بعلي او اشير الى بعلي ولم يرد ان هناك فعلا محذوفا كما ظنه القطب
فاعترض بان العامل حينئذ ليس شيء فيهما من معنى الفعل بل المقدر وقيل
لا نسلم ان معنى هذا بعلي انبه على بعلي والسند ظاهر واجيب بان انما يرد
لو كان المراد ان هذا معنى صريح اللفظ وليس كذلك بل المراد ان اللفظ
في قوة ان يقال كذا وهذا القدر كاف في العمل واتحاد العامل ثم ان
المعترض قال الاولى ان يجاب عن لزوم اختلاف العامل بمنع المقدمة
القائلة ان ذا الحال معمول للابتداء اذ معموله هو كلمة هذا وليس شيخا
حالا منها بل هو حال مما في ضمنها فان هذا يتضمن اشارة ومشارا اليه
وذو الحال هو المشار اليه من حيث يتعلق به الاشارة والحال قيد للاشارة
المتعلقة به وهو ليس معمولا للابتداء بل هو بحسب المعنى معمول للاشارة
المتعلقة به وهي عاملة في الحال ايضا من غير ان يكون في الكلام تقدير
اقول هذا مبني على انه لا يصح الحالية على تقدير ان يكون ذو الحال بعلي
وقد عرفت صحتها ولا يخفى انه اذا صلح المشار اليه الصريح لان يكون ذا حال
فلا يتجه ان يتكلف بتصور مشار اليه ضمني ليكون ذا حال قوله على معنى
انه الكتاب الكامل جعل العلامة هذه الجملة مثل قولهم هو الرجل وفي الحواشي
الشريفية ان المراد افادة ان التركيب يفيد الحصر لان اللام للجنس حيث
لا عهد والمقصود من حصر الجنس كماله والا لم يصح يعني انه لكماله في بابه
نقصان ما سواه من جنسه يستحق ان يسمى كتابا لا انه الجنس كله وما عداه
خارج عنه ثم اعترض بانه اذا كان الم اسما للسورة كان حصر الكمال فيها اثباتا
لنقصان سائر السور لانها المقابلة لها دون الكتب المتقدمة فاجاب عنه بان
ذلك انما يلزم اذا لوحظت السورة من حيث خصوصها واما اذا لوحظت من حيث
انها قرآن نزل اذ مقابلها حج تلك الكتب وايضا يجوز ان يراد باسم السورة
القرآن كله مجازا وذهب صاحب الارشاد الى ان الم اذا كان اسما للسورة تعين
حمل اللام في الكتاب على العهد يعني كانها في احراز الفضل كل الكتاب المعهود
الغني عن الوصف لاشتهاره به ولم يجوز حملها على الجنس قطعا لان فرده
المعهود هو مجموع القرآن المقابل لسائر افراده من الكتب السماوية لا بعضه

میرصدر
کازرونی
میرصدر
ابو السعود

الذي ينطلق عليه اسم الكتاب باعتبار كونه جزءا لهذا الفرد لا باعتبار كونه
جزئيا للجنس على حياله ولان حصر الكمال في السورة مشعر بنقصان سائر السور
وان لم يكن حصرا بالنسبة اليها لتحقق المغايرة بينهما أقول كلا وليلبيه مرفوعان بما
ذكره الناظم اما الاول فلانه اما ان يراد بالم السورة حقيقة واما ان يراد
القرآن مجازا وعلى الثاني لا يرد المحذور كما لا يخفى واما على الاول فكذلك
ايضا لانه لم يلاحظ السورة بخصوصها بل من حيث انها قرآن فكانها صارت
في قوة القرآن كله فاثبت لها ما يمكن اثباته للقرآن من حصر الجنس فيه وبالجملة هي
فرع من الفرد لكن لما كانت في قوة الفرد كله عوملت معاملته فان قلت هل يرجع
هذا الوجه حينئذ الى الوجه الثاني قلت لا لان القصد في الاول الى الجزء الكائن
في قوة الكل وفي الثاني الى الكل المعبر عنه باسم الجزء وشتان بينهما واما الثاني فلا
نسلم ان حصر الكمال في السورة مشعر بنقصان سائر السور لانها اذا لوحظت من حيث
انها قرآن لا يقابلها سائر السور كما عرفت فهذه الملاحظة تمنع الاشعار المذكور
والاولى اي الاولى ان يترقى من تلك الوجوه اللفظية الى اللطائف المعنوية فان
الواجب على المفسر ان يلتفت لفت المعنى ويجعل اللفظ تبعا له واعلم ان بعض الافاضل
قد اغرب ههنا غاية الاغراب. حيث استخرج اربعة عشر الفا وتسعمائة وسبعين
وجها في الاعراب. ثم ان بعض المحققين سلك في هذا الشان اعجب المسالك.
تذكر فيها الفا وتسعة وسبعين وجها في ذلك. فسبحان من بملك كلمته. وجلت
في كل حكمته قوله وذلك الكتاب جملة ثانية ان حمل الم على التعديد لا يقع الكون
ذلك الكتاب جملة ثانية ولا مفردة فالمراد انه لو عبر بالجملة عما اريد بالحروف المفردة
كانت هذه الجملة ثانية ومفردة ايضا واعلم ان صاحب المفتاح جعل لا ريب فيه
تأكيدا لذلك الكتاب دفعا لتوهم المجازفة في ابلغ فيه من وصف الكتاب بغاية
الكمال حيث جعل المبتدا ذلك وعرف الخبر وجعل هدى للمتقين تقرير الجميع ذلك
الكتاب لا ريب فيه وجعل صاحب التلخيص لا ريب فيه بمنزلة التأكيد المعنوي
وهدى للمتقين بمنزلة التأكيد اللفظي وجعل الشيخ عبد القاهر ذلك الكتاب بمنزلة
التأكيد اللفظي ولكل وجهة هو موليها قوله متقية لان فسر التقوى قبل اجتناب المعاصي
كلها يستلزم الاتيان بالطاعات لان ترك الطاعة معصية لقوله تعالى لا يعصون الله
ما امرهم واجيب تارة بان المراد بالمعاصي ما هو المتبادر وهو ما تعلق به صريح النهي وترك المأمور

المأمور به منهي عنه ضمنا واخرى بان مبنى هذا الكلام على ان المعصية فعل ما نهي عنه
وان الترك ليس بفعل واورد على الجواب الاول انه يلزم حينئذ ان لا يبطل التقوى بارتكاب (الشيخ الاسلام)
المنهيات الضمنية المستفادة بطريق الاشارة او الاقتضاء او الدلالة مثل سوء الادب بالنسبة
الى الوالدين المفهوم من قوله تعالى ولا تقل لهما اف وليس كذلك وبالجملة لا يظهر تخصيص
التقوى بما يتعلق صريح النهي به فان التقوى احتراز عن المعصية مطلقا اقول هذا
من قلة التدبر في ملاحظة المقام فان المراد ههنا ليس تعريف التقوى الشرعي حتى
يكون عدم بطلانه بارتكاب المنهيات المستفادة بتلك الطرق محذورا بل المقصود انه
يمكن ان يراد بالتقوى ههنا معناه اللغوي الذي هو الاحتراز معتبرا تعلقه ببعض ما اعتبر
تعلقه به شرعا او يراد به معناه الشرعي لكن معناه تجوزا وبالجملة فلا ينتفي كون معناه
الشرعي ذلك بعدم استعماله في معناه اللغوي ابدا او في بعض معناه الشرعي تجوزا لاقتضاء
المقامات واورد على الجواب الثاني ايضا ان السائل استدل على ان ترك الطاعة معصية (الشيخ الاسلام)
بالاية فلا يدفعه مجرد ان يقال ان المعصية مخصوصة بغير الترك على ان ترك الطاعة بمعنى
الكف عنها مما يعاقب عليه فيكون حراما والكف عن المعصية مما يثاب عليه فيكون واجبا
على ما صرح بذلك الاصوليون اقول الجواب عن هذا ما هو الجواب عن الاول فان كون
المعصية بالمعنى الشرعي اعم من الفعل والترك مما لا نزاع فيه لكن يمكن ان يستعمل
في الفعل فقط بضرب من التجوز فمرادهم بالمعاصي في تفسير التقوى الواقع ههنا الافعال (حلبي زاده)
دون التروك واما ما في تلك الاية فوارد على معناه الشرعي فلا محذور قيل ان المتقي
لو حمل على هذا المعنى فاما ان يقال ان الكافر مما يصدق عليه هذا المعنى او لا
فان كان الاول يلزم ان يكون الكافر مع كونه ماردا متقيا مجتنبا عن المعاصي
وان كان الثاني يلزم ان لا يكون هذه الصفة مخصصة ثم اجيب بان الكفر مما يكون
بسبب الشك والظن الذي يخطر منه احتمال النقيض لا بسبب اعتقاد خلاف ما علم مجيء نبينا
عليه السلام به ضرورة فقط فعلى هذا يجوز ان يكون الكافر الشاك في نبوة نبينا عليه السلام
والظان بما ذكر الظن مجتنبا عن المعاصي بالمعنى المذكور ولا وجه لاستبعاده وان
اريدت المعاندة فلا نسلم ان المتقي بالمعنى المذكور يتناوله وكون الصفة مخصصة
لا يتوقف على التناول له بل يكفي فيه التناول للكافر الشاك والظان المذكور
وانما يصح هذا على تقدير ان لا يرد النهي الصريح عن الكفر المطلق واما على تقدير
ورود النهي عنه صريحا فلا ان الكافر من المتقين بل يحصر المتقوة في المؤمنين

ولا يكون الصفة مخصصة الا على مذهب العلامة القائل بالمنزلة بين المنزلتين فانه يقول الفاسق بترك الطاعة المجتنب عما نهي عنه صريحا ليس بمؤمن ولا كافر ويصدق عليه اسم المتقي بهذا المعنى فالصفة مخصصة بالنسبة اليه اقول لا يخفى ان الكفر المطلق مما ورد النهي عنه صريحا في مواضع عديدة من القرآن فيلزم المصير في تصحيح كون الصفة مخصصة الى مذهب العلامة وحمل ... على المعنى انه لم يصح في اختيار هذا الوجه لابتنائه على ذلك المذهب لكن الحق ان المراد من الايمان بالغيب ههنا ليس مجرد الايمان بل هو عبارة عن جميع العبادات بطريق الكناية اما وحده او مع ما عطف عليه فالمراد بالمتقين المؤمنون المجتنبون عن المعاصي فقط دون الآتين بالعبادات والمراد بالذين يؤمنون بالغيب الذين يفعلون جميع العبادات فيكون الصفة مخصصة على مذهب اهل السنة ايضا وبهذا يظهر سقوط السؤال رأسا فان اطلاق المتقين على الضالين ليس باعتبار الحال حتى يلزم جمع الاجتناب عن المعاصي الكفر بل هو باعتبار المآل فانما يجتمع الاجتناب مع الايمان فلا يحتاج الى الجواب بدعوى عدم الفساد في جمع الاجتناب مع الكفر الشكي والظني فان بشاعته مما لا يخفى مع ان الكفر منهي عنه صريحا كما عرفت واما كون الهداة المتقين عليهم باعتبار المآل فقط وكذا هذه الصفة وما بعدها بقي ههنا بحث ذكر في بعض الحواشي وهو ان المعنى اللغوي ما هو الاصطلاح النحوي وهو جعل وصف المعرفة موضحا مطلقا فانهم اصطلحوا على تخصيص بالمنكرات والتوضيح بالمعارف وفي الفرق بين التوضيح والايضاح ابهام اقول يجوز الاختلافين مبني على جواز وجهين في المتقين احدهما كون اللام فيه للعهد الذهني والآخر كونها للاستغراق فيكون الموصوف على الاول نكرة والصفة مخصصة وعلى الثاني معرفة والصفة موضحة قوله الاولى قدم الاول للاهتمام مع كونه ابدأ واوضح دلالة على المطلوب منهما والحديث الاول انكره النووي في شرح الوسيط لكن ذكر الحافظ ابن حجر انه ليس كذلك فقد اخرجه ابو الفضل بن دكين شيخ البخاري عن بلال بن يحيى مرفوعا الصلوة عمود الدين وهو مرسل رجاله ثقات والاولى ان يقال اخرجه البيهقي في الشعب من طريق عكرمة عن عمر رضه بلفظ الصلوة عماد الدين لكنه قال وعكرمة لم يسمع من عمر ولعله اراد من ابن عمر وله شاهد من حديث علي الصلوة عماد الاسلام اخرجه الاصفهاني في الترغيب وغفل ابن الصلاح في مشكل الوسيط حيث زعم انه غير معروف

عصام

معروف وفي معناه حديث الترمذي من رواية معاذ بن جبل رأس الامر الاسلام وعموده الصلوة واما الحديث الثاني فاخرجه الطبراني في الكبير والبيهقي في شعب من حديث ابي الدرداء لكن المحدثين اطبقوا على ضعف سنده قوله وعلى انه مدح عطف على قوله على انه صفة ووجه دلالة تغير الاعراب نصبا او رفعا على ما قصد به من مدح او ذم ان تغير المألوف يدل على زيادة ترغيب في استماع المذكور ومزيد اهتمام بشأنه والفرق بين المدح صفة والمدح اختصاصا ان الغرض الاصلي من الاول اظهار كمال الممدوح والاستلذاذ بذكره وقد يتضمن تخصيص بعض الصفات بالذكر الاشارة الى ان فيها على الصفات المسكوت عنها ومن الثاني اظهار ان تلك الصفة لحقيقة باستقلال المدح من سائر الصفات الكمالية اما مطلقا او بحسب المقام وسواء كان في نفس الامر او ادعاء وان الوصف اصل في الاول والمدح تابع وفي الثاني بالعكس قوله واما مفصول عنه ضعف هذا الفصل لانقطاعه عما قبله والذهاب به الى استيناف لاحوال المتقين مخصوصين بذلك فلا يتم الجواب الا بمجموع القضيتين فيكون القطع بينهما لكمال الاتحاد والظاهر انه لكمال الانفصال في العرض والاسلوب على ما شهد لذلك تصدير القضية الثانية بان المشعرة بالاخذ في فن آخر اقول كانه زعم انه لما كان السؤال عن وجه اختصاص الهدى بالمتقين وكان الاختصاص عبارة عن ثبوت الهدى لهم وانتفائه عن غيرهم احتيج في الجواب الى بيان وجه الثبوت والانتفاء معا فكما احتيج في الاول الى القضية الاولى احتيج في الثاني الى القضية الثانية ولكن لا نسلم ان السؤال المذكور يقتضي الاحتياج في الجواب الى القضية الثانية بل الاولى كافية فيه لان محصلها كون الموصوفين بتلك الاوصاف على هدى فترتيب الحكم عليها يشعر بعليتها لثبوت الحكم لهم واما انتفاؤه عن غيرهم فبطريق مفهوم المخالفة وهو معتبر على مذهب المصنف بل على مذهبنا ايضا اذ المقام ليس من مراد الاحكام واذا صحت الكفاية فليكن القطع بين القضيتين لكمال الانفصال حسبما ذكره قوله لتضمنه معنى الاعتراف قيل فيه بعد اذ لا يوجد في الكلام آمنت بالله او الرسول بل الباء لانه قد ذكر المحقق الرضي انه اذا كان الغالب في فعل التعدية بحرف فهو لازم متعد بالحرف قد يحذف منه الحرف وايضا اعتبار الاعتراف يشعر بلزوم الاقرار باللسان

في الايمان شرعا اقول الظاهر ان الفعل الذي اعتبر فيه التضمين هو آمن بمعنى جعله
امنا وعدم وقوع امنت بالله او الرسول بدون الباء لا يقتضي ان يكون الغالب
هذا الفعل التعدية بالباء حتى يرد ما ذكره الرضي اذ استعمال الفعل للتعدية في
المادة المخصوصة التي هي تصديق الشارع وشيوع كل منهما لا يقتضي عدم شيوع
استعماله بدون التعدية في غيرها اذ قد عرفت انهم يقولون امنه من كذا وامنته غيري
بل لا اختصاص لهذا الاستعمال بفرد مخصوص بخلاف تلك المادة واما قوله وايضا
اعتبار الاعتراف للحق غير مسلم اذ لا يدل التضمين الا على اعتبار الاعتراف في الايمان
الشرعي سواء كان بطريق الوجوب اولا وهو مسلم ولا ضير فيه بناء على ان المعتبر هو
الايمان الشرعي الذي يبنى عليه الاحكام وقد صرحوا بوجوب الاعتراف فيه ثم ان المحققين
اتفقوا على ان التضمين هو ان يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه معنى
فعل اخر يناسبه ويدل عليه بذكر شيء من متعلقاته كقولك احمد اليك فلانا
فانك لاحظت فيه مع الحمد معنى الانهاء ودللت عليه بذكر صلته اعني كلمة
الى كانك قلت انهي حمده اليك وقيل الاحسن ان يقال ويدل على الثاني اما
بذكر شيء من متعلقاته كما مر او بحذف شيء من متعلقات الاول كما قال صاحب
الكشف فانهم يضمنون الفعل معنى فعل اخر ويجرونه مجراه فيقولون هيجني
شوقا معديا الى مفعولين بنفسه وان كان الى الثاني يتعدى بالى فيقال
هيجه الى كذا وذلك لتضمنه معنى ذكر اقول لا نم حسنه فضلا عن الاحسنية
بل صحته اصلا لان التضمين لا بد فيه من ذكر شيء من متعلقات الفعل الثاني اذ لو لم
يذكر شيء منها لم يحصل الدلالة عليه وقد ذكر ذلك في قولهم هيجني شوقا فان
شوقا مفعول الفعل الثاني الذي هو ذكر فهو من متعلقاته لا محالة اذ ليس المراد
بالمتعلقات ما ينحصر في الصلة كما لا يخفى ثم انهم اختلفوا في شان التضمين فمنهم
من ذهب الى ان اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي فقط والمعنى الاخر مراد بلفظ
محذوف يدل عليه ذكر ما هو من متعلقاته فان قيل اذا كان المعنى الاخر مرادا
بلفظ محذوف كان ذلك من قبيل الاضمار فكيف يقال ان المذكور يتضمنه قلنا
لما كانت مناسبة للمذكور معونة ذكر شيء من متعلقاته معه قرينة على اعتباره
جعل كانه في ضمنه ومن ثم كان جعله حالا او تبعا للمذكور اولى من عكسه
لكنه لا يلائم ما ذكره الجماعة من انهم يضمنون الفعل معنى فعل اخر فيجرونه

فيجرونه مجراه وكذا ما في المغني من انهم قد يشربون لفظا معنى لفظ فيعطونه حكمه ويسمى
ذلك تضمينا وفائدته ان تؤدي كلمة مؤدى كلمتين كما قيل وكان له ان يدفع ايضا
بان اجراء الاول مجرى الثاني وكذا اعطاؤه حكم الثاني مما ولاه بان الاول في
حكم المجرى والمعطى لا انه مجرى ومعطى حقيقة لانه لما حذف الحال فكان الفعل
اجري مجراها في العمل وكانه اعطي حكمها لكن الحق ان ما ويل لفظ التضمين عبارات
ثم تاويل هاتين العبارتين بهذا الوجه تكلف في تكلف فالظاهر انه لا مقدر هنا
بل لفظ التضمين يدل على المعنيين معا وانما تقدير الحال لتصوير المعنى لا انها
مقدرة حقيقة وقال السيد ردا على صاحب الكشف وما يتوهم من ان ذكر صلة
المتروك يدل على انه المقصود اصالة مدفوع بان ذكرها انما يدل على كونه مرادا
في الجملة اذ لولاه لم يكن مرادا اصلا انتهى وقيل قال في الكشف ان حذف
صلة المذكور وذكر صلة المتروك يدل على نوع المتروك وانه المقصود بالاصالة
وانه صريح في انه استدل على اصالة المتروك بمجموع حذف المذكور وذكر صلة
المتروك والراد لم ينقل قوله ان حذف صلة المذكور ولعل الباعث لعدم
النقل ان حذف صلة المذكور ليس مطردا في جميع المواضع اذ ربما يضمن المتعدي
بنفسه معنى الواسطة فيذكر صلة المتعدي بالواسطة فهناك لا حذف اصلا
والمطرد هو ذكر الصلة فكان نقل كلام ذكر الفاصل تعلق التصرف فيه من
الناقل ولا يخفى ان فيه غفولا عن مراده اذ مقصوده ان حذف صلة المذكور
انما اذا كان له صلة وذكر صلة المتروك يدل على ان المتروك اصل واذا
كان هذا اصلا في هذه الصورة يكون اصلا في جميع الصور اذ لا فرق بديهة
بين صورة الحذف وصورة عدمه في التضمين ولا قائل به فاذا ظهرت الاصالة
في بعضها ظهرت في كله فالاولى ان يقول في الرد الغرض من التضمين اداء
ما هو المقصود في الجملة باخصر وجه وذلك لا يتصور بذكر صلتي المتضمن والمتضمن
لانتفاء الاخصرية ولا بذكر صلة المذكور فقط لانتفاء اداء ما هو المقصود
من معنى الفعل المناسب فلا بد ان يذكر صلة المتروك فقط وعدم ذكر صلة
المذكور لضرورة توقف تحصيل معنى التضمين المقصود به الاختصار عليه لا
لعدم كون المذكور اصلا فلا مدخل له في حصر المقصود اصالة في المتروك اقول
لا نم ان الراد حذف تلك المقدمة بناء على انها غير مطردة كما زعمه القائل

بل معناه على ظهور التلازم التابع بين ذكر صلة المتروك وحذف صلة المذكور
غالبا نقول ذكر صلة المتروك في قوة ان يقال مع حذف صلة المذكور وكلام
الراد ليس مبنيا على الغفول عن مراد ذلك الفاضل غاية ان منع كون ذكر صلة
المتروك دالا على اصالته ولم يتعرض لكون حذف صلة المذكور دالا عليها الظهور
ان ذكر للاختصار وكما ان حذف نفس الفعل الثاني له ايضا بل هو عين ما ذكر
القائل بقوله فالاولى لحج غيرها تبعا وبناه اجمالا وتفصيلا ومنهم من ذهب الى
ان كلا المعنيين مراد بلفظ واحد على طريقة الكناية اذ يراد بها معناها الاصلي
لتوسل به الى ما هو المقصود الحقيقي فلا حاجة الى تقديره الا لتفسير المعنى وذلك
السيد السند فيه ضعف لان المعنى المكنى به في الكناية قد لا يقصد ثبوته وفي التضمين
يجب القصد الى ثبوت كل من المضمن والمضمن فيه واجيب بان عدم ارادة الموضوع
له في بعض المواضع لا يدل على عدم ارادته في جميع صور الكناية ويجوز ان لا يكون
ذلك مرادا في بعض القيود ويكون مرادا في بعضها وجوبا وعدم ارادته في بعض
المواضع لا ينافي ارادته في بعضها وجوبا وبمجرد ما ذكر لا يتم الاستدلال
على عدم كون التضمين من الكناية فان قيل انهم اعتبروا في تعريف الكناية جواز ارادة
الموضوع له فقالوا انها لفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته ولا شك ان
الجواز ينافي الوجوب قلنا المراد بالجواز هناك الامكان العام المقيد بجانب
الوجود حيث اعتبروه لاخراج المجاز وخروجه من جهة ان فيه امتناع الارادة
والقيد الذي احتيج اليه لاخراج ذلك واعتبر لاجله هو عدم امتناع الارادة
لا الجواز بمعنى الامكان الخاص لظهور ان امكان عدم ارادة الموضوع له مما
لا مدخل له في خروج المجاز حتى لو وجب ارادته في الكناية لخرج المجاز بعينه
اقول الظاهر من الجواز المعتبر في تعريف الكناية هو الامكان الخاص والعدول عنه
عن الظاهر بناء على ادعاء ظهور ان امكان عدم ارادة الموضوع له مما مدخل له
في اخراج المجاز فليس بشيء اذ لا يخفى ان الامكان الخاص بمعنى ان يجوز ارادة
الموضوع له وعدمها على السوية ولما كان المجاز مشروطا بامتناعها خرج بهذا القيد
فان كون طرفي الشيء على السوية ينافي امتناعه الذي هو عبارة عن تعين طرف
عدمه وبالجملة فالمعتبر هنا مساواة الطرفين فالطرفان ماخوذان معا واما اخذ طرف
العدم فقط فادعاء انه لا ينافي الامتناع فقد ليس اذ المحذور انما يرد لو اخذ طرف
طرف العدم على الانفراد واما اذا اخذ على وجه المساواة بطرف الوجود فلا والحق
ان الاستقراء يشهد بان المعتبر في الكناية من حيث هي كناية هو الامكان الخاص اعني مساواة
وجود الارادة وعدمها فلا يكون التضمين منها واجيب ثانيا بان المراد بجواز ارادة
الموضوع له في الكناية جواز ارادته قصدا اصليا لا جواز الارادة مطلقا ويدل على
ان المراد بالارادة الثانية في قولهم لفظ اريد به لازم معناه ارادة اللازم
قصدا اصليا لكون ذلك اللفظ بذلك الوجه مستعملا فيه وظاهر ان الارادة التي اضيف
اليها الجواز ذلك النوع من الارادة واذا كان المراد بجواز الارادة ما ذكرنا
فلا تنافي بينه وبين وجوب الارادة المكنى به في التضمين لان الواجب الذي
حكم هناك به هو وجوب قصد ثبوتهما ولا شك ان الارادة فيه مطلق الارادة لا
الارادة قصدا اصليا فيجوز ان يراد قصدا اصليا ويجب ارادته مطلقا اقول
ان المقدمة القائلة لا شك ان الارادة فيه مطلق الارادة لا الارادة قصدا
اصليا في معرض المنع فانهم اتفقوا على انه يجب ان يكون كل من المعنيين في التضمين
مقصودا اصليا لا تبعا وقد صرح في ذلك المقصد احدهما عن الاخر صرح به السعد والسيد
وغيرهما وقد اعترف به المجيب ايضا حيث صرح بالرد على صاحب الكشف في زعم كون
معنى المتروك مقصودا اصليا قائلا لا مدخل لما ذكره في حصر المقصود اصالة في المذكور
كما نقلناه سابقا وهذا يقتضي حمله على وجوب ان يكون كلاهما مقصودين اصالة
واذا منع تلك المقدمة فقد قلع ما بني عليها واجيب ثالثا بان بعض الافاضل
صرح بان المراد بجواز ارادة المعنى الحقيقي في الكناية ان الكناية من حيث انها
كناية لا تنافي ذلك كما ان المجاز ينافيه لكن قد يمتنع بواسطة خصوص المادة
كما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى ليس كمثله شيء انه من باب الكناية كما في
قولهم مثلك لا يبخل لانهم اذا نفوه عمن يماثله وعمن يكون على اخص اوصافه فقد
نفوه عنه كما يقولون بلغت اترابه يريدون بلوغه فقولنا ليس كالله شيء وقوله
ليس كمثله شيء عبارتان متعقبتان على معنى واحد هو نفي المماثلة عن ذاته
لا فرق بينهما الا ما تعطيه الكناية من المبالغة ولا يخفى ههنا امتناع ارادة الحقيقة
وهو نفي المماثلة عمن هو مماثله وعلى اخص اوصافه وعلى قياس ما ذكره هذا
الفاضل موافقا لما نقله من الكشاف نقول ان جواز الارادة بذلك المعنى لا ينافي
في وجوبها بواسطة خصوص المادة بعينه اقول لا وجه لقياس ما نحن فيه على ما

خط زاده

خط زاده

خط زاده

وجه ما بواسطة خصوص بعض المادة كالنقص
كما اذا كان امتناعها بعضها لخصوص المادة
فقط لا باعتبار خصوص المادة صح

ذكره ذلك البعض فان معنى ما ذكره هو ان المجاز في الكناية من حيث انها كناية و
الا فقد سقط ذلك الجواز في بعض موادها لمانع خارجي كما في المثال المذكور لان
سقوط الجواز هناك لمانع خارجي هو امتناع المماثل لله تعالى في الخارج وليس الامر
في التضمين كذلك فان وجوب ارادة كلا المعنيين فيه من حيث انه تضمين لا ان
وجوب احدهما من حيث انه تضمين ووجوب الآخر لامر خارجي ولما كان التضمين كناية
بعينها على رأيه كان وجوب كليهما من حيث انها كناية ولم يكن وجوب احدهما لامر خارجي
كما هو المدعى وقيل في الجواب ايضا ان غاية ما لزم مما ذكره من كون المعنى المكني
في الكناية تارة لا يقصد ثبوته وفي التضمين يجب القصد الى ثبوت كل من المضمن
والمضمن فيه ان لا يكون معنى الكناية والتضمين واحدا ولا يلزم منه ان لا يكون
التضمين من افراد الكناية وهو على طريقتها كما هو رأي هذا الذاهب لجواز ان يكون
عدم القصد الى ثبوت المعنى المكني به في فرد آخر من الكناية نعم لو لزم ان لا
يقصد ثبوت المعنى المكني به في الكناية البتة لزم ان لا يكون التضمين من افرادها
اقول كيف يجوز ان يكون عدم القصد الى ثبوت المعنى المكني في بعض افراد الكناية
دون بعضها مع ان القوم اعتبروا ذلك في ماهية الكناية حيث جعلوه قيدا في تعريفها
ولم يسمع من الثقات تخلفه في بعض الافراد وبالجملة فقد اعتبروا في الكناية شرط
الامكان الخاص اي مساواة وجود الارادة وعدمها واعتبروا في التضمين شرط
الوجوب ولا شك في تحقق المنافاة بين الامكان الخاص والوجوب وقد ظهر
بهذا ان سلب كون التضمين من افراد الكناية لا يتوقف على ان لا يقصد ثبوت
المعنى المكني في الكناية البتة كما زعم المجيب ولي العجب من هذا المجيب انه ذكر بعد
جوابه بقي الكلام في قولنا وهو على طريقتها فالظاهر ان المراد بذلك هو انه
لا يلزم مما ذكره ان لا يكون التضمين على طريقة الكناية اي نظيرها لا فردا
منها بمعنى يمكن ان يكون هو نظيرها فانه يشبهها في مطلق ارادة المعنيين معا
سواء كان الارادة واجبة او جائزة وهذا القدر كاف في النظير وقد قلنا
بعض المتأخرين في هذا الجواب لكنه ليس بشيء ايضا لان العبارة التي بينه
وان كانت محتملة لما ذكروه من احتمال التنظير لكن المراد كونه من افرادها فان
الذاهب الى هذا المذهب هو صاحب الكشف وهو قد صرح بانه كناية حيث حقق ارادة
المعنيين معا ثم قال وهو كناية على هذا وجاز ان يقال مجاز على ارادة الاعترا

كازرونی

الاعتراف المخصوص وبالجملة فقد صرح صاحب المذهب بذلك ومراد السيد هو
الرد عليه على تقدير تصريحه لكن صدر عنه في توجيه المذهب عبارة محتملة ولا
بأس بها وقيل ايضا ليس امر لفظي ومعنوي يقتضي ان لا يكون المكني به مقصود
الثبوت في الجملة على الاستمرار في بعض الامثلة فلا قصور في جعل التضمين من اقسامها
مع كون المعنيين مقصودي الثبوت فيه نعم يرد ان المكني به لا يكون مقصودا اصالة
بالنظر الى المكني عنه وقد قصد اصالة الى المعنى الاصلي في التضمين اقول الامر الذي
يقتضي ان لا يكون المكني به مقصود الثبوت على الاستمرار هو اخذ قيد الجانب في تعريف
الكناية على ما عرفته كيف ولو لم يعتمد على قيود التعريف لم يرد ما ادعى وروده ايضا
فانه مبني على قيد معتبر في التعريف ايضا وبالجملة فلو اعتبر قيود التعريف ورد السؤال
الشريفي ولم يندفع بما ذكره والا فلم يرد ما اورده ايضا وبعد اللتيا والتي ان سلمنا اتجاه
جميع الاجوبة فلا يخفى ما في كل منها من التكلف المستلزم لضعف الحط وانت خبير بان
السيد السند ما ادعى الا ضعفه فلا ينتهض جميعها دافعة لما ادعاه بل مؤيدة له كما لا يخفى
ثم منهم من ذهب وهو السيد السند الى ان الاظهر ان اللفظ مستعمل في معناه الاصلي فيكون
هو المقصود اصالة لكن قصد بتبعيته معنى آخر يناسبه من غير ان يستعمل فيه ذلك اللفظ
او يقدر له لفظ آخر فلا يكون من باب الكناية ولا من الاضمار بل من قبيل الحقيقة التي
قصد بمعناها الحقيقي معنى آخر يناسبه ويتبعه في الارادة وحينئذ يكون معنى التضمين
واضحا بلا تكلف واعترض عليه بانه ان اراد بقوله فيكون هو المقصود اصالة ان المقصود
الحقيقي فلا يلزم من استعمال اللفظ في معناه الاصلي ان يكون ذلك المعنى مقصودا حقيقيا
فان اللفظ ان في قولك ان زيدا قائم مستعمل في معناه الاصلي مع ان المقصود الحقيقي
دفع الشك او رد الانكار وكذا الحال في سائر مستتبعات التركيب وحينئذ لا يبطل
بذلك ما اختاره الذاهب المذكور من ان المقصود الحقيقي هو المعنى المضمن وان اراد
المقصود الابتدائي فمسلم لكن لا ينافي هذا ان يكون المقصود الحقيقي امرا آخر كما اختاره
الذاهب واجيب بان الغرض من قوله والاظهر الخ ليس الاستدلال على بطلان ما
اختاره الذاهب المذكور بل تصريح بالمقصود من الاستدلال تعريضا ببطلان ما
اختاره هذا الذاهب كان الاظهر ان يقال اللفظ مستعمل في معناه الاصلي فيكون
المقصود اصالة اي ابتداء هو المضمن فيه اقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض فانه وارد
على الكلام الشريفي سواء اريد به الاستدلال على بطلان ذلك المذهب ولا فانه

كازرونی

شرح تفرع كون المعنى مقصودا اصليا على كون اللفظ مستعملا في ذلك المعنى الاصلي
وورود ظاهر واما كون المقصود الاصلي بمعنى المقصود الابتدائي فلا يثبت بالارادة
التبعية من كون المعنيين مقصودين بالاصالة لجواز ان يكون المقصود الاصلي هو المعنى
الثاني كما نبه عليه المعترض ثم اقول مجيبا المراد انه اذا استعمل اللفظ في معناه الاصلي
يلزم ان يكون ذلك المعنى مقصودا اصليا ما لم يكن قرينة لخلافه وليس صلة المتروك
قرينة لخلافه فانها لم تصرف اللفظ عن معناه الحقيقي الى معنى اخر مثل قرينة المجاز
بل زاد على معناه الحقيقي معنى اخر وذلك ثابت بدليل الاستقراء الحاصل بتتبع موارد
الاستعمال حسبما صرح به ائمة العربية واما المثال الذي ذكره فانما كان فيه المقصود الا
صلي دفع الشك او رد الانكار لقيام قرينة المقام هناك ثم ان بعضهم زاد في كلامه
نغمة اخرى حيث وهم ان الصلة لكونها متعلقة بالمذكور تمنعه عن ان يستعمل في
معناه الاصلي ويبطل القول بكون المعنى الاخر مقصودا بتبعية المعنى الاول بمعنى ان يستعمل
فيه ذلك اللفظ لان ذكر الصلة معه دليل استعماله في المعنى الاخر وايضا يخالف قول
العلامة هنا اي يعترفون به على ان كون المعنيين مقصودين بالاصالة معا غير معهود
في الاستعمال ولا استشهاد بنص التضمين مصادم والمعيار في صور الايهام والتعريض
والكناية على عكسه لكلان المعنى الاخر فيها مقصودا صليا والمعنى الاصلي مقصود بالتبع
اقول لما ثبت بدليل الاستقراء ارادة المعنى الحقيقي بطل القول بمنع الصلة ان استعمل
اللفظ في ذلك ولم يبطل القول بكون المعنى الاخر مقصودا بتبعيته كما عرفت وتنظير العلا
مة بغير قوله لاظهار المعنى الثاني لانه المراد فقط فانه صرح في مواضع عديدة باعتبار
كلا المعنيين فقوله المجمل هنا محمول على ما صرح به في تلك المواضع منها ما قاله في تفسير قوله
تعالى ولا تعد عيناك عنهم من ان الغرض في التضمين اعطاء مجموع معنيين وذلك اقوى
من اعطاء معنى فذ واما كون المعنيين مقصودين بالاصالة فسلمنا انه غير معهود لكنه
ثابت بدليل الاستقراء كما مر ولا شبهة فيه ثم انه اورد على هذا المذهب انه يبعد جعل المتعلق
معمولا من غير تقديرها مع تجرد فهم معناه في ضمن الفعل الاخر شيئا متعلقا هو المعمول
او اعمال الفعل المذكور من غير استعمال في معناه اقول سلمنا البعد في الصورتين لكن
لم لا يجوز ان يعمل الفعل المذكور باستتباعه لمعنى المتروك فان كونه مستتبعا له نزل
منزلة الدلالة الضمنية عليه فكان الفعل المذكور يعمل بمعناه الضمني وليس فيه بعد
يلزم الاحتراز عنه وقد تواردوا على هذا الاعتراض بعضهم قائلا لا يكفيه رائحة معنى

ابن [illegible]
عصام
شيخ الاسلام

معنى الفعل المفهوم تبعا الا يرى انه لا ينتصب بحرف التنبيه فكذا بالطريق الاولى اقول
قد عرفت ان العامل هو الفعل المذكور باعتبار تضمنه لمعنى المتروك دون رائحة معنى المتروك
على ان المعارض ان يعارض تنويره بانه لم لا يجوز ان يكون اعمال رائحة معنى الفعل اولى من اعمال
حرف التنبيه بناء على ان الصورة الحرفية هناك تحجب المعنى الفعلي عن العمل بخلاف رائحة معنى
الفعل فتامل هذا واعترض ايضا بان القيد الذي ذكره بقوله يتبعه في الارادة يخرج المعنى
الاخر عن حد الاصالة في القصد والامر في التضمين ليس كذلك فان الاهتمام بالمعنى الاخر فيه
لا يكون ادنى من الاهتمام بالمعنى الاول بل قد يكون الغاية لما وقع القصد اليه ثم انه
لم يصب في اعتبار استعمال اللفظ في معناه الاصلي وكون ذلك المعنى مقصودا اصالة فانه غير
لازم في التضمين وبعد هذا كله لا خفاء في قصد المعنى المذكور من اسم التضمين ودعوى
وضوحه بلا تكلف تعسف ظاهر اقول الحق ان القيد الذي ذكره بقوله يتبعه في الارادة يخرج
المعنى الاخر عن حد الاصالة في القصد فان التبعية في الارادة بمعنى التبعية في القصد من اللفظ
دون الدلالة في كونه مقصودا ايضا في المقام يشهد بهذا ما في الحواشي الشريفية للمطول حيث قال
في تحقيق قول الشاعر ۞ اسد علي وفي الحروب نعامة ۞ استعمال الاسد في معناه الحقيقي
لا ينافي تعلق الجار به اذ لوحظ مع ذلك المعنى على سبيل التبع ما هو لازم ومفهوم منه
في الجملة من الجراءة والصولة والفرق بين هذا الوجه ووجه التضمين ان في التضمين
لا بد ان يكون المقصود من اللفظ تبعا مقصودا في المقام اصالة وبه يفارق
التضمين الكناية وفي هذا الوجه لا يكون الملحوظ تبعا مقصودا في المقام اصالة انتهى ومن
الغافلين عن المراد الشريفي من قال ايضا فيه بحث لان معنى المضمن يكون مقصودا
اصليا في مواضع منها قوله تعالى الرفث الى نسائكم فان التعدية بالى للتضمين معنى الافضاء
والمراد بهما معا الجماع او الاولى عبارة عن الملاطفة والثاني عن الجماع وعلى كل تقدير
لا يكون المضمن مقصودا بالتبع على انه لم يصب في سوق الادعاء على الجزئية فان الصواب
سوقه على الكلية كما عرفت وقد سقط ما ذكره ذلك البعض ايضا في انه لا يخفى على ذلك
اعتبار العموم للطريقين المذكورين في التضمين وادعاء صاحب الكشف ان الاشيع جعل
المذكور حالا وقد قال السيد في حاشية شرح المفتاح في قول القانون الاول انه الا
الانيس وجه السقوط ان مدار وروده على كون المراد ان لا يكون المعنى الثاني
مقصودا اصليا وليس فليس هذا ثم ان ادعاء المعترض في عدم اصابة السيد في
اعتبار استعمال اللفظ في معناه الاصلي وكون ذلك المعنى مقصودا اصالة بناء على

كمال پاشا زاده
شيخ الاسلام

غير لازم فى التضمين مما لا يلتفت اليه فان دعوى عدم لزومه فى التضمين مبنى على ما قرره
المعترض فى موضع اخر من انه لا بد فى التضمين من ارادة معنى لفظين من لفظ واحد على
وجه يكون كل واحد منهما بعض المراد وذلك غير مسلم كما سيجئ وبعد هذا كله اذا قرر استعمال
اللفظ فى معناه الاصلى واريد المعنى الاخر منه بطريق الاستتباع فلا خفاء فى وضوح
وجه التسمية بالتضمين لان المعنى الاخر مفهوم من اللفظ ضمنا ثم اخذ تفصيل هذا المعنى من
لفظ التضمين بعيد لكن المدعى ليس وضع اخذ منه بل وضع الملائق لفظ التضمين
على هذا المعنى بعد تفصيله الملحوظ من تتبع الموارد ومنهم من ذهب الى ان اللفظ مستعمل كمال پاشا زاده
فى كلا المعنيين معا على وجه يكون كل واحد منهما بعض المراد وهذا قسم مستقل من المجاز
المقابل للحقيقة وليس مجازا مرسلا ولا كناية وان لم يقل به احد من ائمة البيان اذ بسبب
العلم واخراج مسائله من القوة الى الفعل موقوفا على الاوائل اقول هذا مع كونه بدعة
لم يقل بها احد من الائمة يرد عليه ان كون اللفظ ههنا مستعملا فى كلا المعنيين معا
على ذلك الوجه غير مسلم بل كل واحد من المعنيين مراد بخصوصه يشهد به ثبوت كل منهما
فى تصوير المعنى وح يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وليس هذا كالتغليب اذ المراد فيه
مجموع المعنيين ولم يتعلق الغرض بواحد منهما بخصوصه كما صرح به النحرير التفتازانى فى حق
قياس عليه فى السلامة عن الجمع بين الحقيقة والمجاز ثم ان هذا الذاهب اعترض على القوم كمال پاشا
بانهم خصصوا التضمين بالفعل مع انه يجرى فى الاسم ايضا تمسكا بما ذكره العلامة فى قوله
تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله حيث قال ضمن اسمه تعالى معنى وصف فلذلك
علق به الظرف فى قوله فى السماء وفى الارض كما تقول هو حاتم فى طى حاتم فى تغلب على تضمين
معنى الجود الذى شهر به كانك قلت هو جواد فى طى جواد فى تغلب اقول كلام القوم فى
التضمين الاصطلاحى ولا نم كون التضمين الذى فى عبارة العلامة اصطلاحيا بل هو
لغوى بمعنى ارادة معنى ضمنى مطلقا كيف وهو من قبيل ما فى قول الشاعر اسد على
وفى الحروب نعامة وقد صرحوا بالفرق بينه وبين التضمين الاصطلاحى من الوجوه كما عرفته رحمه
انفا والعجب من هذا المعترض انه نقل ذلك الفرق فى موضع اخر واعترف به حتى عدل
توسعا غير توسع التضمين فكانه نسى ما قدمت يداه ومنهم من قال فى شرح كلام المصنف
المعنى الذين يعترفون بالغيب مؤمنين لا الذين يؤمنون معترفين لان صلة المذكور
تدل على قوة المتروك وانه هو المقصود الاصلى ثم اختار خلاف ذلك قائلا اقول ذكر
احد المعنيين بصريح لفظه والدلالة على المعنى الاخر بذكر متعلقه يدل على ان المفرج

المفرج به اصل والاخر تبع اذ لو لا انه كذلك لكان المناسب العكس ثم انه نقيد قائلا وفيه
ان القائلين بالتضمين يجعلون الصلة متعلقة بالمذكور لا بالمتروك ومع ذلك يدل على
ان معنى المتروك اولى بالاعتبار وذلك يؤيد اصالة المتروك دون الملفوظ ولكن هذا
القول يدرجه فى باب المجاز دون التضمين الا ان يتكلف بان التضمين احد انواع المجاز
لكن يشكل حينئذ بيان وجه تسميته بالتضمين دون ما عداه من المجازات اقول لا
حمل صلة المتروك متعلقة بالمذكور غير متفق عليه فان كثيرا من القائلين يجعلون
المتروك مقدرا فلا حرج بتعلق به صلته وايضا لا تقتضى تعلقها بالمذكور اصالة المتروك
فان رجحان المتروك بذكر صلته معارض لما فى جانب المذكور من مزية التصريح بلفظه
بل هو اقوى كما عرفته تفصيله فان دلالة صريح اللفظ على معناه اقوى من دلالة متعلق
اللفظ على معناه كما لا يخفى ثم انه لا تقتضى هذا القول درجه فى المجاز اذ لا شك
فى اعتبار المعنى الحقيقى للمذكور غاية الامر ان يكون اعتباره انقص من اعتبار المعنى المجازى
كما عرفته فليس المحتمل الا كونه كناية وقد عرفت حالها ايضا اللهم الا ان يقال الجمع
بين الحقيقة والمجاز اى بعموم المجاز لكن لا يظهر وجه العموم ولو فرضنا كونه مجازا
فلا اشكال فى تسميته دون سائر المجازات لان المعنى المجازى جمع مع المعنى الحقيقى
فى ضمن المذكور بخلاف سائر المجازات بقى الكلام فى ان التضمين هل هو سماعى ام قياسى
نقل صاحب مغنى اللبيب عن بعض النحاة فى بحث التعليق من الباب الثانى انه سماعى
لكن المفهوم من كلام الرضى فى قبيل بحث افعال القلوب انه قياسى وقد صرح به ابو
حيان فى ارتشاف الضرب حيث قال اختلف فى التضمين والاكثرون على انه ينقاس
وضابطه ان يكون الاول والثانى يجتمعان فى معنى عام لهما وقد وقع اجماع العلماء
على هذا المذهب فانهم يعتبرونه فيما يحتاج اليه على الاطلاق وبهذا ظهر انه لا حاجة
الى ما قاله بعض المتأخرين من انه سماعى لكن لما كثر غاية الكثرة صار فى قوة القياسى
فجاز لكل احد ان يجريه فيما يحتاج اليه قوله وقد يطلق بمعنى الوثوق ذهب
بعض الفضلاء من شراح الكشاف الى ان الايمان مجاز فى هذا المعنى وكذا فى معنى
الاقرار ايضا وذهب السعد والسيد الى انه حقيقة فى الاول كما هو المستفاد من الاساس
لظهور كونه مجازا فى الثانى بل وقع فى الكلام الشريف تصريح بذلك لكنه مذكور
فى الاساس فى عداد المعانى الحقيقية ايضا قال هناك وما امن بشئ مما تقول اى
ما صدق وما اثق وما امن ان اجد صحابة بقولنا وى السفر اى ما اثق ان

اظهر عن ارافقه وأما لفظة قد هنا فلا تدل على التجوز بل على قلة الاستعمال
وبالجملة فالايمان في اصل اللغة بمعنى جعل الشئ آمنا ثم نقل في عرف اللغة تارة
الى التصديق وتارة الى الوثوق للمناسبتين المذكورتين ومن هنا ظهر فساد ما عصام
قيل الوجه الاول احسن لانه الحقيقة اللغوية فان الثاني ايضا كذلك نعم الاول
احسن لما فيه من كثرة الاستعمال **قوله** واما في الشرع فالتصديق هذه العبارة
مشهورة في الكتب وقال بعض اصحاب الحواشي يرد عليه ان التصديق هو الحكم القلبي كازرونى
بان كل ما جاء به النبي عليه السلام واقع وهو فيه صادق ولا يخفى ان هذا الامر كان
حاصلا لاحبار اليهود العالمين بانه النبي الموعود في التورية كما قال الله تعالى الذين
آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فوجب تفسيره بالتصديق مع التسليم
اي الحكم بحقية ما جاء به النبي عم مع الرضاء به او تفسير التصديق بالرضى القلبي
ثم انه نقل ما ذكره النحرير التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال المذهب ان الايمان
غير العلم والمعرفة لان من الكفار من يعرف الحق ولا يصدق به عنادا واستكبارا فاحتيج
الى الفرق بين العلم بما جاء به النبي عم ومعرفته وبين التصديق به ليصح كون الاول
حاصلا للمعاندين دون الثاني وكون الثاني ايمانا دون الاول فاقتصر بعضهم
على ان ضد التصديق الانكار والاستكبار وضد المعرفة الجهالة والنكارة وفصل
بعضهم زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب بما علم من اخبار المخبر
وهو امر كسبي يثبت باختيار ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بخلاف المعرفة فانها قد
تحصل بلا اختيار كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه
بعض المتاخرين زيادة تحقيق فقال المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري
ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا فاعترض عليه قائلا اما الاول ففيه كازرونى
نظر اذ المراد من المعرفة والعلم هو التصديق النفسي فيكونان اي العلم والتصديق
متحدين ويكون ضد العلم الانكار كما انه ضد التصديق واما الثاني والثالث فلان
منها ان من نظر بالاختيار في حقية دين محمد عليه السلام فحصل له من النظر الكشف
انه حق وصدق وفي قلبه عدم الرضا لا ان يكون مؤمنا لانه حصل له التصديق
الاختياري مع انه كافر لعدم الرضا اقول كلام على طرف التمام اما ما اورده
على الاول فلان القائل به انما اراد بالتصديق الاذعان والقبول الذي
يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وهو امر وراء العلم والمعرفة فضد العلم والمعرفة



والمعرفة النكارة وضد التصديق الانكار كما صرح به النحرير في شرحي المقاصد
والعقايد واما ما اورده على الثاني والثالث فلان عبارة ربط القلب في الثاني
ناطقة باعتبار الرضا في التصديق فمن حصل له من النظر والكسب انه حق وصدق
وفي قلبه عدم الرضا لم يصح اثبات التصديق له بالمعنى الذي اصطلح عليه صاحب
هذا القول فلا يلزم ان يكون ذلك مؤمنا وقد اعترف به المعترض ايضا وكذا
عبارة التصديق الاختياري في الثالث اذ لما كان ذلك بمعنى نسبة الصدق الى المتكلم كازرونى
اختيارا ظهر انه لا يكون الا بعد الرضا **قوله** او مجموع امور ثلثة قيل ان كان
المراد ان اصل الايمان هو المجموع حتى من اخل بواحد منها لم يكن مؤمنا فهو عنده
المحدثين ليس كذلك وان كان المراد ان الايمان الكامل هو المجموع حتى من اخل
بواحد منها يكون مؤمنا وان لم يكمل ايمانه فهو عند المعتزلة ليس كذلك اقول
نختار الشق الاول ولا عبرة بما ذكر من انه ليس عند المحدثين كذلك اذ صرح
في المواقف وشرحه بانه قال السلف واصحاب الاثر ان المحدثين كلهم انه مجموع
هذه الثلثة ثم صرح فيه بان الكفر عند كل طائفة مقابل لما فسر به الايمان **قوله**
وهو متعلق بالارادة يعني بحسب الظاهر كون الباء للتعدية فان الاستعمال يزدى
الشايع هو كون الايمان بمعنى التصديق والباء صلته كما عرفت فلا يرد
ما قيل من ان هذا التعيين من فوق على تعين كون الباء للتعدية وليس كذلك
لما سبق من جواز كونها للمصاحبة والالة **قوله** والمانع في بعض الحواشي
ولكن ان تقول لو كان الاقرار داخلا لم يتم المعاند اكثر من الجاهل لان المعاند كازرونى
حصل له التصديق الذي هو الجزء الاعظم بخلاف الجاهل فانه لم يحصل له الايمان
لا كلا ولا بعضا اقول عين ما هو حجة ان يقول الذاهب الى دخول الاقرار
انما كان ذم المعاند اكثر من ذم الجاهل مع حصول الجزء الاعظم له بناء على
ان تقصيره في تكميل الايمان بعد حصول جزئه الاعظم اقبح من تقصير الجاهل كازرونى
في عدم توجهه الى التحصيل كما ان صدور السيئة عن العلماء اقبح من صدورها
في الجملة وفي تلك الحاشية ايضا لا تدل كثرة الذم على اعتبار الاقرار في الا
يمان ويجوز ان يكون ذم بسبب شئ او غيره اخل في الايمان الا يرى ان
ذم القاتل اشد من ذم صاحب الصغيرة اقول ان اراد بالشئ الاخر الا
نكار فمسلم لكنه عين ما ذكره المصنف وان اراد غيره فممنوع لان المذموم المعاند

بوصفنا الذي هو سبب الذم وانما وقع ذكر المعاند في جميع المواضع بوصف العناد
المقتضي للانكار وعدم الاقرار فالذم اما على الاول وعلى الثاني لا غير ولاسم
لكون ذم القائل اشد من ذم صاحب الصغيرة في هذا المقام كما لا يخفى على ذوي الا
فهام **قوله** كالصانع قيل الغيب عبارة عما غاب عن الحس والعقل غيبة كاملة
حيث لا يدرك واحد منهما لا بالبديهة ولا بالاستدلال كبعض احوال البعث والجنة
والنار ولقوة غيبته عبر عنه بالمصدر ولكماله في معنى الغيبة عرف بتعريف الجنس و
عدم التعرض للتصديق بالمبدا للتنبيه على ان شانه تعالى اظهر الامور بحيث كان التصديق
بصدقها باعلى المعلومات فلا يناسب ذكره في مقام المدح بالتصديق باخفى المجهولات
وفيه رد على الدهرية على ابلغ وجه اقول الظاهر ان يحمل الايمان الوارد في كلام الشارع
على المعنى الشرعي وهو التصديق بما علم مجيء نبينا عم به فلا محالة يدخل فيه التصديق
بالمبدا دخولا اوليا ولا يمكن فرضه خارجا لان ذلك المعنى عبارة عن مجموع ما
جاء به نبينا عم لا عن بعضه واما تصحيح كونه عبارة عن البعض بالحمل على التجوز
فارتكاب لخلاف الظ بدون المقتضي ولا يقتضيه دلالة الغيب على قوة الغيبة
فانها تستقيم باعتبار ما في غير المبدا من قوة الغيبة حاصله ان الغيب عبارة عن
المجموع والقوة باعتبار اكثر اجزائها بل لا شك في قوتها في المبدا ايضا اذ تحير فيه
العقلاء ولذا سمي الها على مذهب خصوصا اذا لوحظ بصفاته وما يتفرع عليها **قوله**
قال والذي هذا بعض الاثر وتمامه ان امر محمد بينا لمن راه والذي لا اله غيره
ما آمن احد افضل من ايمان بغيب وانت خبير بان المص لم يصب في حذف شطره المقدم
فانه الذي يدل على المدعي دون شطره الذي اورده واعلم انه لم يرد بقوله لما روي
الاستدلال بل التاييد كما صرح به العلامة حيث قال وبعضده ما روي الخ وقيل فيها
تامل لان غرض ابن مسعود رضي الله عنه من قراءة هذه الاية الاشارة الى افضلية
من آمن بالنبي عم ولم يره لكون ايمانه عن غائب عنه في حال الغيبة دون المشاهدين
وهذا الغرض لا يتفاوت على التوجيهات ولا قصد منه الى كون الاية موافقة لكلامه
في كون الباء للملابسة وايضا يجوز ان يكون الباء في كلامه على تضمين معنى الاعتراف
كما في قوله تعالى الرفث الى نسائكم بتضمن معنى الافضاء وهو انه يلزم ان يكون صفة المتقين
مخصصة على تقدير ان يحمل التقوى على ما يتناول فعل الاوامر ايضا اقول سلمنا عدم
تفاوت الغرض على التوجيهات لكن الظ من كون الباء للملابسة في كلامه وايراده

وايراده للاية بعد ذلك كون الاية موافقة لكلامه عنده وبهذا القدر كاف في التاييد
كيف ولم يتعين حملها على الملابسة في الاية لجعل الاثر دليلا لا مؤيدا واما كون الباء في كلامه
على تضمين معنى الاعتراف فمما لا يلتفت اليه لان التضمين في المصدر قليل جدا وان اطلاق
الغيب على النبي عم سواء كان عاما للغير اولا مخالف للعرف وان الرؤية والمشاهدة
في جانب المفضل عليه حال المؤمن دون المؤمن به كما يدل عليه العبارة قطعا ينبغي
ان يكون الغيبة في جانب المفضل كذلك ايضا وبمجموع هذه الوجوه كالحبل المؤلف في
تزييف ما زعمه كما لا يخفى ثم ان الامر الاخر مسلم لكن لا ضير فيه فان ما ذكروه من
كون الصفة موضحة على تقدير ان يحمل التقوى على ما يتناول فعل الاوامر انما هو على الاوجه
الاولى ولا يجب اجراؤه على جميع الوجوه بل يكفي جريانه على ما هو الراجح منها كما هو الداب
في امثال هذا المقام ثم قال ذلك القائل الظاهر بالنظر الى المعنى وان استبعد لفظا
ان يكون بالغيب حالا عن المفعول المتروك اي يصدقونه شيئا ملتبسا بالغيب
والخفا وذلك لان الموصوف بها عرفا هو المؤمن به لا المؤمن وايضا افضلية الايمان
الغيبي باعتبار خفاء المؤمن به وبالجملة المقصود ترجيح الغائبين على الشاهدين
ويرشد الى ذلك تاييد المصنف لهذا التوجيه برواية ابن مسعود رضي الله عنه فان
الرواية دالة على ترجيح المؤمنين حال خفاء النبي عم وغيبته على غيرهم لا ترجيح
الموافقين على المنافقين اقول لا يخفى بعده لفظا كما اعترف به ولا نسلم ظهوره
معنى لان العرف كما يقتضي كون الموصوف بالغيبة المؤمن به كذلك يقتضي ان
يطلق الغيب على غير النبي عم كما عرفت فالتشبث بالعرف لا يجدي نفعا وكون
افضلية الايمان الغيبي باعتبار خفاء المؤمن به مسلم لكن لا يستلزم ذلك كون الغيبة
صفة المؤمن به فقط بل يصح على تقدير كونها صفة المؤمن ايضا فان خفاء المؤمن به
ناش من عدم مشاهدة المؤمن اياه سواء اعتبرت الغيبة في جانب المؤمن او في جانب
المؤمن به ومن الغريب ان قوله المقصود ترجيح الغائبين على الشاهدين صريح
في كون الغيبة صفة المؤمن فهو اعتراف منه بالحق حيث لا يشعر ولا نسلم الارشاد
بالرواية المذكورة فان الغرض حاصل سواء اعتبرت الغيبة في جانب النبي عم او
في جانب المؤمنين كما عرفت بقي ههنا شبهة وهي ان مقتضى الحديث ان يفضل
ايمان غير الصحابة على ايمان الصحابة ولا يخفى ما فيه واما حلها فهو انه لا يلزم
من الاجنبية الافضلية لجواز ان يكون احد الشيئين احب الى النفس مع كون الاخر

افضل منه ولو سلم الملازمة فلا يلزم من كون ايمان غير الصحابة افضل من جهة
اجنبيته الناشئة من كونه ملتبسا بالغيب ان لا يكون ايمان الصحابة افضل من جهة
قوته الناشئة من شرف الصحبة كما لا يخفى **قوله** من اقام العود القيام في اصل اللغة
هو الانتصاب والاقامة افعال منه والهمزة للتعدية فمعنى اقام الشيء جعله قائما
اى منتصبا ثم قيل اقام العود اذا قومه اى سواه وازال اعوجاجه فصار قويما
يشبه القائم ثم استعيرت الاقامة من تسوية الاجسام التي صارت حقيقة فيها
لتسوية المعاني كتعديل اركان الصلوة على ما هو حقها وانما لم تجعل استعارتها من
تحصيل القيام في الاجسام بل من تسويتها رعاية لزيادة المناسبة بين المعاني
هذا وقد قيل الاقامة بمعنى التسوية حقيقة في الاعيان والمعاني فلا حاجة الى
الاستعارة الا ان المعنى بالغ في المحافظة على تلك المناسبة كذا في الحواشي الشريفية
وقيل انما لم يلتفت الى ما ذكره هذا القائل وهو صاحب الكشف لان مدار خطيب زاده
قوله على كون التقويم عاما للتبديلين في الاعيان والمعاني وحقيقة فيهما لكنه لا
يستلزم ان يكون معنى الاقامة حقيقة في التسوية المتعلقة بالمعاني وفي
التعديل المذكور اذ معناها جعل غير المستقيم مستقيما بازالة اعوجاجه كما اشار
اليه بقوله وازال اعوجاجه والتسوية التي فسروا الاقامة بها هذا المعنى دون معنى
الاتيان بشيء على ما ينبغي ولا شك ان التسوية المتعلقة بالمعاني معناها الاتيان
على ما ينبغي لا معنى جعل الشيء مستقيما بعد ان لم يكن مستقيما فانه لا يوجد
في المعاني وان سلم وجوده فيها فلا نسلم ان التعديل تسوية بذلك المعنى بل هي اتيان
الصلوة على ما ينبغي من اول الامر لا جعلها مستقيمة بازالة ضد الاستقامة بحالة
فيها اقول اذا سلم ما ذكره ذلك القائل من كون التقويم حقيقة في الاعيان والمعاني
جميعا فالظاهر ان يكون الاقامة ايضا حقيقة فيهما فانه بمعنى جعل الشيء قويما
سواء كان من اول الامر كما في المعاني او بعد اعوجاجه كما في الاجسام واما
اختصاصها بالشق الثاني كما اشار اليه السيد فليس بمسلم عند القائل وانما اشار
اليه في سرد مختاره لا في حكاية مختار القائل **قوله** او يواظبون عليها قيل كازروني
اذا كان الاقامة بمعنى المواظبة فلا بد من لفظة على فيكون حق الكلام
ان يقال ويقيمون على الصلوة الا ان يقال ان ههنا توسعا بحذف لفظة
على اقول لا نسلم ان حق الكلام ذلك فانهم صرحوا بان نطقت في قولهم نطقت

نطقت الحال بكذا بمعنى دلت بطريق الاستعارة التبعية مع انه عدي بصلة
التي هي الباء لا بصلة المستعار له التي هي على ومثله كثير في القران منه قوله
تعالى بل نقذف بالحق على الباطل حيث استعير القذف لايراد الحق كما صرح به في
المفتاح مع انه عدي بالباء ولم يعد بنفسه بناء على تعدية الايراد بنفسه قال
العلامة ههنا او الدوام عليها والمحافظة قال الله تعالى الذين هم على صلوتهم
دائمون الذين هم على صلوتهم يحافظون ثم قال وحينئذ وجه التشبيه لانها
اذا حوفظ عليها كانت كالشيء النافق وقيل ان العطف للتفسير على ما هو المفهوم
من اقتصاره في وجه التشبيه على ملاحظة المحافظة ويؤيد ذلك اقتصار
الشارحين في تقريره على المداومة لكنه سيصرح بالمغايرة في تفسير قوله تعالى
الذين هم على صلوتهم دائمون الاية على ما هو الظاهر اقول لا شك في تحقق الفرق
بينهما على ما حققه العلامة حيث صرح في قوله تعالى على صلوتهم دائمون بان المراد
من الدوام المواظبة على ادائها وفي قوله تعالى على صلوتهم يحافظون بان المراد
من المحافظة رعاية سننها وادابها ثم قال فالدوام يرجع الى نفس الصلوات والمحافظة
الى احوالها ولما ذكر ههنا الدوام والمحافظة وذكر كلتا الايتين بطريق التمثيل
ظهر انه جعل الاقامة عبارة عن جميع المعنيين لا عن معنى واحد عبر عنه بلفظي
الدوام والمحافظة على وجه عطف التفسير كما زعمه لكن انما اقتصر في التعليل على
ذكر المحافظة اكتفاء بذكرها عن ذكر الدوام فانهما متلازمان عادة و
اقتصار الشراح على المداومة مبني على هذه الملازمة ايضا **قوله** من قامت
السوق زيف هذا الوجه بان المشابهة في هذه الاستعارة خفية جدا واجيب
بالحمل على المجاز المرسل بعلاقة اللزوم فان الانفاق يستلزم المداومة عادة
ورد بان هذا الحمل على تقدير صحته خلاف ما في الكتاب يعني الكشاف وكذا
خلاف ما في هذا الكتاب ايضا اذ صرح فيها بالمشابهة فالجواب الصواب ان
هذه المشابهة ليست في الدقة بحيث تفضي الى التعقيد المعنوي غايته ان
لا يكون مبتذلا عاميا وهو لا يصلح سببا للقدح انما هو سبب للمدح هذا واعترض شيخ الاسلام
بان مداومة المصلي مطلقا او محافظته لو سلم انها تناسب النفاق لكنها لا تناسب
الانفاق اى جعل الشيء مما يرغب فيه الغير اقول لا اشكال ان في مداومة المصلي
ومحافظته على الصلوة باعتبارين احدهما التاثير الصادر من المداومة والمحافظة

شيخ زاده

والاخر الاتي القائم بالصلوة فالاول بمنزلة الانفاق كما ان الثاني بمنزلة
النفاق ولا يخفى ان كل واحد منهما مستلزم للاخر فلا وجه لتسليم مناسبة احدهما
ومنع مناسبة الاخر ثم انه زيف هذا الوجه بطريق اخر وهو ان الاصل اقام
السوق مجاز فالتجوز منه ضعيف وقال السيد اجيب عنه بانه صار بمنزلة
الحقيقة فيقال ان المفهوم من كلام السيد هنا وفي حاشية شرح المختصر انه
لا يجوز تفرع المجاز عن مجاز آخر وهو الظاهر من كلام القوم حيث اعتبروا العلاقة
بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي لكن المستفاد من اول حاشية على حاشية
المطالع منقولة عنه انه جائز ذلك وبه يشعر تحرير اساس اللغة في مواضع اقول
لا نم ان المفهوم من كلام السيد عدم جواز ذلك بل الظاهر منه انه لا ضعف فيه اذا
كان الاول بمنزلة الحقيقة مع كونه جائزا على ضعف اذا لم يكن كذلك يحمل
المستفاد من حاشية حاشية المطالع محمول على هذه الصورة ايضا لا على الاطلاق
حملا لكلامه المطلق على كلامه المقيد كما اشرنا اليه سابقا او هو على الاطلاق
مدار على الجواز على وجه الضعف فلا منافاة ايضا واعلم ان ائمة التفسير صرحوا
في كثير من المواضع بتفرع المجاز عن المجاز الاخر مع ان المجاز الاول لم يصل الى
مرتبة الحقيقة عرفا فالظاهر انهم ينظرون الى قرب المعنى المجازي الى الفهم وبعده عنه
فكل معنى مجازي يقرب الى الفهم سواء وصل الى مرتبة الحقيقة عرفا او لا يجوز ان
تفرع مجاز اخر عنه بخلاف العكس واما ما في كلام القوم من اعتبار العلاقة
بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي فاما مبني على ما هو الغالب واما مبني على
تعميم الحقيقي لما هو الحقيقي حقيقة وما يقرب منه لقربه الى الفهم قوله من قولهم
قام بالامر وحقيقة قام ملتبسا بالامر والقيام له يدل على الاعتناء بشانه
بلزمه التجلد والتشمر فاطلق القيام على لازمه ومنه قامت الحرب على ساقها اذا
التحمت واشتدت كانها قامت وتشمرت لسلب الارواح وتخريب الابدان
واعترض عليه بان الاقامة اذا كانت ماخوذة مما ذكر كان معناها على قياس
التعدية جعل الصلوة متجلدة متشمرة لا كون المصلي متشمرا في ادائها بلا فتور
عنها كما ذكره وايضا وصف الصلوة بالتجلد والتشمر انما يصح اذا وصفت بما
هو لفاعلها على قياس جد جده ولا يخفى بعده وليس كذلك ان نقول الباء في قام
بالامر للتعدية فالمستعمل بمعنى التجلد والاجتهاد هو الاقامة في الحقيقة لا

ملا خسرو

لان قولهم في ضده قعد عن الامر وتقاعد يبطله وايضا القيام يناسب التشمر لا
الاقامة كما ان القعود يلائم الكسل لا الاقعاد كذا في الحواشي الزرنغية والمراد
من قوله وليس كذلك الح هو الرد على المص حيث زعم ان الباء للتعدية اذ تركيب
اقامة في افادة معنى التجلد ولا يخفى ان هذا الاشكال مبني على ذلك الزعم
وقيل المص قرر الكلام بحيث اندفع عنه الاعتراض حيث اشار بقوله فانه من
قام بالامر الى ان الباء للتعدية وبقوله اذا جد فيه وتجلد الى ان الجد والتجلد
على تقدير كون الباء للتعدية ايضا صفة المصلي دون الصلوة فانما ثبتا لها بطريق
بطريق اللزوم فان معنى المقولين نصبه بعد انخفاضه او سواه بعد اعوجاجه
وعلى التقديرين يكون مسببا عن الجد والتجلد ويؤيده ما قال في عين المعاني
قام بالامر واقام اذا قومه واتمه وفي تفسير الكواشي قام بالامر واقام اتى به
معطى حقوقه واشار بقوله وضده اي ضد قولهم قام بالامر واقام اذا جد
فيه وتجلد قعد عن الامر وتقاعد الى ان الضدية بينهما انما هي باعتبار المعنى
اللازم لهما فاذا كان ذلك في الاول الجد والتجلد يكون في الثاني التكاسل
والتهاون اقول مراد السيد ان ما بين معنيي التجلد والتهاون من المضادة
يقتضي ان يكون المستعمل فيهما الضدين حقيقة وهو قام وقعد وعلى ما ذكره المعترض
يلزم ان تقابل ما بين المعنيين من المضادة يقتضي ان يكون المستعمل فيهما اللفظين
اكتسبا المضادة من هذين المعنيين وهما قام وقعد وهذا غير مستقيم فان اقتضاء
الاستعمال في المعنيين فرع مضادة اللفظين ومضادتهما فرع استعمالهما في المعنيين
وبطلانه ظاهر والحق انه لم يسمع اقام بمعنى جد وتجلد فيه انما المسموع فيه قولهم
قام بالامر فالظاهر ان الباء للملابسة والتجلد انما يستفاد من القيام دون
الاقامة ويشهد لهذا قولهم قامت الحرب على ساقها نعم يمكن ان يكون الاقامة
ايضا عبارة عن التجلد مجازا على ما ذكره لكن الكلام في كونها مستعملة فيه
وقد عرفت انه غير مسموع وبالجملة فالغرض ارجاع العبارة القرآنية الحرية
من الاستعمالات الشائعة دون تصحيحها وان لم يكن شائعا حتى يصح ما
ذكره وما في عين المعاني ليس من قبيل هذا المعنى بل هو من قبيل المعنى الاول
وهو جعل الشيء قويما نعم يلزمه التجلد لكن ليس اللفظ مستعملا فيه فلا يثبت به
ما ادعاه اللهم الا ان يكون مراده مجرد اثبات الملازمة وقد عرفت انه

لا يجدى فى المقام وكذا ما نقل عن الكواشى **قوله** عبّر عن الاداء ان اراد ان
القيام يطلق على الصلوة لكونه بعض اركانها ثم يؤخذ منه الاقامة ورد عليه ان الهمزة
ان جعلت للتعدية كان معنى اقام الصلوة جعل الصلوة مصلّية وان جعلت
للصيرورة كان معنى اقام صار ذا صلوة فلا يتقيح ذكر الصلوة معه الا بجعلها
مفعولا مطلقا والكل مما لا يرتضيه طبع سليم وان اراد ان القيام لما كان ركنا منها كان
فعله وايجاده اعنى الاقامة ركنا لها ايضا توجه عليه ان ركنها فعل القيام بمعنى
تحصيل هيئة القيام فى المصلى حال الصلوة لا بمعنى تحصيلها فى الصلوة وجعلها
قائمة فان قيل لعله اراد ان القيام جزء منها فيكون ايجاده اى الاقامة جزء من
ايجاد جميع اجزائها الذى هو اداؤها فعبّر عن ادائها بجزئه قلنا فحينئذ يتعين ان
يؤدى ان الصلوة فيحتاج فى ذكر الصلوة معه الى ارتكاب كونها مفعولا مطلقا
كما فى الحواشى الشريفية وقيل لنا ان نغير تقرير السؤال ونقول لما كان القيام
جزء من الصلوة كان الاقامة التى هى ايجاد القيام جزء من ايجاد الصلوة
الذى هو اداؤها فعبّر عن الاداء لكونه كلا فى الجملة فى بعض الصور بالاقامة
وجعله متعلقا بالصلوة لتعيين المؤدى فعلى هذا يكون المعنى المجازى مطلق
الاداء المتعلق بالصلوة من حيث هو متعلق بها فان علاقة الجزئية والكلية
لا تقتضى ان يكون المعنى المجازى مرادا كلا فى جميع المواضع بل يكفى كونه كذلك
فى الجملة وان كان ذلك فى بعض المواضع مثل علاقة السببية والمسببية كالغيث
والنبات فانهم يطلقون الغيث ويريدون النبات وان لم يكن النبات حاصلا
بالمطر دائما وحينئذ لا يحتاج فى الصلوة الى تكلف انما يلزم ذلك ان لو اريد بالاقامة
اداء الصلوة لا مطلق الاداء والغرض من قوله كما عبّر عنه بالقنوت الخ ارادة ما
هو المناسب لما نحن بصدده والتشبيه به فى مجرد كون العلاقة الكلية والجزئية او ان
هذا مما لا نزاع فى جوازه لكن الحق ان ما فيه من التكلف ليس اهون من
تكلف جعل الصلوة مفعولا مطلقا كما لا يخفى على المنصف وما يتوهم من اندفاع
جعلها مفعولا مطلقا الا بتقدير المضاف وهو الاداء اى يؤدون الصلوة اداء
الصلوة فمدفوع بانه لا حاجة الى التقدير لجواز كونها مفعولا مطلقا من غير لفظ
الفعل على طريقة قعدت جلوسا فان يؤدون الصلوة بمعنى يصلون ما لا تقدير
تكليف ايضا بان يجرد يقيمون عن معنى الصلوة لكنه ابعد من التكلفين المتاخرين
السابقين لان الاقامة لما كانت مجازا عن معنى اداء الصلوة لم يتجه تجريدها
من قيد الصلوة لان المعنى المجازى مقصود اصالة لا تقتضاء القرينة اياه ولا
لم يحمل عليه ويتعلق القصد الاصلى به بناء فى اسقاط جزء منه وبالجملة فالتجريد عن
اجزاء المعانى المجازية غير مسلم اللهم الا ان يكون بمنزلة الحقيقة واثبات ذلك
فيما نحن فيه دونه خرط القتاد اذ لم تشتهر لفظة الاقامة بمعنى اداء الصلوة
حتى يمكن دعوى كونها بتلك المنزلة وايضا لا شك فى ان التجريد من باب
المجاز فيلزم ارتكاب مجاز المجاز وهو ضعيف الا ان يكون الاول بمنزلة الحقيقة
كما مر وقد عرفت اشكاله ههنا وما اعترض به على السيد السند ايضا من ان ايجاد
ركن الشئ لا يلزم ان يكون ركنا له ولو لزم ذلك يكون ايجاد ايجاده ركنا له
وكذا ايجاد ايجاد ايجاده وهلم جرا فيلزم ان يكون له اركان غير متناهية فمدفوع
لكن لا لما قيل من انه لا يرد شئ على الشريف العلامة اذ لم يرتض بالاحتمالات
المذكورة بل ذكر الوجوه المحتملة وردها فان ذكر العلامة اى تعرض بكون الايجاد
ركنا ولم يرده فى الجواب وانما لم يرتض بهذا الوجه للزوم التكلف فى جعل
الصلوة مفعولا مطلقا لا للزوم التسلسل المذكور فيرد الاعتراض على ارتضائه
لكون الايجاد ركنا كما لا يخفى بل لان الايجاد امر اعتبارى ولا تسلسل فى الامور
الاعتبارية ولو سلم فيجوز ان يدفع بان الايجاد لا يحتاج فى وجوده الى ايجاد
آخر بخلاف الافعال المخصوصة كالقيام والقعود لانه من قبيل المتقوم بنفسه
المقوم لغيره **قوله** والى الحقيقة اقرب اما كونه اقرب من المعنى الثانى فلثبوت
واسطة بينه وبين المعنى الحقيقى لان الاقامة حقيقة جعل الشئ قائما ثم
استعملت بمعنى الانفاق ثم جعلت بمعنى المداومة واما كونه اقرب من المعنى
الثالث فلان القيام حقيقة الانتصاب وهو يدل على الاعتناء وبواسطة الاعتناء
استعمل فى لازمه الذى هو الجد واما كونه اقرب من المعنى الرابع فلان القيام
حقيقة الانتصاب ثم استعمل فى الصلوة مجازا ثم استعمل الاقامة فى اداء الصلوة
قيل فيه نظر لثبوت الواسطة بين المعنى الحقيقى الذى هو جعل الشئ قائما
وبين هذا المعنى الذى هو تسوية اجزاء المعنى وهو تسوية الاعيان فان
الاقامة حقيقة فى الاول ثم استعمل فى تسوية الاعيان ثم فى تسوية المعانى
اقول اراد المص بقوله من اقام العود اذا قوّمه كون الاقامة حقيقة فى

عصام

تسوية الاعيان ايضا ولا واسطة بينه وبين هذا المعنى الذى هو تسوية الكعا كيف لا وقد ذهب بعضهم الى كونها حقيقة فى هذا المعنى ايضا كما عرفته فلا يبقى بعد فى كونها حقيقة فى تسوية الاعيان نعم ليست حقيقة اصلية لكنها حقيقة فى عرف اللغة ثم انه يجوز ان يكون المراد اقرب الى الحقيقة الصلوة لان حقيقة الصلوة ما روعى فيها حقوقها الظاهرة والباطنة وان يكون المراد الاول الظاهر لان الاقامة بمعنى التسوية اشهر والى الحقيقة اقرب لشهرتها وانت خبير بما فيهما من البعد اما الاول فلان الظاهر من الحقيقة فى امثال هذا المقام ما يقابل المجاز واما الثانى فلان تعليل الاقربية بالاشهرية يقتضى رجوع ثانى التعليلين الى الاول ولو سلم عدم الرجوع فلا اقل من تقاربهما المفضى الى شبه التكرار قوله ولذلك ذكر لم الاستدلال على ما ادعاه من اولوية المعنى الاول فانه اذا ثبت ذلك بالاشهرية والاقربية الى الحقيقة والافيدية بل جعله دليلا للفائدة المبنية عليها وهى كون المدح

كازرونى

من راعى حدودها الظاهرة وحقوقها الباطنة فلا يرد ما توهم من انه لا يصح الاستدلال بتلك الاية لاحتمال ان يكون الاقامة فيها بمعنى المواظبة ولا حاجة الى الجواب بان الموجب للمدح هو المعنى الاول الذى هو التعديل والمعنى الثانى الذى هو المواظبة او الاداء ما لم يقترن التعديل بهما لم يوجب المدح على ان قوله او الاداء سهو اذ المعنى الثانى هو المواظبة فقط والاداء انما هو المعنى الرابع قوله على لفظ المفخم اراد بالتفخيم ههنا امالة الالف نحو مخرج الواو واما هو ضد

اكمل

الامالة او ضد الترقيق فلا يرد ما قيل فيه نظر لان كتبه الواو لا مدخل لها فى التفخيم والتفخيم ههنا هذا الترقيق قوله وقيل اصل صلى فانه العلامة وانما اشار الى مرجوحيته لامور الاول ان الاشتقاق من غير الحدث قليل الثانى ان ذكر الجزء وارادة الكل انما يصح اذا كان ذلك الجزء مقصودا من الكل وههنا ليس كذلك الثالث ان الصلوة بمعنى الدعاء شائعة فى اشعار الجاهلية ولم يرد عنهم اطلاقها على ذات الاركان بل لم يعرفوها قط فانى لهم

ملاخسرو

التجوز عنها وما قيل من انه لا يلزم كونهم المتجوزين لم لا يجوز ان يتجوزها من قبلهم من المتشرعين فيصير منقولا شرعيا ثم يستعملها اهل الجاهلية فليس بوارد لان صحة ذلك الوجه موقوفة على ثبوت اطلاقها قبل اهل الجاهلية على ذات اركان تشتمل على تحريك الصلوين مثل ذات الاركان التى شرع لنا فلم يثبت

ذلك لم يثبت الوجه الموقوف عليه ولا يجرى مجرد جوازه لان صاحب الوجه مدع بنى دعواه على ذلك وللمانع ان يمنعه ولا يدفع المنع باحتمال المجاز قوله قال الله تعالى وتجعلون رزقكم قيل حمل الاية على اصل اللغة دون العرف كما حمله غيره فى قوله

عصام

انكم تجعلون شكر رزقكم انكم تكذبون لان التقدير خلاف الظاهر ويعارضه ان العدول عن العرف كذلك وبالجملة فى الاستشهاد بها خفاء اقول لا خفاء فيه والمعارضة ممنوعة لان الحمل على العرف بالتقدير لا يعارض الحمل على اصل اللغة فان الثانى استعمال اللفظ فى معناه المستعمل فيه بلا كلفة والاول استعماله فى معناه المستعمل فيه بكلفة نعم لو كانت حقيقة مهجورة لورد المحذور لكنه غير مسلم قوله والعرف خصصه اختلف اهل السنة والمعتزلة فى ان الحرام رزق ام لا وليس هذا الاختلاف فى صدق المعنى اللغوى والعرفى عليه لظهور انه فى اللغة بمعنى الحظ وفى العرف بالمعنى الذى ذكره المص ولا يخفى ان المعنيين يعمان الحرام والحلال وايضا ليس هذا وظيفة كلامية وكذا ليس ذلك نزاعا لفظيا راجعا الى الاختلاف فى التفسير بل هو اختلاف فى معنى شرعى للرزق بعد اتفاقهم فى ان الاضافة الى الرازق الذى هو الله تعالى وحده معتبرة فى ذلك المفهوم ولذلك فرع تارة عما اعطاه الله عبده ومكنه من التصرف فيه بحيث لا يكون لغيره المنع من الانتفاع وتارة بما اعطاه لقوامه وبقائه خاصة فالمعتزلة قالوا لما كانت الاضافة اليه تعالى معتبرة فى ذلك المفهوم لزم ان لا يصدق ذلك على الحرام اذ لا يسند اليه القبيح كما هو اصلهم الفاسد وقال اهل السنة كل من عنده تعالى والاضافة اليه لا يمنع كون الحرام رزقا بناء على فساد ذلك الاصل على ما بين فى موضعه واذا تحققت هذا عرفت

ابن محمد

فساد ما توهمه البعض حيث نقل قال الامام من ان الرزق فى كلام العرب هو الحظ واما فى عرف الشرع فقد اختلفوا فيه فقال ابو الحسين البصرى الرزق التمكين من الانتفاع بالشئ بحيث لا يكون لغيره منعه عن الانتفاع به وعلى هذا لا يكون الحرام رزقا وعقبه بقوله فعلى هذا النزاع بيننا وبين المعتزلة فى هذه المسألة لفظى راجع الى تفسير الرزق فان من فسره بتخصيص الشئ بالحيوان وتمكينه من الانتفاع بجعله اعم من الحلال والحرام ومن فسره بما قاله ابو الحسين يجعله مختصا بالحلال ووجه الفساد ان مخالفة التفسيرين تستلزم الاختلاف فى معنى المعرف فما صدق عليه الرزق عليه الرزق عندنا غير ما صدق عليه ذلك عند المعتزلة وهذا نزاع معنوى لا لفظى

عصام

ثم ان في كلام الامام نظرا وهو انه لا يلزم من قول ابي الحسين ان لا يكون الحرام رزقا اذ لا نسلم ان المنع فيه بمعنى المنع الشرعي حتى يخرج الحرام بل هو بمعنى المنع الحقيقي الباعث لحرمان الحيوان والمراد منه تحقيق معنى التمكين ولو سلم عدم تعين هذا المعنى فلا اقل من كونه محتملا فلا يتعين المعنى الذى اثبته الامام ايضا قوله الا يرى انه تعالى اسند قيل يرد عليه انه لا تنويه فيه لاختصاص الرزق بالحلال لان استفادة الحل اذا كانت من الاسناد كيف يدل على اختصاص الرزق بالحلال ولهذا اورد على الكشاف بحيث جعل الاسناد للاعلام بحل ما ينفقون ان التعبير عما ينفق بالمرزوق يغنى عن استفادته من الاسناد حتى اجاب عنه السيد بتكلف انه لما كان الرزق في اصل اللغة بمعنى الحظ وهو يشمل الحرام والحلال تمسك بالاسناد والجواب ان التنويه باعتبار ان الاسناد للايذان بكمال الحل كما يرشد اليه وصف الحلال بالطلق وبهذا استغنى الكشاف عما تكلف به السيد اقول الحق ان غرض المص تقرير دليل المعتزلة في اثبات اختصاص الرزق بالحلال احتجاجا على اهل السنة فالحل انما يستفاد في مقام المحاجة من الاسناد دون لفظ الرزق كيف واهل السنة لا يسلمون اختصاص الرزق بالحلال فكيف يحتج به عليهم فيتعين للمعتزلة ان يحتجوا عليهم بالاسناد اى لو لم يختص الرزق بالحلال لم يسنده الله تعالى الى ذاته لان التمكين مع القبيح قبيح وما ذكره السيد من ان لفظ الرزق واسناده اليه دليلان لهم على ان المنفق هو الحلال الطلق فليس لاثبات اختصاص الرزق بالحلال احتجاجا على اهل السنة بل لاثبات ان المراد بالمنفق هٰهنا هو الحلال على وجه الاقناع دون الالزام وبالجملة فالمص اراد اختصاص الرزق بالحلال فقرر الكلام على وجه المحاجة فلزمه التمسك بالاسناد دون الرزق والعلامة اراد اثبات ان المراد بالمنفق هٰهنا هو الحلال فقرره على الوجه الاقناعي وجوز التمسك بهما واعتذر عما اعتذر به فكل واحد من المقامين يباين الاخر وكل واحد من الكلامين في مقامه وحينئذ لا حاجة الى جواب هذا القائل قوله فان انفاق الحرام لا يوجب المدح قيل الحث على الانفاق والمدح للمنفق وكونه من المتقين انما يصلح قرينة لكون المنفق مباحا بل لا دلالة فيه على عدم كون الرزق الذى ذكر المنفق بعضا منه مشتملا على الحرام اقول لعل المعتزلة اخذوا الدلالة على ذلك من اطلاق التبعيض الذى يدل عليه كلمة من فانه لما لم يكن البعض متعينا بل صادقا على كل واحد من اجزاء الرزق دل

كمال پاشا

كازروني

دل على ان المراد من الرزق ما يمكن انفاقه وهو الحلال بل مدح المنفق وكونه من المتقين قرينة لكون المراد من الرزق الحلال فانه لا دخل في المدح والتقوى بل يقتضى الاجتناب من الحرام قوله والتحريض على الانفاق قيل كون الاسناد دالا على التحريض غير ظاهر وكذا ان تقول بل التحريض عليه انما يفهم من المدح ويمكن توجيهه بان الرزق والانفاق مشتركان في انهما صرف الشيء الى الغير فاذا ظهر ان الرزق صفة الكمال اذا كان منسوبا اليه تعالى كان الانفاق ايضا كذلك اى صفة كمال اقول لا حاجة الى التوجيه البعيد بل التوجيه الوجيه هو ان الاسناد لما دل على ان الرزق من لدن المتكفل للارزاق ينبغى ان يزول رذيلة الامساك لانها انما تنشأ غالبا من خوف الفقر والاحتياج الى الغير قوله وبانه لو لم يكن رزقا اجيب عنه بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما فجوابكم جوابنا اقول الجواب اما عن الاول فهو ان المفروض مرزوقا هو الصبى قبل البلوغ وقبل ان يصير اهلا للاكتساب ولو كان بالغا قادرا نفرض انه تعالى لم يسق اليه شيئا من المباح فان قيل فحينئذ يكون مضطرا فيباح له ذلك قلنا قد تقرر في الاصول ان المحرم والحرمة باقيان في صورة الاضطرار واما عن الثاني فهو ان معنى الاية والله اعلم وما من دابة يتصف بالمرزوقية الا على الله رزقها كما قالوا في معنى قولهم كل حيوان يذبح بالسكين كل حيوان يتصف بالمذبوحية لتبدد نعم التمكن كذا في بعض الحواشي وانت خبير بان الجواب عن الثاني يهدم الجواب عن الاول اذ يمكن ان يقال لكون المتغذى بالحرام طول عمره مرزوقا ليس عليه تم عند المعتزلة اذ لا يقتضيه قوله تعالى وما من دابة الا على الله رزقها لان معناه وما من دابة تتصف بالمرزوقية على ما قررت فلا يشمل الدابة ذلك الشخص لعدم اتصافه بالمرزوقية عندهم فلا احتجاج بهذا عليهم ولو قال في الجواب عن الثاني ان معنى الاية وما من دابة تتصف بالاكل لحصل الجواب عنه ولم يرد هذا المحذور قوله او خصصه بها قيل ان كانت القرينة المذكورة صادفة عن العموم تتعين ارادة التركيز والا تتعين العموم فكيف يصح الجمع بين الاحتمالين واجيب بان القرينة صارفة الا ان التردد في انه هل كان حين النزول كونها شيئين مشهورا صالحا لان يكون قرينة اولا اقول لا وجه للسؤال ولا للجواب اما الاول فلان القرينة لا يلزم ان تكون قاطعة في نفس الامر بل يكفى كونها كذلك في زعم المخصص ولا يخفى ان

عصام

ان المجاز عند المصنف هو العموم لا العموم والخصوص معا حتى يرد نظيرهذا الكثرمن
ان يحصى واما الثاني فلانه مبني على تسليم كون الوتبية قاطعة في نفس الامر وليس فليس
قوله للاهتمام به وجه الاهتمام اما التخصيص كما في الكشاف وانما زيفه الكتب
باسناده الى الخالق بخلاف الانفاق المسند الى المخلوق ومن قصر على الاول فقد قصر
قوله للكف على الاسراف لخفي انما في الكشاف من قوله كفا عن الاسراف والتبذير المنهي
عنه اذ يعلم حال التبذير ايضا بالمقايسة فان الاسراف تجاوز في الكمية وهو جهل بمقادير
الحقوق والتبذير تجاوز في موقع الحق وهو جهل في مواقعها ولا يفترقان في الاحكام
على ذكره صاحب الكشف في سورة الاسراء نقلا من ادب الدين والدنيا وقيل ذكر للاحتراز
عن الاسراف واما التبذير فلا حاجة الى الاحتراز عنه لانه بمعزل عن مظنة المدح به كيف
وهو حرام منهي عنه بابلغ وجه في قوله تعالى ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين بخلاف
الاسراف فانه قد شاع امثال الاسراف في الخير فكان مظنة ان يمدح به اقول ان العلامة
لم تقل بقيام الحاجة الى الاحتراز عن التبذير لئلا يظن المدح به كما زعمه القائل بل قال
ان في العبارة اشارة الى النهي عنه المصرح به في اية اخرى فهي فائدة معتبرة
في نفسها لا لقيام الحاجة على ما زعمه حتى يرد المحذور على ان ما تقدم من قول ذلك الا انه
على ما يخفى فيه غير ثابت فلا يرد المحذور قوله ويحتمل ان يراد قيل لا يساعده
الانفاق الا بتكلف ارتكاب المجاز في البعض كالعلم وما اشبهه وايضا يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز في لفظ ينفقون والرجوع الى عموم المجاز خلاف الظاهر اقول
لا محذور في لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز عند المص كما مر وعموم المجاز اصل يرجع
اليه في مواضع كثيرة من القران وغيره فلا ضير في اختياره بل لا يلزم الجمع ولا عموم
المجاز ان يكون الكلام على التجريد فان الانفاق بمعنى افادة المال وقد جرد
هنا عن قيد المال فبقي معنى الافادة مطلقا وهي يعم جميع الامور المعهودة كما لا
يخفى قوله هم مؤمنو اهل الكتاب هذه اربعة اوجه والحاصل ان المعطوف
اما ان يكون متغايرا للمعطوف عليه اولا وعلى الاول اما ان يكون المعطوف عليه الذين
يؤمنون بالغيب او المتقين وعلى الثاني اما ان يكون المعطوف متحدا بالمعطوف
عليه ذاتا او يكون طائفة منهم قيل ويحمل الاول على الثلاثة بقرب المعطوف عليه
وبان الاصل في العطف التغاير ذاتا وبان اتصافهم بالتقوى ظاهر فلا وجه
لاخراجهم عنها والثاني على الاخرين بالوجه الثاني مما ذكرنا والثالث على الرابع

وزان / كمال
او يحمد
ملا خسرو

على الرابع بان الحمل على عطف الخاص على العام غير مناسب للمقام ورجح صاحب الكشف
الثاني على الاول بان الايمان بما انزل الى النبي وما انزل من قبله مشترك بين المؤمنين
طرا فلا وجه لتخصيصه باهل الكتاب اقول فيه خبط من وجوه اما اولا فلان ما ذكره
من المرجح الاول للوجه الاول لا يصلح مرجحا له على الثالث والرابع لان المعطوف
عليه فيهما ايضا الذين يؤمنون بالغيب فالقرب الذي في الوجه الاول متحقق
فيهما ايضا واما ثانيا فلان المرجح الثاني للوجه الاول لا يصلح مرجحا له على الثاني
فان التغاير الذاتي المعتبر في الاول متحقق في الثاني ايضا واما ثالثا فلان
المرجح الثالث للوجه الاول لا يصلح مرجحا له على الثالث والرابع لما عرفت من ان العطف
فيهما على الذين يؤمنون بالغيب فلا يلزم الاخراج عن المتقين بل يلزم الادخال
قطعا واما رابعا فلان الوجه المرجح للثالث على الرابع غير مخصوص بالثالث
كما زعمه بل هو مرجح للاولين ايضا على الرابع واما خامسا فلان صاحب الكشف
لم يرجح بذلك المرجح الثاني على الاول بل انما رجح به الثالث على سائر الوجوه
جميعا لابتناء الجميع على اختصاص الاية باهل الكتاب كما لا يخفى وستعلم من شان
هذا المرجح ما له وما عليه قوله معطوفون على الذين رجح هذا الوجه على
عطفهم على المتقين اذ لا معنى لاخراجهم عن المتقين مع اتصافهم بالتقوى الا
ان يحمل على المشارفين فيتعين العطف عليه لبعد الحمل على المشارفة في المعطوف
كما صرح به السيد السند وما قيل فيه بحث اذ لا نسلم ان جميع مؤمني اهل الكتاب كانوا
كانوا متقين بمعنى من يقي نفسه تعاطي ما يستحق به العقوبة فليس شيء لان المراد
من التقوى هنا اشهر انواعها اعني ما هو عبارة عن الايمان والصلوة والزكوة
ولا شك ان جميع مؤمني اهل الكتاب الذين تشرفوا بصحبة النبي عم متصفون بهذه
التقوى اذ لم يعرف من الاصحاب من اخل بالصلوة والزكوة وان كان فلا عبرة
به لندرته وبالجملة فحسن الظن بالاصحاب يهدم هذا المقال عن اصله كيف ولو
جوز ما ادعاه فلا فرق فيه بينهم وبين مؤمني اهل الشرك فلا يتجه اطلاق
المتقين على احد الفريقين دون الاخر واما ما قيل ايضا يجوز ان يعطف على
المتقين الملحوظ من حيث هو مقيد بالذين يؤمنون بالغيب على ان يكون بالغيب
حالا بمعنى ملتبسين بالغيب ولا نم ان مؤمني اهل الكتاب من المتقين
الموصوفين بالالتباس بالغيب وعدم كونهم كذلك لا يستلزم ان لا يكون

خطيب زاده

من مطلق المتقين فعلى طرف التمام ايضا لان ترجيحهم ههنا مبني على الوجه الراجح
في اعراب بالغيب وهو ان يكون الباء صلة يؤمنون والغيب بمعنى الخفي الذي لا يدركه
الحس ولا يقتضيه بديهة العقل او يكون بالغيب حالا فالمعنى انهم يؤمنون غائبين
عنكم لا كالمنافقين الذين اذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم
قالوا انا معكم وانت خبير بكفاية رجحان هذا الوجه على ما هو الارجح من الوجوه السابقة
ولا يجب صحة ترجيحه على ذلك الوجه المرجح واما مرجوحيته فلانه يستلزم ان لا
يدخل جميع الاصحاب في المتقين نعم لا يلزم منه ان لا يكونوا متقين في الحقيقة لكن خطيب زاده
دخولهم في العبارة احسن من خروجهم كما لا يخفى وبهذا اندفع منعه لدعوى ثبوت
الصفات السابقة لمؤمني اهل الكتاب حيث قال لانه ذكر في الايمان بالغيب على ان يكون
بالغيب حالا جواز ان لا يكونوا ممن يجيء عليه السلام غائبا عنه يعني حالا على الوجه
المرجح دون الراجح الذي نقلناه انما هو عبارة قصور ايضا اذ الحالية تنتظم الراجح
والمرجوح ولا يمشي مدعاه الا على الثاني **قوله** فكانه قيل هدى للمتقين عن الشرك
ولما ورد ان الذين يؤمنون بما انزل اليك الاية داخل في المتقين فكيف يعطف عليه كازروني
اجاب بان المراد من المتقين الذين كانوا مشركين ثم اتقوا فلا يدخل الذين امنوا من
اهل الكتاب فيهم وقيل هم ايضا كانوا مشركين ثم اتقوا لما سيجيء من كلام المص في قوله تعالى
ما كان ابراهيم يهوديا الى قوله وما كان من المشركين ان هذا تعريض بانهم مشركون اقول
المراد بالشرك ههنا هو الشرك الصريح كعبادة الاصنام والنيران وغيرهما واما شرك
اهل الكتاب فليس بهذه المرتبة من الصراحة نعم كل واحد من الشركين جلي لكن بينهما
فرق في الصراحة وعدمها فان اصحاب الاول يصرحونه بخلاف اصحاب الثاني بل انما يلزمهم
ذلك بترتيب مقدمات عقلية فاليهود يعدون انفسهم موحدين وكذا النصارى
واما التثليث فيأولونه بتعدد الظهور دون الذات لكن يلزمهما الشرك بمقدمات كما
فصل في موضعها **قوله** ويحتمل ان يراد بالاولين الخ ورد عليه اولا ان الايمان
بالكتب المنزلة مندرج في الايمان بالغيب فلم افرد بالذكر وايضا لم اعيد
الموصول وهلا اكتفى بعطف الصلات كما هو الظ ودفع الاول بانه
للاعتناء بشانه كانه العمدة والثاني بانه للدلالة على استقلال الصفات
واستدعائها ان يذكر معها موصوفها كان الموصوف بها مغاير للموصوف بالتقدم
ورجح صاحب الكشف هذا الوجه على سائر الوجوه بان ماذكروه في تقديم بالآ

بالآخرة وبناء يوقنون على هم انما يقع موقعه اذا عم المؤمنين والا اوهم نفيه
عن الطائفة الاولى نعم يندفع الوهم بقرينة سوق الاية والمدح كما قيل لكن
المراد ترجيح ذلك الوجه بتراخ عن الوهم رأسا فان عدم ورود الوهم اولى شيخ الاسلام
من اندفاعه بعد الورود كما لا يخفى وبان اهل الكتاب لم يكونوا مؤمنين
بجميع ما انزل من قبل فان اليهود لم يؤمنوا بالانجيل وما يقال من ان
اشتمال ايمانهم على كل وحي انما هو بالنظر الى جميعهم فاليهود اشتمل ايمانهم
على القران والتورية والنصارى اشتمل ايمانهم على القران والانجيل مردود لكونه
المعهود المتبادر من امثاله يخفى فيه ثبوت الحكم لكل واحد واما ما قيل شيخ الاسلام
من انه ليس خلاف المتبادر في العبارة قال ابن الحاجب في الايضاح في
بحث المبتدأ انه شاع ذلك كما يقال الزيدان ضربا العمرين مع انه يحتمل
ان يكون كل منهما ضاربا لاحد فرد وايضا لان ابن الحاجب انما
ساق المثال اولا على وجه الجمع قطعا ثم ذكر انه يحتمل التوزيع فظاهره
هذا الاحتمال خلاف المتبادر فما استدل به ينادي باعلى صوت على خلاف مسعود
مدعاه وكذا ما قيل من انه انما يدل لو حمل كلمة ما في ما انزل من قبلك على الكتب
السابقة على الاستغراق لكن يجوز حملها على الجنس فلا محذور فان الحمل على
الاستغراق متعين صرحوا بان المطلق يكون عاما في مقام المدح قال العلامة
في الفاتحة الطلق الانعام ليشمل كل انعام وقال الشراح العموم مستفاد من الا
طلاق بقرينة المقام وايضا المراد من كلمة ما في قوله ما انزل اليك هو الا
ستغراق اذ لا يصح الايمان الا بالتعلق بجميع ما انزل اليه عم فحمل كلمة ما في
ما انزل من قبلك على الجنس دون الاستغراق تفكيك للنظم كما لا يخفى هذا صاحب الكشف
ورجحه بوجه اخر ايضا وهو ان الايمان بالمنزلين مشترك بين المؤمنين قاطبة
فلا وجه لتخصيصه بمؤمني اهل الكتاب ولا دلالة للافراد بالذكر في الاية على
ان الايمان بكل منهما بطريق الاستقلال الا يرى الى قوله تعالى قولوا امنا بالله
وما انزل الينا وما انزل الى ابراهيم فقد افرد فيه الكتب المنزلة من قبل
ولم يقتض الايمان بها على الانفراد وقيل فيه بحث اذ الايمان بالمنزلين وان ميرصدر
كان مشتركا بين المؤمنين قاطبة لكن من امن من اهل الكتاب قد امن بالمنزل
السابق مرتين مرة في ضمن الايمان بما انزل عليه عم ومرة قبل الايمان بما انزل

عليه وسائر المؤمنين قد امنوا بمرة واحدة في الايمان بما انزل عليه فظاهر الكلام يدل
على الايمان بالمنزل السابق مرتين كما هو حال من آمن من اهل الكتاب وما ذكره من التنزيل
من ان قوله قولوا امنا بالله وما انزل الينا وما انزل الى ابرهيم لا يقتضى الايمان
بكل منهما على الانفراد لا ينافي ما ذكرناه فانه يدل على انهم مأمورون بان يقولوا
بالايمان بما انزل اليهم وبما انزل الى ابرهيم ايضا حتى لو لم يقولوا بالايمان باحد
المنزلين لم يكونوا ممتثلين بالامر المذكور ولا يقتضى ذلك الايمان بكل منهما على
الانفراد بل يقتضى بظاهره القول بالايمان بكل منهما على الانفراد وهذا مقرر لما ذكرنا
أقول على طرف التمام يمكن لانه لو سلمنا ان ما نحن فيه يدل على وجود الايمان
بما انزل من قبل مرتين فلا نسلم اختصاصه باهل الكتاب بل على كل مؤمن ان يؤمن به
مرتين مرة في ضمن الايمان بالقرآن اجمالا ومرة على وجه الاستقلال تفصيلا
فان الايمان تصديق النبي عم فيما علم مجيئه به بالضرورة اجمالا ان علم اجمالا
وتفصيلا ان علم تفصيلا فيتكرر المرة بحسب الاجمال والتفصيل كما قيل لان مراد
الباحث من استقلال الايمان بما انزل من قبل امتيازه عن الايمان بالقرآن
وعلى ما ذكره هذا القائل لا يمتاز ذلك عن الايمان بالقرآن بل يكون من اجزائه
المندرجة تحته سواء كان اجمالا او تفصيلا فانه في مرتبة التفصيل في ضمن الايمان
بالقرآن كما هو كذلك في مرتبة الاجمال نعم يمتاز عن سائر اجزائه لا عن نفسه
بل لان كون ايمانهم بالمنزل السابق مرتين مسلم عند صاحب الكشف لكنه لا يسلم
كون الافراد في الذكر دالا على استقلال ايمانهم فضلا عن ظهور الدلالة فكيف
يبحث فيه بدعوى ظهور الدلالة من غير دليل واما ما اورده على التنزيل ففيه
ايضا لانا لا نسلم لزوم القول بالايمان بكل منهما على الانفراد ايضا بحسب الشرع
فان احدا من الائمة لم يقل بذلك وتحقيقه ان تلك الاية لما لم تكن مقتضية للايمان
بكل منهما على الانفراد كما اعترف به المعترض لم تكن مقتضية للقول بالايمان
كذلك فان القول فرع الاعتقاد والقيد الذي لم يعتبر في الاصل لا يعتبر في
الفرع فظهر ان الافراد لا يدل على الانفراد اصلا وهو المطلوب نعم يرد على التنزيل
ان من قال بدلالة الافراد على الانفراد انما يقول به اذا تجرد ذكره عما يفيد عدم
الاستقلال وما ذكره لم يتجرد عنه لان كون اعتقاد الكتب بمنزلة مطلقا
سواء كان في ضمن الاعتقاد او بطريق الاستقلال كافيا في الايمان من حيث كونه

كا ذرني

كونه معلوما بدون هذه الاية قرينة على ان المأمور به ههنا مجرد الايمان بالكتب المنزلة
وان كان ذلك في ضمن الايمان بالقرآن كما افاده بعض المدققين قوله وقوله
بالهف زيابة من الحماسة والشعر لابن زيابة اي يا حسرة ابي من اجل الحارث فيما حصل له
من مراده وانتصفه من الصفات المتقاربة فالكلام محمول على ظاهره وقيل تهكم به لان
الحارث توعد ابن زيابة بالقتل ثم نكص عن حرابه والصابح المغير صباحا والعطف
بالفاء للترتيب في الاتصاف اي الذي صبح فغنم فآب سالما وقد يغلط ههنا فيقال زيابة
هو الشاعر يتلهف لاجل الحارث وبسببه او زيابة اسم ابي المهجو او الممدوح والحارث
اسمه وبعده والله لو لاقيته وحده لآب سيفانا مع الغالب قال المحقق اراد معنى لكنه
النعت ادعاء لظهور ان الغلبة له وفي شرح ابيات الكشاف يعني لو لقيته منفردا
لحصل سيفانا مع الغالب اي قتلته او قتلني وعلى هذا فلا يكون من الالتفات وهو الموافق
لظاهر اللفظ لكن ما ذكره المحقق اوفق بمقام التمدح كما لا يخفى قوله وانما يحق
المعاني هذا مبني على الغالب فلا يرد عليه النقض بانه قد يلحق بها نادرا سقوط حروفه
النقوش الدالة عليها كما في انزال التورية فانها قد انزلت على موسى م مكتوبة في
الالواح قوله وانما عبر عنه بلفظ المضي يعني ان الوجه في التعبير عن الماضي والاتي
بلفظ الماضي اما تغليب ما حصل له الوجود على ما لم يحصل واما جعل المترقب بمنزلة المتحقق
فالاول مجاز باعتبار تسمية الكل باسم الجزء والثاني استعارة باعتبار تشبيه غير
المتحقق بالمتحقق ورد على الوجهين انه جمع بين الحقيقة والمجاز ولا يتصور معنى
مجازي يعم المعنى الحقيقي والمجازي ليكون من عموم المجاز والجواب ان الجمع هو ان
يراد باللفظ معناه الحقيقي والمجازي على ان كلا منهما مراد باللفظ وههنا اريد المعنى
الذي بعض اجزائه من افراد الحقيقة دون البعض كذا قال النحرير التفتازاني ورد عليه
حسن ثانيا ذكر في التلويح انه لا يصح ان يقال لا تقتل الاسد وتريد الرجل والاسد
فاعترض بانه ينبغي ان يجوز بناء على كونه من اطلاق اسم الجزء على الكل واجاب عنه بانه
مشروط بان يكون الكل موجبا للاسم وحدا لازما للجزء كالانسان المركب من الرقبة وغيرها
والمركب من الرجل والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري محض ولا شك انه ليس الكل ههنا
اي الماضي والمستقبل معا اسم وحد ولو سلم فليس هذا الكل لازما للجزء بمعنى انتقال
الذهن من الجزء اليه على ما صرح به في التلويح وليس لازما بمعنى انه اذا انتفى الجزء
انتفى على ما في حاشية شرح المختصر ولا يخفى انه لا يستعار الاسد لمجموع الرجل

يعني الادم

والاسد فيبعد ايضا الوجه الثانی من استعارة صيغة انزل لمجموع الزمان الماضی والمستقبل
الا ان يقال التركيب من الماضی والمستقبل حقيقی فی الجملة فيقصد انقضاؤه بصيغة الماضی كما
النظر فی الاسد والرجل فتأمل اقول التحقيق ههنا ان التركيب بين البعض الماضی والبعض
المستقبل من القرآن متحقق ولهذا المركب اسم خاص وهو القرآن وهذا الكل لازم للجزء
بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه اذ لا شك فی صحة الانتقال من بعض القرآن الى
مجموعه بل هو لازم بمعنى انه اذا انتفى الجزء انتفى ولا يخفى ان هذا التركيب مثل الانسان فی كونه
مركبا حقيقيا فان الحقيقی ههنا ما يقابل الاعتباری المحض نعم ما اعتبر تركيبه فی العرف
الشرعی وبهذا ظهر ان القول بكون التركيب ههنا حقيقيا فی الجملة ثم الامر بالتأمل فيه من ضيق
العطن كما لا يخفى ثم قال السيد السند لا يشتبه عليك ان المجاز المرسل والاستعارة المذكورين
متعلقان بصيغة انزل وحدها لا باعتبار مادته وههنا بحث مشهور وهو انه قد صرح فی
المفتاح وغيره بانك لا تستعير الفعل والصفة الا بعد تقدير الاستعارة فی مصدرهما ولذا تسمى
تبعية اى تابعة للمصدر واذا كان استعارة الفعل ههنا باعتبار هيئته دون مادته لم
تكن هذه الاستعارة بعد تقدير الاستعارة فی مصدره بل كان فی الفعل ابتداء فيكون هذا
مخالفا لذلك التصريح والجواب عنه يحتاج الى نقل ما فی حواشيه على المطول حيث قال
ان التعبير عن الماضی بالمضارع وعكسه يعد استعارة بان يشبه غير الحاصل
بالحاصل فی تحقق الوقوع ويشبه الماضی بالحاضر فی كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم
يستعار لفظ احدهما للآخر فعلى هذا يكون الاستعارة فی الفعل على قسمين احدهما ان
يشبه الضرب الشديد مثلا بالقتل ويستعار له اسمه ثم يشتق منه قتل بمعنى ضرب ضربا
شديدا والثانی ان يشبه الضرب فی المستقبل بالضرب فی الماضی مثلا فی تحقق الوقوع
فيستعمل فيه ضرب فيكون المعنى المصدری اعنی الضرب موجودا فی كل واحد من المشبه
والمشبه به لكن قيد فی كل واحد منهما بقيد مغاير للقيد الآخر فيصح التشبيه بذلك انتهى
واذا تمهد هذا فاعلم انه كما يكون استعارة الفعل باعتبار مادته بناء على استعارة
مصدره باعتبار مادته كما انه يستعار قتل باعتبار مادته بمعنى ضرب بناء على استعارة
مادة القتل للضرب فيظهر معنى التبعية كما لا يخفى كذلك يكون استعارة الفعل باعتبار
هيئته بناء على استعارة مصدره باعتبار تقييده بالزمان الذی هو منشأ تلك الهيئة و
كما انه يستعار ضرب باعتبار هيئته لمعنى يضرب بناء على استعارة الضرب فی الماضی للضرب
فی المستقبل فالهيئة وان اختصت بالفعل ولم تعتبر فی المصدر لكن لما كان منشاها

معتبرا فيه ظهر معنى التبعية ههنا ايضا وبالجملة فيكون الاستعارة فی القسمين تبعية لمصدره
لكن فی الاول باعتبار مادة المصدر وفی الثانی باعتبار قيده الذی هو منشأ الهيئة
الفعلية ولما غفل المولى ميرزاجان عن هذا التحقيق زعم انه لا ينبغی ان يسمى القسم الثانی ميرزاجان
تبعية بناء على انه استعارة الهيئة للهيئة ابتداء بدون استعارة فی المصدر فجعل الا
ستعارة فی الفعل على قسمين احدهما التبعية والآخر غير التبعية وهو انه رأی صحيح وان كان
مخالفا لما عليه القوم صرح به فی رسالته المعلقة على اول سورة الفتح واعتذر عنه معاصره ابو الصفا
صدر الدين الحسينی بان القوم ليسوا غافلين عنه لكنهم لما جعلوا مقسم الحقيقة والمجاز
اللفظ اضطروا الى حصر استعارة الفعل فی القسم الاول وانت خبير بان كليهما على طرف
التمام اذ قد عرفت ثبوت معنى التبعية فی الثانی على ما حققناه اخذا من الكلام الشريفی
فسقط ذلك الوهم المخالف لما عليه القوم ولا حاجة فی دفعه الى تلك المعذرة بل
لا وجه له لان مداره على تسليم عدم ثبوت معنى التبعية فی القسم الثانی مع انه ثابت
ولما خفی هذا على بعضهم وهم ايضا انه خارج عن المقسم لكونه استعارة الهيئة ثم اراد كازرونی
توجيه الكلام الشريفی فقال الا ان يكون المراد انه شبيه بالاستعارة وكذا قال فی
تجويزه للمجاز المرسل ايضا وانت خبير بجلية الحال ٭ وماذا بعد الحق الا الضلال ولنا
فی هذا المقام بحث آخر قال النحرير التفتازانی يرد على الوجهين ان وجوب اشتمال الايمان
على السالف والمترقب لا ينافی الاخبار عنهم فی ذلك الوقت بانهم يؤمنون بالفعل
بالسالف اذ الايمان بالمترقب انما يكون عند تحققه وان اريد الايمان بان كل ما ينزل
فهو حق فهذا حاصل الآن من غير حاجة الى اعتبار تحقق نزوله والجواب انه لما
وجب ذلك وجب فی مقام الاخبار عنهم بانهم يؤمنون بكل ما يجب الايمان به ان يتعرض
لذلك ايضا وقد اورد يؤمنون بلفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار وعدم الا
قتصار على الماضی وهذا ظاهر اذا اريد بالذين يؤمنون مطلق المؤمنين واما ملا خسرو
اذا اريد الذين آمنوا من اهل الكتاب فلا يخلو عن تكلف وقيل الظاهر ان مراده
انه اذا كان الذين يؤمنون مطلق المؤمنين يتمشى ما ذكره فی الجواب من انه لما
وجب ذلك وجب فی مقام الاخبار عنهم بانهم يؤمنون بكل ما يجب الايمان به ان
يتعرض لذلك ولكن بقوله ايضا وقد اورده يؤمنون الخ واما اذا اريد الذين
آمنوا من اهل الكتاب فلا يتمشى فيهم هذه المقدمة الخطابية لان مدحهم فی جمعهم
بين كتابين من الكتب السماوية فی الايمان بكل واحد على الخصوص بخلاف سائر المؤمنين

حيث لم يتفق لهم هذا الجمع وح لا يروج هذه المقدمة عن المجيب اقول لا يستقيم من جهة
بالجمع بين الكتابين الا بتلك المقدمة اذ لا يتم الايمان بالقران الا باعتبار المترتب فيه
فالمقدمة القائلة لا يتمشى فيهم هذه المقدمة لمح في حيز المنع ولو سلم استقامته من جهة
بالجمع بين بعض القران وبين كتابهم في الايمان فهذه الاستقامة لا تستلزم الا
يتمشى فيهم هذه المقدمة بل تستلزم جواز اسقاطها معا ولو تبرع خلافه فلا يصح الا بعد
هذا تكلف ا وقيل في تصوير التكلف ايضا وجهه ان بعض المؤمنين من اهل الكتاب لم يدرك شيخ الاسلام
جميع القران بل بعضه فلا يحسن ان يحكم عليهم بانهم يؤمنون على الاستمرار التجددي
بحسب تجدد المنزل لكنه مردود بان مطلقهم يدرك جميع القران كمطلق المؤمنين
وان اعتبر الاستغراق لم يصح ذلك الحكم في كليهما كما لا يخفى والمختار في تصوير التكلف
هو ان ايمان اهل الكتاب بالسابق قد تحقق من قبل فلا يظهر فيه الاستمرار
وعدم المعنى هذا واعترض على النحرير بانه لا حاجة في دفع السؤال الى التمسك
بمقتضى مقام المدح بل هو تمحل والوجه فيه ان يتمسك بمجرد ان استمرار الايمان المفاد عصام
بصيغة المستقبل الذي لا موضع لها هنا الا افادته ينادي بانهم يؤمنون بكل ما
سينزل اذ لا يتصور استمرار الايمان بالبعض الا بالايمان بكل ما ينزل شيئا فشيئا
اقول انما لم يتمسك النحرير بذلك فقط لانه يستدعي الحمل على الكل اذ يصح ان يتصور
استمرار الايمان بالبعض بطريق ان يزداد نفس الايمان شيئا فشيئا بدون ازدياد
متعلقه بناء على ما اثره المحققون من جواز زيادة الايمان كيفا كما اشير اليه سابقا
كيف لا وهذا الاستمرار يتصور بعد تمام الكل بحيث لا يبقى شيء منه فكذا ههنا
فلما كان في قضية الاستمرار هذا الاحتمال تمسك النحرير بمقتضى المقام وجعلها
مؤيدة لانها ظاهرة في تجدد التعلق والظهور كاف في التأييد ثم ان بعض ملا بادشاه
المعترضين قال في عبارة يؤمنون العدول عن صيغة الماضي الى المستقبل لانه
مع الحدوث التجددي المقتضي للاشارة الى ان ايمانهم بما انزل اليه ثم
يتجدد بحسب تجدد نزول الايات والى ان ايمانهم بما انزل من قبله ايمان حادث
لا ايمان ثابت لان ايمانهم السابق الكائن في الحقيقة لا تصديق لانه
ليس المراد باهل الكتاب كفرتهم المعتقدين لكتابهم المحرف بل مؤمنوهم
الذين آمنوا بكتابهم الغير المحرف وصدقوا بما وجدوا فيه من نعوت محمد عم
كما هو المحكي عن عبد الله بن سلام واضرابه فلا وجه لما ان عمم ذلك البعض

البعض على انه لو سلم ذلك يرد عليه انه اذا حمل الايمان بما انزل من قبله على الا
يمان الحادث يشترك فيه جميع المؤمنين فلا يتجه ح تخصيص الموصول باهل الكتاب
فقط كما لا يخفى قوله ونظيره قوله تعالى انا سمعنا قيل المتبادر من سمعنا كتابا عصام
سمعنا بعض كتاب لظهور ان ليس المقصود سمعنا بعض كتاب ولم نسمع بعضا اخر لانه
غير معلوم بخلاف الانزال فانه معلوم انه ينزل بعض اخر لكن المتبادر وصف
الكتاب بقوله انزل لا وصف البعض فالاولى النظر باعتبار انزل وهو النظر من كل وجه
لما فيه وجعل كون المراد بكتاب انزل الجميع داعيا الى ان يكون المقصود تعلق
السماع بالجميع مما لا يجب ان يراه المبصر اقول يمكن ان يدفع انهم كانوا مؤمنين
فالظاهر ان كل ما سينزل لا يتلقاه من سمعه واما عدم السمع باحتمال فوتهم فمدفوع
بان الكلام في مطلقهم دون جميعهم كما مر مثله قوله واختلافهم مجرور عطفا
على ان الجنة او مرفوع عطفا على ما كانوا والاول راجح لان قوله ما كانوا عليه
يفيد معنى استقرارهم فكما انهم مستقرون على ذلك الاعتبار مستقرون على هذا ملا د
الاختلاف ايضا واذا اخبر الثاني يفوت هذا المعنى ومن لم يتنبه لهذا
عكس حيث قدم الثاني وذكره على طريق الجزم بخلاف الاول قوله وفي تقديم
الصلة من بيان هناك تقديمين تقديم بالاخرة وتقييد اختصاص ايقانهم بالاخرة
اي ايقانهم مقصور على حقيقة الاخرة لا يتعداها الى ما هو على خلاف حقيقتها وتقديم
المسند اليه الذي بني عليه يوقنون وتقييد ايضا تخصيصها اي الايقان بالاخرة
منحصر فيهم لا يتجاوزهم الى اهل الكتاب وفي الاول تعريض بان ما عليه مقابلوهم
ليس من حقيقة الاخرة في شيء وفي الثاني تعريض بان اعتقادهم الذي يزعمون
انه ايقان بالاخرة ليس بايقان بل هو جهل محض كما ان معتقدهم خيال فاسد
فقوله بان اعتقادهم في الاخرة غير مطابق ناظر الى الاول وقوله ولا صادر عصام
عن ايقان ناظر الى الثاني وقيل في التعريض الاول ان تقديم الصلة يوجب
تعظيم الاخرة وكونها مما يهتم به فقد عرض بهم بانهم غفلوا عن امر عظيم واما
التعريض بافادته التخصيص يعني ان تلك الزمرة يختص ايقانهم بالاخرة
لا يتجاوزها الى غيرها بخلاف سائر اليهود فانه يتعلق ايقانهم بما هو على خلاف
الاخرة ففيه انه لا يمكن تعلق الايقان بخلاف حقيقة الاخرة وليس المتعلق
الا الجهل اقول يندفع المحذور بكون جهلهم ايقانا على زعمهم كما نبه عليه في العبارة

الترغيبة **قوله** واليقين اتقان العلم اعلم ان لليقين معنيين احدهما
ذكره المص وهو المشهود بين المفسرين واهل اللغة والآخر ما اصطلح عليه اصحاب
المعقول وتبعهم اهل الاصول من انه الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع
وهذا شامل للضرورى فانهم قسموا العلم الى قسمين المقرر واليقين ولا شك ان
القضايا الضرورية علوم وليست بتصورات فتكون داخلة فى اليقين وبهذا
ظهر انه لا وجه لان يعترض بالاصطلاح الثانى على المص ههنا ولا لان يعترض
عليه بما ذكره فى قوله تعالى ثم لترونها عين اليقين حيث قال اى الرؤية التى هى نفس
اليقين فان علم المشاهدة اعلى مراتب اليقين اذ لا مخالفة بين كلاميه فان كلامه
ههنا مبنى على الاصطلاح الاول وما هناك على الاصطلاح الثانى فلا تدافع
قال العلامة الايقان اتقان العلم بانتفاء الشك والشبهة عنه وفى الحواشى
الشريفية اراد ان العلم الذى من شانه ان يتطرق اليه الشك والشبهة اذا
انتفيا عنه كان ايقانا ولذلك لا يوصف به العلم القديم ولا الضرورى فلا
يقال تيقنت ان الكل اعظم من الجزء واعترض عليه بان العلم الضرورى يتطرق
اليه الشبهة كاشتراك الوجود معنى ولذلك يقع الخلاف فيه ويحتاج الى التنبيه
والجواب انه اراد بالضرورى معنى الاولى بدليل على ذلك تمثيله بقولهم الكل
اعظم من الجزء لكن يبقى المحذور فى عبارة المصنف حيث ذكر فيها النظر والاستدلال
فيكون المراد من الضرورى ما لا يحتاج الى النظر والاستدلال دون الاولى
ويمكن ان يتكلف الجواب بان يلحق معنى اشتراك الوجود معنى بالنظرى فانه
لوقوع الخلاف فيه والاحتياج الى التنبيه مقام الاستدلال واعترض
ايضا بان ما ذكره من معنى الايقان لا يناسب حصر الايقان فى المؤمنين
لان زوال الشك والشبهة حاصل فى غير المؤمنين من اهل الكتاب ايضا
وانما التفاوت بين المؤمنين وبينهم بمطابقة الاعتقاد للواقع وعدمها
دون زوال الشك والشبهة فعلم من هذا ان المعنى الذى يعتبر فى الايقان
ويثبت الايقان باعتباره للمؤمنين وينفى عن غيرهم من اهل الكتاب
مطابقة الاعتقاد للواقع والجواب ان المراد بالعلم ما يطابق الواقع
اذ لا يطلق العلم فى شئ من استعمالات اللغة والعرف العام والشرع على
الاعتقاد الغير المطابق للواقع ونفى الايقان عنهم بنفى العلم عنهم لا بثبو

لا بثبوت الشك والشبهة فيصح الحصر على هذا المعنى وقد زيفه المعترض بانك اذا
لاحظت مطابقة ما ذكر لاستعمالات العلم المذكورة يلزم ان لا يذكر قوله بانتفاء
الشك والشبهة لان الظن والشك والوهم لا يجتمع مع العلم وما ذكره يشعر
بان العلم ربما يجتمع معها وبانه انما يحصل الاتقان للعلم وذلك الاتقان
هو الايقان اقول لا نم لزوم ان لا يذكر قوله ذلك اذ ليس المراد من كلامه
اجتماع العلم معها بل المراد منه ان العلم الذى من شانه ان يتطرق اليه شبهة
فينقلب ظنا او ما دونه اذا انتفى عنه ذلك التطرق اى انسداد احتمالها يصير
ايقانا فليس مراده اجتماع العلم بالشبهة مع بقاء العلم على حاله فلا محذور
نعم قوله اذا انتفيا عنه ظ فى اجتماع العلم معها لكن ما ذكره فى عنوان كلامه
من قوله الذى من شانه ان يتطرق يحبناه على ان المراد عدم الاجتماع
عليها تحقيقه فالوجه ان يصرف قوله اذا انتفيا عنه عن ظاهره ويحمل على
 انتفاء تطرقهما اى انسداد احتمالها توفيقا لعنوان الكلام ثم ان بعض
الاجلة بعدما اعترض بان المذكور فى كتب الاصول والميزان شمول العلم اليقينى
للضرورى ايضا ودفعه بان الكلام ههنا فى اللغة كما اشرنا اليه انفا
اعترض ثانيا بانه لا حاجة الى اعتبار الاستدلال فى الايقان لانه لو حصل الايمان
بالاخرة بالحس والمشاهدة كان فى اعلى المرتبة والتقوى لا تتوقف على
الاستدلال اقول قد غفل عن وجه اعتبار الاستدلال ههنا وهو ان الكلام
فى مدح الكتاب وكونه دليلا للايمان وامر الاخرة نعم قد يتوقف التقوى
على الاستدلال بل قد يحصل بالالهام مثلا لكن الكلام مبنى على الاغلب وهو
حصوله بالاستدلال بالكتاب **قوله** والاخرة تانيث الاخر قال النحرير
التفتازانى فى الاطراسم فاعل من اخر بمعنى تاخر وان لم يستعمل كان الاخر
بفتح الخاء افعل التفضيل منه وهى صفة غالبة على تلك الدار كالدنيا على هذه
ولهذا قل ذكر الموصوف معهما مثل الدار الاخرة والدار الدنيا وقد يجريان
مجرى الاسماء ويترك موصوفهما حتى كانهما ليستا من قبيل الصفات فقيل
يفهم من قوله ولهذا قل ذكر الموصوف معهما ان قلة ذكر الموصوف لاجل
الغلبة ومن ظاهر قوله وقد يجريان الخ ان عدم ذكره مطلقا لاجل كونهما
جاريين مجرى الاسم لموصوفهما ويمكن ان يقال مراده من قوله الاخير

كازروني

ترك موصوفهما لفظا وتقديرا وقال السيد السند الاخرة صفة غالبة على تلك الدار كالدنيا على هذه الدار ثم انهما مع كونهما من الصفات الغالبة قد جرتا مجرى الاسماء اذ قلما يذكر موصوفهما وقال ذلك القائل فيه مخالفة للنقل الاول ثم نفهم من كلامهما ان كون الكلمة من الاوصاف الغالبة لا ينافي ذكر الموصوف معها في بعض الاحوال لكن قال الرضى معنى الغلبة تخصيص اللفظ ببعض ما وضع له فلا يخرج عن مطلق الوصف بل انما يخرج عن الوصف العام اى لا يطلق على كل ما وضع له بل يخرج الوصف عن كونه وصفا اى يتبع الموصوف فلا يقال قيدا دهم انتهى وظ هذا الكلام انه لا يذكر الموصوف مع الصفة الغالبة وقال الشريف العلامة فى حاشية الرضى الرضى ذكر ان خصوصية الموصوف صارت بالغلبة داخلة فى مفهوم الوصف مع ملاحظة اتصافه بمفهوم المشتق منه فلا يصح اجراؤه على غيره وهو ظ ولا عليه ايضا اذ يصير معنى مثل قيدا دهم قيد هو قيد فيه دهمة وهذا نص فى امتناع ذكر الموصوف مع الصفة الغالبة فالنظر الى اختلاف كلامى العلامة فى الحاشيتين اقول التحقيق ان ما نفهم من كلامهما من ان كون الكلمة صفة غالبة لا ينافى ذكر الموصوف معها نادرا مما صرح به فى بعض المعتبرات منها شرح اللب للسيد عبد الله ولا يخالفه كلام الرضى لانه فى الصفة الغالبة التى قويت غلبتها حتى ترقت الى رتبة الاسمية حيث قال بل يخرج الوصف عن كونه وصفا اى يتبع الموصوف اذ يريد خروجه عن الوصفية الى الاسمية يعنى لا يكون وصفا يتبع الموصوف لفظا او تقديرا ولا يكون ذلك الا بالوصول الى درجة الاسمية وكيف يحمل كلامه على ان لا يذكر الموصوف مع الصفة الغالبة مع ان جميعهم صرحوا بان الرحمن صفة غالبة وقد وصفها الجلالة فى التسمية بقى الكلام فى ان السيد السند جوز هنا ذكر الموصوف مع كون الكلمة مترقية الى الاسمية فينافيه ما ذكره فى تلك الحاشية ويمكن التفصى بان الترقى الى الاسمية لا ينافى استعماله على وجه الوصفية احيانا وتوضيحه ان بعض الاعلام الجنسية قد يستعمل غير منصرف بناء على اعتبار العلمية وقد يستعمل منصرفا بناء على اعتبار كونه اسم جنس فى الاصل مثل غدوة وبكرة فانهما علمان جنسيان للاوقات المعهودة وقد يستعملان نكرة فيعرفان باللام كغيرهما كما صرح به الشيخ ابن الحاجب فى الايضاح وقال فيه ايضا لا يستعمل سبحان علما الا

ابن محمد

شاذا او اكثر استعماله مضافا واذا كان مضافا فليس بعلم لان الاعلام لا تضاف واذا تمهد هذا ظهر انهم يستعملون اللفظ الواحد تارة على وجه العلمية وتارة لا على ذلك الوجه فيجوز ان يستعملوا لفظ الاخرة ايضا تارة على وجه الاسمية وتارة على اصله الذى هو الوصفية ولا يتم كلام المحرر الا باعتبار هذا الوجه فيه ايضا لان القول بكونها صفة يجوز معها ذكر الموصوف تناقض القول بكونها فى مرتبة الاسم لا يجوز معها ذكره ثم انظر بما حققنا ان ما زعم من انها باصلة الى مرتبة الاسمية لا يقدح اعتبار كونها صفة البتة اذ المعتبر فى مفهوم الصفات سواء كانت غالبة او لا شىء له صفة لا ذات مخصوصة مع صفة والمراد هنا دار لها صفة ليس بشىء اذ لا يصح القطع بان المراد دار لها صفة بل قد يعتبر الاسمية فيكون المراد ذلك وقد يعتبر الوصفية فيكون المراد شىء له صفة ولذا يوصف بها الدار ظاهرا واذا لم يذكر الدار فهى على الاحتمال فمن يعتبر الوصفية يقدرها ومن يعتبر الاسمية لا يقدرها قوله وكانه لما قيل هدى للمتقين هذا تقرير لفصل اول الموصولين فان فصل الثانى ضعيف فكانه غير محتمل وذلك لان الموصول الثانى اما ان يتحد مع الاول ولا فان كان متحدا فحقه ان يجرى على ما اجرى عليه الاول فان قطع عن ذلك وجعل مبتدا فان لم يجعل الاختصاص الحاصل من تعليق الحكم بالوصف الذى تضمنه المبتدا تعريضا باهل الكتاب الذين لم يؤمنوا وهم ظانون انهم على هدى كما ذكر فى الكشاف فقد قطع عن حقه واضيع فائدة الاستيناف بلا داع ظاهر مع انه نوع تكرار لما تقدم وان جعل تعريضا بهم كان ذلك فائدة مطلوبة يترتب لها خلاف الظاهر واما تصوير التعريض فقال قدس السيد السند لما عبر عن المؤمنين بانهم جامعون فى الايمان بين ما انزل على محمد عم وما انزل من قبله قابلهم بهذا الاعتبار من انفرد باحدهما اعنى كفار اهل الكتاب فعرض بان ظنهم بكونهم على الهدى ظن كاذب وان طمعهم فى نيل الفلاح طمع فارغ ومعنى الكلام ان الكتاب هدى للذين آمنوا به والذين لم يؤمنوا به ليسوا على هدى وان ظنوه ولا فلاح لهم وان طمعوا فيه فالجملتان بحسب المعنى وان تواقفتا فى الطرف وتقابلتا فى اثبات الايمان وسلبه ليستا على حد يحسن العطف بينهما كل الحسن فان الاولى فى وصف الكتاب بكمال الهداية للمؤمنين به والثانية

سيد شريف

لسلب الاهتداء عن طائفة اخرى لم يؤمنوا به ثم انه نقل الى اختاره النحرير التفتازانى حيث قال
المعنى على التعريض ان الكتاب هدى للمتقين وليس هدى لمن عداهم فالجملتان تتناسبان
غاية التناسب وزيفه بان سلب كونه هدى لغيرهم ليس صفة كمال للكتاب فلا يلايم ما مر
من اوصافه الفاضلة التى يشيد بعضها بعضا بخلاف سلب الاهتداء عمن لم يؤمن به فانه
اشارة الى كماله اقول لعل مراد النحرير من المتقين فى عبارته من آمن بالكتاب فان مرجحه
كونه موصوفا بالذين يؤمنون بالغيب يقتضى ذلك فيكون المراد ممن عداهم من لم يؤمنوا به
بقرينة المقابلة ففى قوله ليس هدى لمن لم يؤمنوا به ايضا اشارة الى كماله وان كان الموصول
الثانى مخالفا للاول كان الاولى بالثانى ان يعطف على الاول تشبيها للمتقين فانه
جعل مبتدا بلا تعريض فقد ترك الاولى بلا سبب وفات نكتة السؤال المقدر وكان التخصيص
المستفاد من المعطوف منافيا فى الظاهر لما استفيد من المعطوف عليه وان قصد التعريض
كان وجهه ما ظهر مما ذكر ولم يكن التخصيص فى المعطوف مقصودا بل وسيلة الى التعريض
وتعين ان يكون بالاضافة الى المعرض بهم لكن لما لم يكن الجملتان على حد يحسن العطف بينهما
كل الحسن لظهور الاولى فى وصف الكتاب والثانية فى سلب الاهتداء عن طائفة وان
امكن ارجاعها الى وصف الكتاب بتكلف لم يحسن العطف بينهما **قوله** واما انهم خصوا بذلك
تبع العلامة فى اثبات الاختصاص وقيل الظاهر انه اراد الاختصاص بحصر بدليل انه
قال ولا ناختص المتقون بكون الكتاب لهم هدى بتقديم لهم على الهدى مع كونه مؤخرا فى
النظم لزيادة اظهار للحصر وقال ثانيا استوجبوا بها ان يلطف بهم ويفعل بهم ما لا يفعل
لمن ليسوا على صفتهم حيث زاد قوله لمن ليسوا على صفتهم وهذا صريح فى الحصر وكذا ما قاله ثالثا
ان ينفذوا دون الناس بالهدى واذا تمهد هذا ظهر ان قوله هدى للمتقين بمعنى ان الهدى
محصور فى المتقين فلا يتجه ما سبق من السؤال من ان المتقين مهتدون فكيف يثبت
الهدى لهم ولا احتياج فى جوابه الى ما احال لنا وباين المعهودين لان المذكور ههنا كون
الهدى محصورا فيهم وكونهم مهتدين لا يستلزم ذلك الحصر فلا يلزم تحصيل الحاصل ليس
من كل للعزيز الكريم اعزك الله واكرمك نظرا الدليل النظر قولك خصك الله بالاعزاز
والاكرام اقول لا نسلم كون مراده الاختصاص بحصر بل الاختصاص الاثباتى الذى
هو مفاد اللام الجارة على ما مر فى مبحث الحمدلة واما الحصر الذى يدل عليه تلك العبارات
فماخوذ من جملة هم يوقنون وجملة هم المفلحون فانهما انما ذكرت فى اثناء بيان المعنى
لما بعد جملة هدى للمتقين كانه قيل لم خصوا بالهدى فى الاثبات فاجيب بانهم استوجبوا

خطيب زاده

شيخ الاسلام

استوجبوا بهذه الصفات اختصاص الهدى فيهم فى نفس الامر بقى فى هذا المقام كلام ذكره
بعض الاجلة وهو انهم فسروا الهدى بالدلالة باللطف وهو عند المعتزلة سابق على اعمال
الخير كما سيصرح به العلامة فجعل الايمان والاعمال اسبابا لاستيجاب الهدى محل تامل اللهم
الا ان يراد بالهدى ثمرته من مثل الفلاح ويرد عليه ما ذكروا فى اتيان العاطف بين
قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون ويمكن ان يقال على ما هو تعريف
ان اللطف الذى يدعو الى كل عمل غير اللطف الذى يستجلبه هذا العمل لكنه يشكل الامر فى
اللطف الداعى الى اصل الاعمال فلا يظهر وجه اختصاص المتقين بالهدى الذى عبارة
عنه ولا يلايمه ما ذكروا من ان كل وصف سبب للاختصاص فكيف اذا جمع الاوصاف
وبالجملة ليس المقصود افادة ان تلك الاوصاف اسباب لاتصافهم بافراد اخر من تلك
الاوصاف كما لا يخفى اقول لعلنا بالجواب الثانى يندفع اشكال الامر بان الاية ليست مسوقة لافادة
اختصاص المتقين باللطف الداعى الى اصل الاعمال ولا يلزم تلك الافادة لان الكلام ههنا
مبنى على الوجه الراجح فى هدى للمتقين وهو التجوز فى هدى بالحمل على الزيادة والثبات
وقد عرفت انه يكفى صحة الكلام على الوجه الراجح ولا اشكال فى الاية فى ان كل وصف سبب
للاختصاص فكيف اذا جمع الاوصاف لان كل وصف سبب لاختصاص من زيادة الهدى والثبات
عليه فكيف اذا جمع الاوصاف لان سببية المجموع لهما اقوى وانما نشأ عدم الملايمة
من توهم ان المراد بالهدى الالطاف اللاحقة المسببة للاعمال وليس كذلك بل المراد
هو زيادة الهدى المتضمن للطف السابق والثبات عليه واين هذا من ذاك نعم ليس
افادة ان تلك الاوصاف اسباب لاتصافهم بافراد اخر من تلك الاوصاف لكن لا
يلزم هذه الافادة مما ذكر لان الحاصل حينئذ ان تلك الاوصاف اسباب لزيادة
الهدى والثبات عليه ولا يخفى ان الزيادة والثبات ليسا من افراد تلك الا
وصاف قطعا ولك ان تقول حملنا بناء الكلام على الوجه المرجوح ايضا وهو التجوز
فى المتقين بحمله على الصائرين الى التقوى مع كون الهدى محمولا على اصله لكن
لا يلزم المحذور لان جميع الاوصاف يكون حينئذ مجازا عن استعداداتها فيكون
الهدى الذى يتضمن اللطف الاصلى مسببا لهذه الاستعدادات فيكون استعداد
العمل سببا للطف السابق على نفس العمل فلا محذور اصلا وتعال فقد لا يكون الاوصاف
سببا لنفس الحكم السابق بل الاخبار فيكون الاخبار باختصاص المتقين باللطف
الاصلى مسببا للوصف بالاعمال مع كون الاعمال مسببة لنفس ذلك الاختصاص فى الخارج

كما اعترف به ذلك البعض ايضا قوله وكانه نتيجة الاحكام قيل فيه ابحاث احدها
انه ليس في السابق الاحكم واحد هو كون الكتاب هدى للمتقين الا ان يقال المراد بالا
حكام الصفات عبر عنها بالاحكام لانها جمل وثانيها ان الاستيناف لا يكون الا جوابا
لسؤال وكانه نجرى على اللغة اى ابتداء كلام وثالثها ان كون الجملة نتيجة السابق
لم يجعل من جهات الفصل ولا مناسبة له بالفصل اذ النتيجة تقتضى ذكر الدال الدال
على التفرع اقول اما الجواب عن الاول فقد ذكره الباحث نفسه واما عن الثانى
فهو ان مراده كون الاستيناف جوابا عن سؤال الا ان يكون ابتداء كلام كانه قيل
ما نتيجة الاتصاف بتلك الصفات فاجيب بانها الهدى عاجلا والفلاح اجلا كما صرح ملاخسرو
به بعض المحققين من اصحاب الحواشى وبهذا الجواب يندفع الثالث ايضا كما لا يخفى
ولك ان تقول المراد انه استيناف ابتداء مقرر لما سبقه من الاحكام لانه كالنتيجة
لها بمعنى انه محصل تلك الاحكام وفذلكتها وذكر الفذلكة فى اخر الكلام يقرر ما
سبقه لكونها اعادة للسابق على وجه التلخيص فليس المراد كونها عين النتيجة حتى
يلزم الربط والتفريع وبهذا يندفع الثالث ايضا كما مر بل هو مراد المص بلا شبهة ملاخسرو
فان ما اختاره ذلك البعض بعيد جدا قوله او جواب سائل انما اختار هذا الا
لمرجوحيته ووجها على ما حققه السيد السند هو انه اذا دل على اختصاص المتقين بكون
الكتاب هدى لهم اتجه ح ذلك السؤال وكان الجواب شافيا وافيا واما بعد ما اجرى
عليهم تلك الصفات المتقضية لذلك الاختصاص اقتضاء ظاهرا فلم يبق للسؤال
اتجاه الا ان يغفل السائل عن اقتضائها الاختصاص وكان الجواب اعادة
للدعوى تنبيها على ان التامل فيها يغنى عن توجه السؤال لانه غير تنبه النسبة
بين الهدى والمتقين وتذييل التفريع بنتيجة الهدى احترازا عن بشاعة التكرار
وقيل ان السؤال الذى اعتبر ههنا هو الذى فرض بناء على الغفلة ليبنى عليه خطيب زاده
ذلك الاستيناف تنبيها على ان ذلك الاختصاص فى الظهور بحيث لا يحتاج الى
غير اعادة الدعوى ففى تقرير السؤال والجواب مبالغة فى تجهيل اهل الكتاب
وهى ما يقتضيه المقام فيندفع المرجوحية اقول لك فى هذا الوجه ركاكتين
احديهما فى مقام السؤال والاخرى فى مقام الجواب ودفع كل منهما باعتبار اللطافة
تكلف لتكرار الركاكة فتحقق المرجوحية نعم لو كانت الركاكة واحدة ودفعت
بذلك الاعتبار لم يتحقق المرجوحية هذا ويمكن ان تدفع المرجوحية بان السؤال

بان السؤال عن سبب اختصاص الموصوفين بها بالهدى الحاصل من الكتاب
والجواب بانه تمام رسوخهم على كمال الهدى من الله والهدى منه تعالى
توفيق وتأييد واعانة منه بالامرية فكانه قيل سبب اختصاص هولاء
بكون الكتاب هدى لهم كونهم موفقين منه تعالى ومؤيدين من عنده و
ظاهر ان كونهم موفقين منه تعالى مغاير للاختصاص المذكور وسبب له لا سيما اذا انضم
اليه الفلاح الاخروى الذى هو اعظم المطالب كما صرح به بعض المحققين فى شرح المقام لكن ملاخسرو
مداره على حمل الهدى الثانى على غير ما حمل عليه الهدى الاول وذلك لا يناسب عبارة
المص لانه شبه العبارة الكريمة ح بقوله احسنت الى زيد صديقك القديم اهل لذلك
ولفظ ذلك فى الجواب اشارة الى الاحسان السابق فى منشأ السؤال بعينه فكذا
ينبغى ان يكون الهدى فى الجواب عين الهدى السابق فى منشأ السؤال هذا وقد ابو السعود
شنع صاحب الارشاد على العلامة بانه ما اصاب فى تقرير الجواب ههنا فقرره بوجه
اخر والعجب انه نفسه ما اصاب فى تقريره حيث قال كانه قيل ما للمنعوتين بما ذكر من النعوت
اختصوا بالهداية ذلك الكتاب العظيم الشان وهل هم احقاء بتلك الاثرة فاجيب
بانهم بسبب اتصافهم بذلك ما لكون لتمام اصل الهدى الجامع لتنوير المستتبع للفوز
بالفلاح فاى ريب فى استحقاقهم لما هو فرع من فروعه انتهى وانت خبير بانه
لا اعتبار كون ثبوت الهدى لهم بسبب اتصافهم بما ذكر من النعوت لزم ان لا يكون
الهدى اعم من هدى الكتاب بل عينه لان النعوت المذكورة هى الايمان و
اقامة الصلوة وايتاء الزكوة والايقان بالاخرة وكلها ماخوذة من الكتاب
فيكون الهدى الحاصل بسببها هدى الكتاب لا غير فظهر ان العلامة لم يخرج عن سنن
الصواب فى هذا الشان بل حق ما اختاره ولا يبين محرره وراء عبادان قوله
فان اسم الاشارة ههنا فى الحواشى الشريفة ان اسماء الاشارة حقها ان يشار بها
الى المحسوس مشاهدا والى ما ينزل منزلته بتميزه وظهوره ولما كانت الصفات الجارية
على المتقين مميزة لهم جاعلة اياهم كانهم حاضرون مشاهدون وضع اولئك
موضع الضمير اشارة اليهم من حيث انهم موصوفون كانه قيل اولئك المتميزون
بتلك الصفات فيكون الكلام من ترتيب الحكم على الاوصاف المناسبة ومفيدا للعلية
بخلاف الضمير فانه راجع الى الذات ولسى فيه ملاحظة لاوصافها وان احتمل
نحو هكذا ما قررناه فى كون الخطاب اولا فاجعل التنوين فى ايذان للتعظيم

خطيب زاده

يعني ما في مقدمة الكشاف القائلة في اسم الاشارة ايذان بذلك وقيل ذكرنا
تقدم ان ضمير الغائب بجريانه على اصله ورجوعه الى الذات ليس فيه ما يقتضي
فهم الصفات لكن لتقدم ذكرها ربما يفهم معه لا به ومما ذكر من قوله ربما يفهم
معه لا به يدل على ان لا يدل ضمير الغائب على تميز المرجع بالصفات المجراة عليه
المتقدم ذكرها لان معنى الدلالة اللفظية الوضعية كون اللفظ بحيث يفهم منه
المعنى للعالم بالوضع عند الاطلاق والمتبادر كون اللفظ سببا لفهم المعنى وحصول
الفهم به لا معه وما ذكره العلامة من قوله وفي اسم الاشارة ايذان دال على ان
نفس اسم الاشارة به يفهم ذلك التميز لا بضمير الغائب ولا ينافيه انه يفهم معه
لا به فلا منافاة بينه وبين ما قرره هنا فلا حاجة الى التوجيه الذي ذكره اقول
ليس البحث بين اسم الاشارة وضمير الغائب بل بينه وبين ضمير الخطاب فانه صرح فيما تقدم
بان ضمير الخطاب ادل على ذلك من ضمير الغائب لانه يفهم بضمير الخطاب ولا يفهم بضمير
الغائب بل معه وايضا صرح هناك بكون ضمير الخطاب نظير الاسم الاشارة ولما قال
ههنا بخلاف الضمير يظهر المنافاة واحتيج الى التوجيه بان المراد ههنا ان اسم
الاشارة يخالف الضمير اما ضمير الغائب فظاهر واما ضمير الخطاب فدلالة اسم
الاشارة اقوى من دلالته كما يدل عليه تنوين التعظيم واما ما تقدم من كون ضمير
الخطاب نظير الاسم الاشارة فلا يقتضي تساويهما بل اسم الاشارة مشبه به فوجه
الشبه فيه اقوى **قوله** وهو ابلغ من ان تستأنف قال العلامة واعلم ان
هذا النوع من الاستئناف يجيء تارة باعادة اسم من استونف عنه الحديث كقولك
احسنت الى زيد زيد حقيق بالاحسان وتارة باعادة صفته كقولك احسنت الى زيد
صديقك القديم اهل لذلك منك فيكون الاستئناف باعادة الصفة احسن
وابلغ لانطوائها على بيان الموجب وتلخيصه وقال التحرير التفتازاني في شرحه لكن
هذا النوع يعني النوع المشتمل على اعادة ما استونف عنه الحديث جوابا عن سؤال
سببي الحكم بخلاف النوع الذي لا يكون كذلك كقوله قال لي كيف انت قلت عليل
سهر دائم وحزن طويل وقال السيد السند في شرح هذا النوع ايضا اراد به ما
يشتمل على اعادة ذكر ما استونف عنه الحديث جوابا عن سؤال استحقاقه لما نسب
اليه ثم نقل كلام التحرير وعقبه بقوله وليس شيء لانه اذا قيل ما سبب الاحسان
اليه واستحقاقه اياه كان ذلك طلبا لتصور سبب مخصوص بعد العلم بان هناك
سببا في الجملة فلا يصح في جوابه ان يقال زيد حقيق بالاحسان اذ لا يفهم منه سبب

خطيب زاده

سبب مخصوص اصلا واجاب عنه المدقق الليثي في حواشي المطول بان السؤال عن سبب
الاحسان لا استحقاق الاحسان والاشكال كونه حقيقا به في نفسه سبب معين من اسبابه
غاية الامر ان يكون له ايضا ولا ضير في ذلك وبهذا يندفع ما ذكره بعض المدققين في
توجيه الاعتراض قائلا يعني انه لا يفهم منه سبب مخصوص ينتهي عنده السؤال وهو سبب
الاستحقاق بخلاف نفس الاستحقاق اذ للسائل ان يقول ما سبب ذلك الاستحقاق ثم
ان السيد السند رد في حواشي المطول على التحرير في تعريض للسؤال بقوله لماذا احسن بصيغة
المتكلم حيث قال ان الحكم المثبت لزيد في المثال المذكور هو احسان المخاطب اليه وليس
يقدر هناك سؤال من المخاطب عن سبب احسانه اليه كيف وهو اعلم من غيره بالاسباب
الحاملة له على افعاله الاختيارية نعم يتصور ذلك اذا نسي او اراد ان يمتحن غيره
هل يعرف ذلك ام لا لكنهما عما نحن فيه على مراحل فالصواب ان يقال لما قلت لصاحبك
احسنت الى زيد اتجه له ان يسأل هل هو حقيق بالاحسان حتى يكون احسانه واقعا
موقعه ام لا فاذا قلت زيد حقيق بالاحسان فقد تم الجواب عن السؤال المقدر واذا
قيل صديقك القديم اهل لذلك فقد اتى بما هو الجواب عنه حقيقة وهو الحكم بكونه
حقيقا لذلك وزيد فيه ذكر ما يوجب استحقاقه وهو الصداقة القديمة وبذلك
يتضح الاستحقاق ويتقوى الحكم به فيكون ابلغ واحسن واعترض في الحواشي الحسنية
على كل واحد من اعتراضه وتحقيقه اما على الاول فبان احتمال الامتحان متعين
لان قوله احسنت بطريق الخطاب ليس لافادة لازم فائدة الخبر وحقيقة الكلام
اني اعلم احسانك اليه ولا يخفى ان الانسب ان يقدر السؤال والجواب مناسبا للكلام
فالسؤال المقدر هل تعلم لماذا احسنت اليه والجواب اعلم انه مستحق يعني ان سبب
احسانك استحقاقه لا شيء آخر من جلب نفع او دفع ضر او غير ذلك واما على الثاني
فبان السؤال اذا كان هل هو حقيق بالاحسان استحسن التاكيد في الجواب لكونه جملة
ملقاة الى السائل المتردد وذكر موجب الاستحقاق المغني عن التاكيد انما هو في
القسم الثاني والاول خال عنه فيكون المثال الاول قبيحا اقول الثاني مدفوع بما
في الحواشي الشريفية على الكشاف من ان هذه جملة مسوقة على خلاف مقتضى الظاهر
لنكتة وهي تنزيل المتردد بناء على ادعاء ظهور الاستحقاق واذا تحققت هذا عرفت
انه لا حاجة الى ما ذكر في الحواشي الحسنية واختاره الحفيد ايضا من ان الاعتراض
مبني على ان احسنت في المثال بصيغة الخطاب كما نص عليه التحرير في المطول واما

حسن چلبی

ابو القاسم الليثي

اذا كان على صيغة الحكاية ولا يخفى ان صداقة المخاطب قد يكون سببا لاحسان
المتكلم فلا يرد كما لا يخفى بل لا وجه له لانه خلاف ما اتفق عليه القوم من كونه مشروطا
على صيغة خطابا كما لا يخفى على من له دربة ولا الى ما ارتكبه المدقق الليثي وتبعه الحفيد
ايضا من انه يجوز ان يكون السائل هو السامع لا المخاطب فيكون الاستيناف جوابا للسؤال
ويجوز ان تقول ايضا احسنت الى زيد والمخاطب غير محسن فيجوز ان يسأل عن سبب الاحسان
اليه بل لا وجه لهما ايضا اما الاول فلان قول المتكلم صديقك بالخطاب يدل على اعتبار السؤال
من المخاطب فالحمل على خلافه تعسف ظاهر واما الثاني فلان الظاهر ان اسناد الاحسان
الى من لم يحسن انما يكون بجعل الاخبار بمعنى الامر يعني هذا الكلام انما يستعمل في صورة
سبق الاحسان لان القوم متفقون على تصوير معناه بتلك الصورة ولا يخفى ان اتفاقهم
ناش عن تتبع موارد الاستعمال وبالجملة فلو سلمنا جوازه اعتبار فائدة فيه فهي بعيدة
عن الاذهان ولا عبرة به عند البلغاء ثم اعلم ان الاتية في كلا الوجهين على الاستيناف
الابلغ اما في الاول فقط واما في الثاني فلان اسم الاشارة في حكم اعادة الصفات
كامر وقد اختار الاكمل كونها في الوجه الثاني غير الابلغ ثم ذكر القول بدلالة اسم
الاشارة عليها ثم عقبه بقوله ورد بانه انما يستقيم ان لو كان اسم الاشارة للاشارة
الى ما سلف مع ما تبين به من الصفات وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون اولئك اشارة الى
الموصوفين ذواتهم مع عدم ملاحظة صفتهم سلمناه لكن الاستيناف باعادة صفة
ما استؤنف عنه هو ما يكون فيه الصفة مذكورة في الجواب صريحا كما في قوله صديقك
القديم لا ما كان فيه الصفة معادة ضمنا اقول كلاهما على طرفي الثمام اما الاول
فلان اسم الاشارة موضوع للاشارة الحسية وانما يستعمل في الاشارة العقلية
لتنزيلها منزلة الاشارة الحسية ولا يتحقق التنزيل الا بملاحظة المشار اليه مع
صفة التي كان عليها وقت الاشارة ليتميز كالمحسوس فالصفة ملحوظة لا محالة
والا لم يتحقق التنزيل فلم يصح استعمال اسم الاشارة كما هو تحقيقه واما الثاني فلان
كون الاستيناف باعادة الصفة منحصرا في صورة اعادتها صريحا دعوى بلا دليل
في مقام المحاجة بل هو مصادرة ظاهرة كما لا يخفى ثم قال ذلك الشيخ وقد تكلم الشارح
عليه باوجه فمنها ما قيل ان القسمين مشتركان في الانطواء على بيان الموجب والتخصيص
وقد عرفت الان وجه ذلك والجواب عنه يعني ما زيفناه آنفا ثم قال ومن
الجواب عنه ما قيل ان السؤال على الوجه الاول عن سبب اختصاص المتقين بكون الكتاب

اكمل

الكتاب هدى لهم والجواب بذكر الموجب وتخصيصه في ضمن ذكر الصفات وسلوك
اسلوب الحكيم وذلك انه لما سأل السائل عن سبب اختصاصهم بكونه هدى لهم اجيب بتغيير ما
يتوقع من الجواب وهو ان قيل الا هم بحالكم ان تعلم ان الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون
الصلوة ومما رزقناهم ينفقون والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك و
بالاخرة هم يوقنون اولئك على هدى من ربهم لا بكنه كنهه واولئك هم المفلحون وعلى
الوجه الثاني عن وجه اختصاص الموصوفين بهذه الصفات المستقلين بها بكون الكتاب
هدى لهم والجواب باعادة الدعوى بعينها مع تغيير وجه النسبة تنزيها عن قبح التكرار
وتنبيها على ان في التأمل ما يشعر بالجواب فان هذا السؤال الخفاء ان هذه الصفات
تقتضي الاختصاص وفي الجواب اشارة الى ان السؤال ساقط لتقدم المخصص فكانه يقول سبب
اختصاصهم بكون الكتاب هدى لهم ان ربهم هداهم والهمهم فهو راجع الى اسعاد الله تعالى
لا يسأل عنه عن سبب غيره وسلوك اسلوب الحكيم كما في الاول اقول كيف يكون هذا جوابا
عن دعوى اشتراك القسمين في الانطواء على بيان الموجب وتخصيصه مع ان مداره ليس الا
على ذلك المدعى فانه صريح في ان الجواب باعادة الدعوى بعينها وانت خبير بان الدعوى
منطوية على بيان الموجب وتخصيصه الذي هو عبارة عن ذكر الصفات واقتضائها الاختصاص
وقد صرح ايضا بان في التأمل ما يشعر بان هذا السؤال الخفاء بان الصفات تقتضي الاختصاص
واعتبار الصفات واقتضائها الاختصاص في الجواب اعتراف بانطوائه على بيان الموجب
وتخصيصه ولا يقدح انطواء السؤال على بيان الموجب وتخصيصه في كون الجواب منطويا
عليها بناء على ان اعادة البيان والتخصيص ليس بيانا وتخصيصا في الحقيقة لان السائل
لما غفل عما في سؤاله من البيان والتخصيص كان اعادتها افادة له فالمعتبر من البيانين
هو الثاني على ان قوله فكانه يقول الخ يناقض ما سبقه من دعوى الاشارة الى سقوط
السؤال لان المراد من تلك الاشارة هو الايذان بسقوط السؤال بناء على ظهور جوابه
مما تقدم ومقتضى قوله ذلك هو الايذان بسقوطه بناء على انه لا يسأل عن الافعال
الالهية عن سبب وشتان بينهما ولا شك ان صاحب هذا الوجه انما اراد الاول وبادة
ذلك القول من جهة الناقل ثم قال ايضا ومن الجواب ايضا ان تجويز الاشتراك
يقتضي التساوي في الافضلية وهو ممنوع فانا قد ذكرنا ان اطلاق المتقين عليهم
اطلاق مجازي بطريق المشارفة فاذا جعل الذين يؤمنون بالغيب وما عطف
عليه صفة للمتقين كانت المشارفة سارية في الجميع وكثرة المجاز او المجاز افحش

اكمل

من الحقيقة لا محالة أقول فيه بحث من وجوه اما اولاً فلان افصحية المجاز مسلمة اما اذا
كان بهذه المرتبة فلا وقد عرفت فيما سبق ان المحققين صرحوا برجحيته وجه المشارفة
بانه يقتضي كثرة المجازات ولم ينكره القائل ايضا هناك واما ثانيا فلان لصاحب
هذا الوجه ان يختار الوجه الراجح على المشارفة وهو التجوز في الهدى على ما مر و
لا مشارفة ولا كثرة في المجازات وانت خبير بانه يكفي جريان هذا الوجه على الوجه
الراجح ولا يلزم اجراؤه على المرجوح ايضا كما مر مرارا واما ثالثا فلانه لو سلم الافصحية
ثم جريان الوجه على وجه المشارفة لا نم انه ادعى اشتراك الوجهين في الافضلية من كل
وجه حتى يرد المحذور بل انما ادعى اشتراكهما في مجرد الافضلية من جهة تفضيله الافضل
على بيان الموجب وتلخيصه وهذا لا يستلزم الافضلية من سائر الوجوه فيمكن ان يكونا
مشتركين في هذه الافضلية ويكون الثاني افضل من جهة الافصحية ولا منافاة بينهما
قوله ايذان بانه الموجب له ايجابا عاديا عندنا وعقليا بحيث يذم تاركه عند
المعتزلة كذا قيل وانت خبير بان الايجاب هٰهنا بمعنى مطلق التسبب لا بمعنا الشرعي حتى
يحتاج الى ما ذكره كيف وهذا الكلام غير مختص بصورة ان يكون المحسن هو الله تعالى
بل يعم جميع الصور ولا يتمشى معنا الشرعي الا في تلك الصورة المخصوصة ومن جملة الصور
التي لا يتمشى ذلك فيها ما في الكتاب من المثالين **قوله** ومعنى الاستعلاء في
الكشاف ومعنى الاستعلاء في قوله اولئك على هدى مثل لتمكنهم من الهدى واستقرارهم
عليه وتمسكهم به شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه واعلم ان هذه العبارة من
معارك الاراء والمضامير التي قد صكت فيها ركب الاجلاء فنقول وبالله
التوفيق وبيده ازمة التحقيق قال النحرير التفتازاني يعني ان هذه الاستعارة
تبعية تمثيلا اما كونها تبعية فلجريانها اولا في متعلق معنى الحرف واما كونها تمثيلية
فلكون كل من طرفي التشبيه حالة منتزعة من عدة امور وذهب السيد السند الى انها
تبعية وليست بتمثيلية فمعنى قوله مثل اي تمثيل وتصوير فان المقصود من الاستعارة
تصوير المشبه بصورة المشبه به ابرازا لوجه الشبه فيه بصورته في المشبه به وانما قدم وجه
الشبه اعني التمكن والاستقرار على تصوير المشبه الذي هو التمسك لانه المقصود الاصلي
بالقياس اليه ورد ما اختاره النحرير من جمع التبعية والتمثيلية بان انتزاع كل من
طرفيه من امور عدة يستلزم تركيبه من معان متعددة وبين البين ان متعلق كلمة على
وهو الاستعلاء معنى مفرد كالضرب والقتل فلا يكون مشبها به في تشبيه تركب طرفاه

عصام

طرفاه ، وان ضم اليه معنى اخر وجعل المجموع مشبها به لم يكن معنى الاستعلاء مشبها به
في هذا التشبيه فكيف يسري التشبيه والاستعارة منه الى معنى الحرف والحاصل ان كون
على استعارة تبعية يستلزم كون الاستعلاء مشبها به وان تركيب الطرفين يستلزم ان
لا يكون مشبها به فلا يجتمعان ولما اورد هذا الاعتراض على النحرير اجاب هو بان انتزاع
كل من طرفيه من عدة امور لا يوجب تركيبه بل يقتضي تعددا في ماخذه فزيفه ايضا
بان المشبه به مثلا ان كان منتزعا من اشياء متعددة فاما ان ينتزع بتمامه من كل
واحد منها وهو باطل فانه اذا اخذ كذلك من واحد منها كان اخذه مرة ثانية من
واحد اخر لغوا بل تحصيلا للحاصل واما ان ينتزع من كل واحد منها بعض منه
فيكون مركبا بالضرورة واما ان لا يكون هناك لا هذا ولا ذاك وهو ايضا باطل
اذ لا معنى حينئذ لانتزاعه من تلك الامور المتعددة وقال بعض المدققين فيه
نظر لانه ان اراد باعتبار عدة امور في الطرفين اعتبارها في الطرفين على انها
اجزاء منها فلا نم تبادره من لفظ الانتزاع من عدة امور بل المتبادر منه الانتزاع
من عدة امور في الطرفين مطلقا سواء كان تلك اجزاء او اوصافا خارجة قائمة
بالطرفين وان اراد اعتبارها في الطرفين مطلقا سواء كانت اجزاء او اوصافا خارجة
فلا يلزم منه تركب الطرفين بل تركب الماخذ اعم من ان يكون اجزاء او اوصافا خارجة
اقول لو سلم كون المتبادر ذلك فان اراد بالطرفين ما يعم به تلك الاوصاف كما صرح
فلا معنى لقوله لا يلزم منه تركب الطرفين بل تركب الماخذ فان ذاتي الطرفين ليسا
ماخوذين من اوصافهما وان اراد ما يتلخص من تلك الاوصاف فيصير شيئا واحدا
كما هو الظاهر من لفظ الماخذ والموافق لكلام النحرير فيرد عليه الاعتراض التركيبي
المنقول انفا اذ لا فرق في وروده بين ان يكون الماخذ المتعدد اجزاء وبين
كونه اوصافا وان اراد ان يكون الطرفان مفردين ذاتا مركبين اوصافا واخذا فهو
عبارة غير ظاهرة فيه فلا يصح ايضا ضرورة ان تشبيه الذات بالذات غير تشبيه الوصف
بالوصف فيلزم ان يعتبر تشبيهان طرفا احدهما مفردان وطرفا الاخر مركبان وحينئذ
المدعى فان النحرير نص اولا على ان هذه الاستعارة تبعية وتمثيلية معا وتنتفي حينئذ
دعوى استعارتين احديهما تبعية والاخرى تمثيلية وشتان بينهما ولو سلم كون مراده
ذلك مع صراحة عبارته في كون الاستعارة واحدة فهو مدفوع ايضا بما ذكره السيد
السند في حواشي المطول من ان التشبيه الذي هو مبنى هذه الاستعارة انما يستدعي

خطيب زاده

بملاحظة تلك الامور تفصيلا واللفظ المفرد انما يدل عليها اجمالا وما لم تكف الملاحظة الاجمالية ههنا لم يجز افراد الطرفين سواء كان تلك الامور اجزاء او اوصافا فانّه ذلك البعض لما تفطن لما قررناه تدارك دفعه في صورة نظر اخر حيث قال وايضا اللازم تركب الطرفين والوجه حين الانتزاع اذ لا معنى للنزع الا اخذ وجه الشبه الكلي من جزئياته بحذف مشخصاته وذلك يقتضي ملاحظة تلك الجزئيات مفصلة حين حذفها وهو ليس حكما بالمشابهة ولا مستلزما لذلك الحكم حتى يلزم مقارنته لذلك الحذف فتلزم تلك الملاحظة التفصيلية حين اعتبار التشبيه الذي هو مدار الاستعارة فاللازم في التشبيه التمثيلي والاستعارة التمثيلية تركب الطرفين ووجهه حين النزع على معنى انه لو عبّر عن المنتزع والمنتزع منه حين النزع وعلى مقتضى ذلك النزع من ملاحظة المنتزع والمنتزع منه على التفصيل يكون اللفظ الدال عليه مركبا ولا يخفى ان هذه الملاحظة والتعبير على مقتضاها ليسا بلازمين في الحكم بالمشابهة واعتبار الاستعارة لجواز ان يلاحظ تلك العدة والمنتزع منها بعد ملاحظتها التفصيلية التي اقتضاها النزع دون الاستعارة ملاحظة اجمالية ويحكم بالمشابهة بواسطة هذه الملاحظة الاجمالية ويؤتى بلفظ واحد دال على مجمل من حيث هو مجمل فيجعل استعارة تمثيلية اقول هذا انما يتمشى في جانب المتكلم دون المخاطب اذ للمتكلم ان يلاحظ المتعدد مفصلا حين النزع مجملا حين التشبيه وليس للمخاطب ذلك بل اذا كان اللفظ مفردا فالمخاطب انما يلاحظ المتعدد اجمالا ولا يفهم التشبيه المبني على النزع الا بملاحظة اخرى لينتزع ذلك المتعدد تفصيلا وهذه الملاحظة انما تمكن له في ضمن الفاظ متعددة ملفوظة او منوية وانت خبير بان المرعي حال المتكلم مع المخاطب دون المتكلم فقط لان التكلم ليس الا لافادة المعنى للمخاطب فيجب على المتكلم ان يسوق كلامه على وجه يفهم المخاطب ولا مجال لذلك السوق ههنا الا بان يقدر المتكلم تلك الالفاظ وينويها فثبت المدعى وهو لزوم التركيب ويؤيده ما في حواشي المطول حيث سأل لا يكون لنا ملاحظة اجمالية ثم تفصيلية فيصح الافراد واجاب بان التفصيلية ليست مدلولة للمفرد بل للمركب المقدر او المنوي فانظر كيف صور السؤال بتقديم الاجمال على التفصيل ايذانا بان مدار الاعتبار في الحقيقة حال

ملا خسرو

حال المخاطب فان هذا التقديم انما يطابق توجه السؤال دون حال المتكلم وبالجملة فهذا النظر من قلة التدبر في عبارات السيد السند واشاراته واما ما قيل من انه يؤيد الجواب بان السكاكي عبر عن الطرفين المنتزعين من عدة امور في قولهم اراك ايها المفتي تقدم رجلا وتؤخر اخرى بلفظ مفرد هو التردد فمردود لان المدعى لزوم تركيبهما لفظا او تقديرا في العبارة التي تتبع فيها الاستعارة لا عدم امكان التعبير عنهما بالمفرد اصلا ولو في تصويرها لهما وانت خبير بانهما وقعا في العبارة المذكورة مركبين لفظا وعبر عنهما السكاكي في تصوير المعنى تعبيرين اخرين اما في جانب المشبه فبالهمّ الى الجواب وخلافه واما في جانب المشبه به فبارادة الذهاب وخلافها لكن وقع له في اثناء هذا التصوير تعبير

شيخ الاسلام

اجمالي عنهما بلفظ التردد ولا بأس به ثم ان الحفيد السعيد نقل عن جده السعد حيث ذكر العبارة المنقولة عنه وهي هذه لا يقال الاستعارة التبعية بحرفية لا تكون تمثيلية لانها تستلزم كون كل من الطرفين مركبا ومتعلق معنى الحرف لا يكون الا مفردا لانا نقول كلتا المقدمتين في حيز المنع فان مبنى التمثيل على تشبيه الحالة بالحالة وصورة منتزعة من عدة امور بصورة اخرى وهذا لا يوجب الا اعتبار التعدد في المأخذ لا فيه نفسه وسيمر عليك مرارا في هذا الكتاب الاستعارة التمثيلية بحرفية ومن البين في ذلك تقرير المفتاح الاستعارة في قوله تعالى لعلكم تتقون ثم انه عقبها بقوله اما بيان منع المقدمة الثانية فهو ان الاستعلاء المطلق متعلق المعنى لمطلق كلمة على وخصوصياتها متعلقات خاصة مثلا في الاية استعلاء الراكب على المركوب استعلاء ملتبسا بوجه التمكن والاستقرار وذلك لان متعلق معنى الحرف ما يرجع ذلك المعنى اليه بنوع استلزام وقد يعبر عن ذلك المعنى به في العرف وهذا الاستعلاء الخاص لازم لمعنى على ههنا ويجوز تفسيره به في العرف ولا شك ان المشبه به ههنا ليس مطلق الاستعلاء بل ذلك الاستعلاء المخصوص اقول حاصله جواز تفسير الشيء في العرف بما يدل عليه وعلى لوازمه لكن لا يثبت بذلك دخول اللوازم في مفهومه فغايته ما ذكره ليس الا استلزام معنى على للامور المعهودة ولا يكفي ذلك ههنا لان اللازم في التشبيه ملاحظة تلك الامور تفصيلا وقصدا لا اجمالا وتبعا كما عرفت ودلالة الشيء على لوازمه ليست دلالة تفصيلية

قصدية بل دلالة اجمالية تبعية وقد دفع السيد السند هذه الشبهة ايضا في
حاشية المطول قائلا فان قلت لما كان معنى الاستعلاء مستلزما لفهم المعتلي
والمعتلى عليه كانت كلمة على دالة على مجموع الهيئة فلا حاجة الى تقدير الفاظ اخر
قلت فهم المعتلي والمعتلى عليه من الاستعلاء انما يكون تبعا لا قصدا وذلك لا يكفي
في اعتبار الهيئة بل لا بد ان يكون كل واحد منهما ملحوظا قصدا كالاستعلاء لتعتبر هيئة
مركبة منها وهما من حيث انهما يلاحظان قصدا مدلولا لفظين اخرين فلا بد ان
يكونا مقدرين في الارادة واما تقديرهما في نظم الكلام فغير واجب بل ربما
كان تقديرهما موجبا لتغير نظمه هذا وقال بعض المحققين سلمنا ان فهمهما بالتبع
لا بالاصالة لكن لا نم انه لا يكفي في اعتبار الهيئة المركبة لا بد له من دليل كيف
وقد اعتبروا الهيئة المركبة في تشبيه سقط النار بعين الديك من الاستدارة
والاستنارة والمقدار المخصوص مع ان فهمها منها بالتبع لا بالاصالة اقول الدليل
على عدم الكفاية هو انهم جعلوا استعارة المصادر كالضرب والقتل استعارة في
المفرد ولم يعتبروا فيها الهيئة مع ان كل واحد منها يستلزم فاعلا ومفعولا ويجوز
ان يحصل التركيب بهذا الوجه فظهر انهم اعتبروا في التركيب الدلالة الاصلية
دون التبعية واما تشبيه سقط النار فلم ينقل احد من الثقات بكونه تشبيها
تمثيليا مثل تشبيه الثريا بالعنقود فانهما لم يذكرا في المفتاح في قرن وهو لم
تعتبر فيه تركب وجه الشبه وجعل في حكم الواحد والظاهر منه عدم اعتبار
الهيئة في الطرفين ولا اقل من عدم ثبوت اعتبارها كما لا يخفى ولما تنبه
ذلك البعض لما قررناه قال بعد ذلك سلمناه لكن لا نم ان الملاحظة القصدية
للمعنى يقتضي كونه مدلولا للفظ مقدر في الارادة لجواز ان يكون مستفادا
من القرينة الخارجية بلا اعتبار تقديره في الارادة اقول لما كان المدعى جريان
التمثيلية في امثال هذا المقال مطلقا لم يصح بناؤها على القرينة الخارجية
اذ لا تحقق لها الا في بعض المواضع وادعاء تحققها في الجميع دونه خرط القتاد
اذ ليس فيما نحن فيه مثلا قرينة خارجية تدل على الامور المعهودة بلا قرينة
سوى الاستلزام وقد عرفت ان الملاحظة القصدية لا تحصل بها ولما تنبه
لما قررناه ايضا قال بعد ذلك ايضا سلمناه لكن لا نم ان مجرد التقدير في
الارادة اذا كان موجبا لتغير النظم كما فيما نحن فيه يقتضي التركيب فانه

فانا نقول ترتيبا التركيب مكان اجتماع الاجزاء فاذا وجب التقدير لذلك التغير
فقد امتنع التركيب اقول هذا من العجائب فان المراد من التركيب هو كون كل من
الطرفين متعددا في الاعتبار لا التركيب اللفظي الذي هو جمع الاجزاء في النظم
ولا يخفى ان التقدير في الارادة يقتضي التركيب بالمعنى الاول وهو المطلوب
سواء صح التركيب بالمعنى الثاني او لا ثم انه قيل على الكلام الترديدي لم لا يجوز ان
يكون اللوازم ملحوظة قصدا بلا اعتبار الدال عليها كما في الكناية فقلت الاصل
ان يكون الموضوع له مقصودا اصليا واللازم مقصودا تبعيا واما في الكناية
فقد ازيل القصد عن الموضوع له واثبت للازم فاستعمل اللفظ في اللازم كانه
وضع له ولما فقد ههنا الموضوع له اصالة لم يمكن اثبات ذلك القصد للازم
ايضا وبالجملة فالقصد الاصلي انما يتعلق باحدهما لا بهما معا ثم لما ورد الا
عتراض بالتضمين فان المضمن ومعنى المضمن فيه مقصودان معا على السوية وهذ
التردد هو ان المعنى الثاني هناك ليس مدلولا للفظ مقدر بل هو من مستتبعات
المعنى الاول فلزمه الاعتراف بثبوت القصد الاصلي للموضوع له ولازمه معا
دفعته ايضا بان المعنى الثاني هناك لما كان مدلولا عليه بذكر شيء من متعلقاته
لم يحصل تلك المقصودية من اللزوم بل من ذكر متعلقه فانه في حكم اللفظ الدال
عليه وضعا وهذه كلمات وقعت في البين فلنرجع الى بحثنا مع الحفيد قال
واما توجيه المنع للمقدمة الاولى فهو ان مبنى الاستعارة التمثيلية على
تشبيه الحالة المنتزعة من امور متعددة بمثلها ومعنى انتزاع الحالة من
الامور حصولها منها عند وجودها على وجه اللزوم وقيامها بها ووجه
الشبه منتزع من الطرفين بهذا المعنى ثم انه لا شك انه يجوز ان يقوم امر واحد
بمركب من حيث المجموع بلا تركيب في ذلك الامر ولا قيام بكل جزء ولا بواحد
من اجزاء ذلك المركب بخصوصه قال في شرح المواقف يجوز ان يكون امر
حالا في المجموع من حيث المجموع ولا يكون حالا في اجزائه كالنقطة في الخط
والاضافة في محلها عند القائلين بوجوده وذكر مثل ذلك في مبحث الوحدة
من حاشية التجريد فراد وقال وهكذا جميع الاعراض التي لا تسري في
محالها كما ذكروا من ان الوجه مركب في التمثيل فباعتبار المأخذ لا بالنظر
الى اجزائه وكذلك هاهنا في قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا

الا بمن انه لا معنى لتشبيه المركب الا ان ينتزع كيفية من امور متعددة فتشبه
بكيفية اخرى مثلها واذا عرفت هذا فنقول يجوز ان يجري الاستعارة التمثيلية
في معنى يحرف المفرد لانه منتزع من الامور المتعددة بالمعنى المذكور فان معنى
على هيهنا نسبة بين الراكب والمركوب على وجه الاستقرار قائمة بهما نشأت عند
حصولهما ولا يضر في ذلك انه لا يلاحظ الامور المتعددة قصدا بالفاظ كثيرة
التفصيل والتركيب ههنا في المأخذ اقول لا يجدي جواز ان يقوم امر واحد
من حيث المجموع لانه لما سلم وجوب الملاحظة التفصيلية في المأخذ ورد ان المخاطب
لا يفهم من المفرد الا الملحوظ وحده ولا يستفيد ما في مأخذه من التفصيل فلا بد
في الاخذ الا بالفاظ مقدرة او منوية وقد عرفت ان المرعي حال المتكلم
المخاطب دون المتكلم فقط فلا بد للمتكلم من تقدير تلك الالفاظ او بيانها
لتحصيل الافادة للمخاطب ثم ان القائل زاد في الطنبور نغمة اخرى حيث قال
بل نقول لا نظير لتلك الاستعارة يعني المشهورة في مثل هذه الاية اصلا لان
المقصود بالافادة في تلك الاستعارة حال المجموع من حيث المجموع وليس كذلك
في الاية بل المقصود فيها تشبيه التمسك بالهدى بنسبة الراكب الى المركوب مع
ذكر اجزاء المشبه لا يلائم الاستعارة اقول اما عدم ظهور تلك الاستعارة في
الاية فغير مسلم لم لا يجوز ان يكون المقصود بالافادة تشبيه مجموع حال المتقين
والهدى وتمسكهم به بمجموع حال الراكب والمركوب واستقراره عليه نعم في
صدر عبارة الكشاف نوع اباء منه فانه ناطق بتعلق الغرض بخصوصية معنى
الاستعلاء لكن عبارته المثل وتشبيه بحالة تعارضا نعم ان الكلام في عبارة
الاية دون عبارة الكشاف واما ان ذكر اجزاء المشبه لا يلائم الا
ستعارة والهدى من اجزائه فمدفوع بان الشرط في الاستعارة هو ان لا يذكر
المشبه ولم يذكر ههنا لان المشبه هو المجموع ولا يقدح فيه ذكر جزئه لان ذكر
جزء الشيء ليس ذكر الكل وقد اجاب بعض المتميزين ايضا عن الايراد بالنحو
حيث قال فيه بحث اذ بطلان القسم الثالث غير مسلم لاحتمال ان يكون لامور
متعددة وصف واحد انتزع من عدة يكون لهذا الوصف ابعاض يكون
كل بعض منها منتزعا من امر من هذه الامور كوحدة العشرة فانها صفة
منتزعة من مجموع احاد العشرة لا يوصف بها شيء من الاحاد المذكورة وليس لها

وليس لها ابعاض مأخوذة من الاحاد فاذا شبه وحدة المائة بوحدة العشرة
كان كل من المشبه والمشبه به مأخوذا من امور عدة يكون التركيب في مأخذه لا فيه ويقال
فيما نحن فيه شبه الحالة البسيطة المأخوذة من تمسك المتقين بالهدى وتشبثهم به
وعدم تخلفهم عنه وهي نسبتهم الى الهدى بالحالة البسيطة المأخوذة من استقرار الراكب
على المركوب وتشبثه به وعدم تخلفه عنه وهي استعلاؤه عليه فاستعير لها الحرف
الموضوع للاستعلاء ونزيف بان نسبتهم الى الهدى منتزعة من كل واحد من الا
مور الثلثة فيكون من القسم الاول لا من الثالث وكذا الاستعلاء منتزع من
كل واحد من الامور الثلثة الاخيرة اقول ليس بشيء لان القسم الاول ما
ينتزع بتمامه من كل واحد وما فرضه المجيب ما ينتزع بتمامه من المجموع لا من كل
واحد فكيف يكون من القسم الاول وتوضيحه انا نختار الشق الثالث يعني ان
يكون تمامه منتزعا من المجموع لكن على ان يكون بسيطا لا مركبا حتى ينتزع
ابعاضه من ابعاض المجموع فيرجع الى القسم الثاني ولا شك في كون هذا قسما
ثالثا كما ترى ثم اقول هذا الجواب بعينه ما ذكره الحفيد ثانيا لكنه بعبارة
اخرى فهو مندفع بما ذكرنا في دفعه من اعتبار حال المخاطب فتذكر على انه يرد
عليه ان استعلاءه عليه حالة مركبة غير بسيطة وكذا نسبتهم الى الهدى كما لا يخفى
نعم مجرد الاستعلاء معنى بسيط لكنه ليس منتزعا من كل واحد من الامور الثلثة
بل من كلمة على فقط كما لا يخفى هذا واورد السيد السند هنا شبهة في عبارة
المنقول وهي ان قوله بل وصف صوابه ان يقال بل صورة فان المشبه مثلا
هي الصورة المنتزعة لا وصفها فلفظ الوصف مستدرك في الموضعين ههنا
بخلاف ما في المفتاح حيث قال في الامثلة استعارة وصف احدى
صورتين منتزعتين من امور لوصف الاخرى فانه اراد بوصف الصورة
العبارة الدالة عليها فكانه قال ان يوقع عبارة احدى الصورتين مكان
عبارة الاخرى اقول مدفوعة لكن لا لان السيد ذكر ان المقصود
بالاستعارة تصوير المشبه بصورة المشبه به بل تصويره وصف المشبه بصورة
وصف المشبه به ولا شك ان تصويره وصفه بصورة وصفه يستلزم تشبيهه به
فيصح قوله بل وصف صورة كما ذكره المدقق الليثي في حواشي المطول لان
تصوير بتلك الصورة يعني ابرازه بها كما يشهد به مساق الكلام الشريف

لما ذوقي

سيد بعض

ابو القاسم الليثي

هناك ولا يلزم من جواز تعلق هذا المعنى بالوصف جواز تعلق التشبيه به ايضا وان كان
الاول مستلزما للثانى فكم من فعل يتعلق بشى ولا يتعلق به لازمه بل لان المراد
من الوصف الاول هو المعنى المصدرى ومن الوصف الثانى هو ما يوصف به اعنى العبارة
الدالة عليها والمجموع معطوف على تشبيه الحالة على ان الاول فى مرتبة الملاحظة والثانى
فى مرتبة النطق على وفقها نعم لا يخلو هذا الجواب عن تكلف لكن صرح السيد فى شرح
المفتاح بان الوصف الاول فى عبارة المفتاح بمعنى العبارة الدالة على الصورة والوصف
الثانى بمعنى البيان وليس بينه وبين هذا كثير فرق بل حمل الوصف على التوصيف
اقرب من حمله على البيان وقد اشير فى الحواشى الحسنية للمطول الى ما يقرب مما ذكرنا
لكن قصر فيها حيث اقتصر على تصحيح العبارة ولم يتدارك الجواب لحديث التكلف ثم ان
السيد السند اعترض على النحرير ايضا بان كلامه هذا مناقض لكلامه الاخر حيث قال
علاوة على ما نقلناه من رده لجواب النحرير على ان هذا الزاعم قد صرح فى تفسير قوله تعالى
مثلهم كمثل الذى استوقد نارا الآية بانه لا معنى لتشبيه المركب بالمركب الا ان ينتزع
كيفية من امور عدة فتشبه بكيفية اخرى مثلها فيقع فى كل من الطرفين امور عدة واجاب
بعض المدققين بان الزاعم اراد بانتزاع الكيفية من عدة امور انتزاعها من عدة
امور تكون تلك العدة ملحوظة تفصيلا بقرينة قوله لا معنى لتشبيه المركب بالمركب
واراد بالانتزاع من العدة ههنا الانتزاع منها مطلقا سواء كان تلك ملحوظة
تفصيلا او اجمالا اقول وقد تعرض الحفيد ايضا لهذا الجواب لكنه مدفوع بانه
لما كان التشبيه مبنى الاستعارة وكان المعتبر فيه الانتزاع من عدة امور تكون ملحوظة
تفصيلا لزم ان يكون الانتزاع ههنا اعنى فى الاستعارة ذلك الانتزاع بعينه دون
ما يعم الانتزاع بالملاحظة الاجمالية ايضا وبهذا ظهر فساد اخر فى ما اجاب به
ذلك البعض عن اصل الرد سابقا بان يعتبر فى حال الانتزاع التفصيل وفى حال التشبيه
الاجمال فان المعتبر عند النحرير فى حال التشبيه ايضا هو التفصيل دون الاجمال على
ما اعترف به ذلك البعض على انه لا وجه لاعتبار الاجمال اساسا بناء على ان الابلغ
بحال المخاطب كما مر ارا وبعدا اللتيا والتى فقد تلخص مما ذكرنا سابقا ولاحقا ان
العبارة الشريفية فى اصل الرد ههنا قاصرة عن اداء المرام اذ قد عرفت انه لا يتم الا
بضم ما فى حواشيه على المطول من المقدمة القائلة بلزوم الملاحظة التفصيلية
التفصيلية وعدم دلالة المفرد عليها فلعله انما سكت عنها فى كتابه هذا تعويلا

حسن چلبی

حفيد زاده

نويلا على ذكرها فى كتابه الاخر لكن لا شك فى بشاعة ذلك فى مقام المباحثة كما لا
يخفى واذا تمهد هذا كله فاعلم ان الشيخ يمكن جريها فى الآية ثلثة وجوه احدها التبعية
وقد عرفت حالها وهى المختار عنده نعم عبارتا المثل وشبهت حالهم ظاهرتان فى التمثيلية
لكن لما كان عنوان الكلام ظاهرا فى التبعية فلا بأس بتوفيقهما له والثالث المكنية
بان يشبه الهدى بالمركوب ويجعل كلمة على قرينة لها على عكس الوجه الاول وانما
اخر هذا الوجه اذ لا شئ يقتضيه فى عبارة الكشاف بخلاف التبعية والتمثيلية ولكن
التمثيلية بان يشبه هيئة منتزعة من المتقى والهدى وتمسكه به بالهيئة المنتزعة
من الراكب والمركوب واعتلائه عليه لكن لم يصرح من الالفاظ التى هى بازاء المشبه به
الا بكلمة على فان مدلولها هو العمدة فى تلك الهيئة وما عداه تبع له يلاحظ معه
فى ضمن الفاظ منوية وان لم تكن مقدرة ورد عليه المدقق الليثى فى حواشى المطول
بان التمثيل من قبيل الاستعارة المصرحة وهى ان يذكر عين لفظ المشبه به ويراد
المشبه حتى انهم يصرحون بامتناع ادنى تغيير فى التمثيل ولو بتبديل حركة باخرى بتقضيها
المذهب معللين بانها تخرج بهذا عن كونها استعارة وايضا مبنى الاستعارة على
تناسى التشبيه وان لا يكون فى الكلام اشعار به حتى صرحوا بان قوله تعالى حتى يتبين لكم
الخيط الابيض لا يخرج من باب الاستعارة الى التشبيه بقرينة قوله من الفجر فكيف
يجوز الاستعارة التمثيلية فى قوله تعالى على هدى اقول كلاهما مدفوعان اما الاول
فلان كونها مصرحة باعتبار التصريح بجزء منها حقيقة وبالباقى حكما اذ صرح بكلمة
على والباقى مقدر او منوى فكانه ملحق بها فى الصراحة واما اشتراط عدم
التغيير فمخصوص بالامثال المسموعة من العرب التى فشا استعمالها بينهم ولم يعتبر ذلك
فى مطلق الاستعارة التمثيلية التى تعم تلك الامثال وغيرها مما لم يفش استعمالها
كالامثال القرانية ومما يخترعها البلغاء من الاستعارات التمثيلية كما يظهر مما ذكر فى
المفتاح وشروحه فى اخر بحث التشبيه التمثيلى واما الثانى فلانك قد عرفت ان المشبه
ههنا هو المجموع وما لم يذكر كله حصل تناسى التشبيه ولا يقدح فيه ذكر جزء منه اذ ليس
ذلك ذكرا للمشبه بخلاف ما فى قوله تعالى حتى يتبين لكم الآية اذ لما ذكر عبارة من الفجر
فبين بها الخيط الابيض صار المشبه مذكورا بعينه بقى ههنا بحث مع السيد السند وهو انه
بعدما قرر فى شرح المفتاح وحواشى المطول انه اختار من اعتبار التركيب فى الطرفين
ابدع بما ذكره العلامة فى التشبيه المفرق والمركب فى قوله تعالى مثلهم كمثل الذى استوقد

ابو القاسم

سيد شريف

الاية حيث قال بيانه ان العرب تاخذ اشياء فرادى بعضها معزولا عن بعض لم
ياخذ هذا بحجزة ذاك فتشبهها بنظايرها وتشبه كيفية حاصلة من مجموع اشياء قد تضامت
وتلاصقت حتى عادت شيئا واحدا باخرى مثلها وقال ذلك الفهامة ان كلامه هذا يدل
على ان كل واحد من اجزاء الطرفين فى المركب ماخوذ على انه شئ برأسه ملحوظ فى نفسه
ثم ضم الى اخر مثله واخذ بحجزه حتى صار الكل شيئا واحدا وظاهر ان ما كان منهما من لفظ
واحد ليس كذلك وايضا فانه جوز ان يكون هذه الاية من التشبيه المفرق وجعل ذكر
الاشياء المشبهة مطويا على سنن الاستعارة ولا يتصور ذلك مع كون لفظى المثل
والبين على ما هو مشبه ومشبه به حقيقة ولا يخفى ان المشبه على تقدير التركيب مجموع تلك
الاشياء التى حكم بكونها متعددة وانه لا فرق بين المفرق والمركب الا فى ان تلك
الاشياء فى المفرق تعتبر مفردة وتشبه كل واحد منها بما يناسبه وفى المركب تعتبر
مجموعه وتشبه بما يناسبها تشبيها واحدا فيكون الدال على المشبه المركب فى الاية متعددا
قطعا اقول حاصله ذكر وجهين للتاييد والاول مسلم لان قوله حتى عادت
شيئا واحدا صريح فى ان كل واحد من تلك الاشياء ينبغى ان يلاحظ قصدا وينضم الى
صاحبه بحيث يقع على مجموعها ملاحظة واحدة فتصير تلك شيئا واحدا لكن الثانى
غير مسلم اذ لا يلزم من تعدد تلك الاشياء فى المفرق تعددها فى المركب ايضا اذ لما
فرق بينهما بان الاشياء تصير فى المركب واحدا بخلاف المفرق جاز ان يفرق بينهما
ايضا بان يقدر تلك الاشياء فى المفرق لعدم صيرورتها واحدا ولا تقدر فى
المركب لصيرورتها واحدا اكتفاء بدلالة المفرد عليها اجمالا نعم كان يمكن الجواب
بفهم المقدمة القائلة بعدم كفاية الدلالة الاجمالية كما مر اولا لكن لما كان ذلك
جزءا من المدعى لم تجعه بناء مترتبا عليه اذ يجب ان يكون المؤيد شيئا غير المدعى
وليعلم ان هذا تزييف للوجه الثانى من وجهى التاييد ولا يبطل به نفس المؤيد
فضلا عن المدعى وبعد اللتيا والتى فغاية ما يمكن فى التفصى من جانب النحرير
انه اراد ان الظاهر من كلام العلامة فى هذا المقام وفى مواضع شتى هو انه
اصطلح على تمثيلية غير مشهورة فالمشهورة ما تركب طرفاها حقيقة وغير المشهورة
ما تركب طرفاها اعتبارا مثل ما نحن فيه فان كلمة على وان لم تدل على الراكب
والمركوب ووجه الاستقرار تفصيلا لكن دلت عليها اجمالا فنزلت دلالتها
الاجمالية منزلة الدلالة التفصيلية اعتبارا واطلقت على استعارتها التمثيلية

التمثيلية بهذا الاعتبار فهى تبعية حقيقة تمثيلية اعتبارا ولا مشاحة فى الا
صطلاح يظهر ذلك مما سيأتى فى قوله تعالى والله محيط بالكافرين من انه بعد ما اثبت
فى الاحاطة التبعية اطلق عليها التمثيلية ايضا معللا بما فى الطرفين من اعتبار
التركيب فجعل مدار الامر الاعتبار ثم صرح بانها ليست من قبيل ما تقدم من الاستعارة التي
تتركب اجزاؤها لتكون اجزاؤها على حقيقتها نعم الظاهر مما نقل عن النحرير ههنا
دعوى كونها تمثيلية مشهورة كما لا يخفى لكن يمكن الاعتذار بانه لا عبرة بالمنقول
فانه كلام مجمل ليس عندى بمقبول هذا ما سنح لنا من النقض والابرام فى ما
اورده جهابذة الفضلاء فى هذا المقام وههنا رسالة لبعض المشاهير
تجشم فى تحريرها نصرة للنحرير لكن لم يات فيها بشئ يعول عليه بل لم يكن
الالتفات اليه سوى نبذ مما نقلناه عن اصحاب الحواشى وقد نبهناك على ما
فيها باماطة ما عليها من الغواشى واما ما كان هو باعذره ونقتضب حلوه
ورده فهو اوهن من بيوت العناكب واضعف من الظلل الساكب فلا
نرتكب لاجلها التطويل والله يقول الحق وهو يهدى السبيل قوله
وقد صرحوا به لخصوها فى الكشاف من قوله ونحو هو على الحق وعلى الباطل وقد
صرحوا بذلك فى قولهم جعل الغواية مركبا وامتطى الجهل واقتعد غارب
الهوى وفى الحواشى الشريفية لما ذكر استعارة على للتمسك بالهدى او الحق
او الباطل لزم منه تشبيه الهدى ونظايره بالمركوب وقد يتبادر الى الوهم
استبعاده فازاله بان هذا التشبيه فيما ذكرناه ضمنى غير مقصود من الكلام
وقد صرحوا به وجعلوه مقصودا منه فى مواضع اخرى اما فى صورة التشبيه
كقولهم جعل الغواية مركبا فانه فى قوة قولك الغواية مركب اى كالمركب و
اما فى صورة الاستعارة كقولهم اقتعد غارب الهوى اذ قد شبه فيه الهوى
بالمطية على طريق الاستعارة المكنية وخيل باثبات الغارب ورشح بذكر
الاقتعاد واما قولهم امتطى الجهل فان جعل بمنزلة قولك ركب مطى الجهل
كان استعارة بالكناية وان جعل فى قوة قولك اتخذ الجهل مطية كان
تشبيها واياما كان فتشبيه الجهل بالمطية مقصود منه وهو المراد بكونه
مصرحا به وقيل امتطى استعارة تبعية شبه اتصافه بالجهل واستقراره
عليه بامتطاء المطية واستعير لفظ المشبه به للمشبه وسرت الاستعارة الى

الى الفعل وذكر المفعول قرينة لها وفيه بحث اذ لا فرق ح بينه وبين قوله على هدى
فجاز ان تشبيه الهدى والجهل بالمركب ليس مقصودا منهما فكيف يجعل مصرحا به في احدهما
دون الاخر انتهى واجاب حفيد القائل بان التصريح لا يقتضي اصالة القصد بل — شيخ الاسلام
مجرد الظهور دون الاستبعاد ولا شك ان تشبيه الجهل بالمركب في هذا المثال اظهر
من تشبيه الهدى به بحيث لا يخفى على احد سواء اعتبر فيه الاستعارة بالكناية
او التبعية او التشبيه ثم قال بل نقول اسم الاشارة في قوله وقد صرحوا بذلك
اشارة الى تشبيه حال المهتدي بحال الراكب فان ذلك ايضا خفي يحتاج الى
التنظير والتوضيح اقول الاول مسلم دون الثاني فان كلامه جلي صريح في
ان المراد هو التنظير لحال المركوب الذي هو الهدى والتوضيح لها حيث قال
في تفسير المثال الاول فانه بمنزلة قولك الغواية مركب اي كالمركب وفي تفسير
المثال الثالث حيث جعل الهدى مطية فما ذكره من كون مراده حمل عبارة
الكشاف على تنظير حال الراكب وتوضيحها صلح من غير تراضي الخصمين نعم لو لم
يكن كلامه صريحا فيما ذكرناه لكان لما ذكره وجه ثم انه اعترض على السيد — ابن محمد
في جعله لقولهم امتطى الجهل من قبيل التشبيه حيث قيل كون المعنى اتخذ الجهل
مطية ليس بصحيح لان هذا المعنى ملزوم معنى امتطى الجهل لا معناه الموضوع
هو له ولو صح بهذا التاويل جعل الكلام من قبيل التشبيه لصح ان يكون رايت
اسدا في الحمام من باب التشبيه لان اصل معناه رايت رجلا شجاعا مثل الاسد
اقول لا يخفى ان قولهم امتطى الجهل ليس بظاهر في طريقة الاستعارة ولا في
طريقة التشبيه فلا بد من ارجاعه الى احدى الطريقتين واما قولهم رايت
اسدا في الحمام فظاهر في طريقة الاستعارة ولا وجه في صرفه عن الظاهر
فلا يصح المقايسة قوله وان كلا منهما قيل هذا الوجه انما يستقيم اذا قال — ملا خسرو
بمجرد تعريف المسند اليه التخصيص ليحصل في الجملة الاولى ايضا وهو مختلف فيه
لكن انه تبع صاحب الكشاف فانه قائل بالحصر في الله يبسط الرزق والله يستهزئ
بهم ونحو ذلك اقول مداره على ان يكون ضمير بها في قوله كاف في التميز بها
راجعا الى كل باعتبار انه عبارة عن الاثرة وليس كذلك بل هو راجع الى
الصفات يعني ان كلا من الاثرتين كاف في تميزهم بالصفات التي تقتضي كلا
منهما فالتميز في كلتا الجملتين ماخوذ من دلالة اولئك على الصفات المجراة

المجراة عليهم لا من مجرد اثبات الاثرتين لهم حتى يلزم اخذ من دلالة كل
من الجملتين على الحصر فيلزم في الجملة الاولى اتباع صاحب الكشاف فيما تردد
وبالجملة فهذا التميز هو التميز الحاصل باجراء الصفات دون التميز الحاصل
باختصاص الاثرتين بطريق الحصر حتى يلزم منه ما يلزم قوله لا اختلاف في نوعي
الجملتين ههنا يعني ان على هدى والمفلحون مع كونهما متناسبين معنيا مختلفان
مفهوما ووجودا فان الهدى في الدنيا والفلاح في العقبى واثبات كل منهما
امر مقصود في نفسه فالجملتان المشتملتان عليهما المتحدتان في المخبر عنه
واقعتان بين كمالي الاتصال والانفصال فلذلك ادخل العاطف بينهما
واما كالانعام والغافلون فيهما وان اختلفا مفهوما فقد اتحدا مقصودا
اذ لا معنى للتشبيه بالانعام الا المبالغة في الغفلة فالجملة الثانية ههنا
المشاركة للاولى في المحكوم عليه مؤكدة لها فلا مجال للعاطف بينهما وقال
صاحب الكشف الهدى وان كان وسيلة الى الفلاح في العقبى لانه مقصود
في نفسه ايضا كاحتظاء النفس القدسية بالمعارف الحقة والملكات الفاضلة — خطيب زاده
فانها وان كانت وسيلة الى الجنة والعيان في دار الجزاء الا انها مما يلتذ به النفس
في هذه الدار فمن هذه الجهة يكون مقصودة في نفسها ايضا ورد عليه بان
الهداية بكلا المعنيين انما يطلب لاجل المطلوب الموصل اليه الذي يكون
هي وسيلة اليه حتى لو حصل المطلوب بدلالة الغير اليه او بلا دلالة اليه
لا تكون تلك الدلالة مطلوبة اصلا فلا وجه للحكم عليه بكونه مقصودا بنفسه
اقول لم لا يجوز ان يكون الهدى ذا وجهين احدهما كونه مطلوبا في نفسه
وهو الالتذاذ به والاخر كونه مطلوبا ليتوسل به الى المطلوب الاصلي ودعوى
انه لو حصل المطلوب الاصلي بدلالة الغير او بلا دلالة لم يكن الهدى مطلوبا
اصلا غير مسموعة لانه لا تعالى غير مسلم اذ الهدى حينئذ مقصود من وجه وان لم
يكن مقصودا من وجه اخر كما عرفت قوله ويؤكد النسبة يعني انه لا يؤكد
المحكوم عليه كما زعم البعض لانه يلزم على هذا القول ان لا يفيد التخصيص
اذ حينئذ يكون محكوما عليه بمنزلة قولك زيد زيد قائم وايضا ادخال اللام
عليه في مثل ان زيدا لهو الظريف يدل على انه من تتمة المحكوم به دون
المحكوم عليه وقد اورد النحرير التفتازاني في تاييد كونه مؤكدا للحكم كلاما

الحكيم ابى نصر الفارابى قائلا حتى قال الحكيم ابو نصر الفارابى ان معنى قولنا
زيد هو العادل ان زيدا شكر عادلت وقال بعض المدققين انا اتعجب من هذا
الفاضل كيف اورد كلام الحكيم فى مثل هذه العلوم فى مثل هذه المواضع التى اختلف
فيها ارباب الفن ومشايخه الكبار وليس قوله فيها مما يستشهد به ولا مما يؤيد به عند
اهل الفن مع ان ما نقل عنه من معنى زيد هو العادل ليس تمام معناه والمتبادر
من قوله ان معنى زيد هو العادل ان معناه الموضوع له كذا واما قلنا انه ليس
معناه الموضوع له لان معنى الحصر ليس فيما ذكره ذلك فينبغى ان يقول ان زيدا وست
عادلت ولا فائدة فى ايراد ذلك الكلام ههنا الا الاشارة الى تبحره واحاطته
باقوال ارباب العلوم المتفرقة فى هذا التركيب اقول لم يجعل النحرير كلام الحكيم
مستشهدا بل مؤيدا ولا بعد فيه لان هذا البحث الذى هو بحث النسبة ليس
من الابحاث المخصوصة بالعربية بل مما يشترك فيه العربية مع المنطق ولا شك
ان الحكيم ثقة فى المنطق والظاهر انه اتقانه للنسبة اتقانه للالفاظ الدالة
عليها وهذا القدر كاف فى مرتبة التأييد واما منعه لكون ما ذكره الحكيم تمام
معناه فمدفوع بانه يحتمل ان لا يقول الحكيم بدلالته على الحصر وضعا بل بحسب
القرائن فى المقامات ولا يلزم منافاة صحة مذهبه هذا اذ ليس مدار التأييد عليه
بل على تأكيد النسبة فقط ثم انه اعترض على النحرير حينئذ ايضا بان المعنى الذى
نقله عن الحكيم يلائم مجرد الربط لكنه قال فى شرح الشمسية انه ليس بموضوع للربط
فى العربية اقول لا يخفى ان هذا المعنى يقتضى كونه موضوعا للربط حتى ينافى
ما قاله فى شرح الشمسية والمقتضاة تأكيد الربط ولا يستلزم ذلك كونه موضوعا
للربط انما يستلزم كونه موضوعا لتأكيده وشتان بينهما قوله ويفيد
اختصاص المسند قيل بناء فيما حققه النحرير التفتازانى فى شرح التلخيص
ان ضمير الفصل انما يفيد القصر اذا لم يكن المسند معرفا بلام الجنس والا فالقصر
من تعريف المسند وهو لمجرد التأكيد بل تردد فى شرح الكشاف فى افادة
الفصل وقال انما تثبت تلك الافادة لو جاء مثل زيد هو افضل من عمرو
للقصر اذ فى صورة تعريف المسند القصر من التعريف الذى يفيد القصر دون
الفصل ويمكن ان يقال المراد انه للقصر على تقدير كون اللام للتعريف العهد
اقول لا يصح لحمل لان العهد الخارجى يفيد تساوى المبتدأ والخبر فلا يفيد

حلزاده

لان الموضوع له

شيخ الاسلام

عصام

فلا يصدق احدهما بدون الاخر وانما يكون القصر وعدمه فيما يعقل فيه العموم والشمول فلا يكون المقام مقام القصر حتى يفيده الفصل هذا على ما صرح به النحرير
التفتازانى فى المطول واما على ما اختاره السيد فى حواشيه فتعريف العهد
الخارجى ايضا يفيد الحصر فلا فرق بين الصورتين ويمكن ان تقول المراد من افادة
الاختصاص ههنا ما هو اعم من ان يكون ابتداء او تأكيدا للاختصاص الاخر
فيفيده فى صورة التنكير ابتداء وفى صورة التعريف تأكيدا للاختصاص المستفاد
من اللام نعم هذا الاخذ لا يخلو عن تكلف لكنهم ارتكبوا امثاله منها انهم صرحوا
بافادة لام الجنس الاختصاص فى الحمد لله للقصر وصرحوا ايضا بافادة
تقديم الخبر فى لله الحمد للقصر ايضا ولما ورد الاعتراض بعدم الحاجة
الى الثانى دفعه بعض المحققين من المتأخرين بان المراد من افادة التقديم
لافادته تأكيدا لا ابتداء قوله او مبتدا قسيم لقوله فصل ومما يقال ههنا
ان المذكور فى كتب النحو ان القوم اختلفوا فى كون الفصل ذا محل من الاعراب
اى الابتداء اولا فذهب الخليل الى الثانى وكثير من العرب الى الاول ايضا
الفائدة الثالثة للفصل الحصر ومعنى قولنا زيد هو افضل من عمرو على ما
فى الحواشى الشريفية زيدا وست كه افضل است از عمرو وهذا انما يناسب الابتداء
مدفوع بان الذاهب الى الاول ليس الخليل وحده بل جميع البصريين وان كان
بينهم اختلاف فى كونه حينئذ حرفا او اسما على ما فصله الرضى ولم يقل احد
بكثرة العرب الذاهبين الى الخلاف بل قال ابن الحاجب وبعض العرب يجعله
مبتدأ والظاهر منه القلة دون الكثرة فالمقابلة بين الوجهين على المذهب
المنصور كما لا يخفى وما فى الحواشى الشريفية من معناه لا تقتضى ابتداء وان كان
مناسبا له واذا تحققت هذا عرفت انه لا حاجة الى ان يتكلف ويقال ان الفصل
ما يكون للربط والحصر والفصل عن كون ما بعده صفة لكنه يحتمل ان يكون حرفا
او مبتدأ فاذا خلت هذه الصيغة عن هذه الاغراض جميعا تمحضت للابتداء
فالمقابلة بهذا المعنى ظاهرة بل لا وجه له لان مداره على تسليم كون الكلام
جاريا على المذهب المرجوح وليس فليس قوله للدلالة على ان المتقين
فى الكشاف كما اذا بلغك ان انسانا قد تاب من اهل بلدك فاستخبرت
من هو فقيل زيد التائب اى هو الذى اخبرت بتوبته وفى الحواشى الشريفية

شيخ الاسلام

اعترض بان المطابق للسؤال ان يقال الكاتب زيد حتى لو اقتصر على زيد كان خبرا
لمبتدأ محذوف ورد بان الضمير في قولك من هو راجع الى الكاتب فمن مبتدأ والكاتب
خبره كما هو مذهب سيبويه والمعنى ازيدا لكاتب ام عمرو ام غيرهما فالمطلوب بهذا
السؤال ان يحكم بالكاتب على شيء من تلك الخصوصيات فالصواب ما ذكر في
الكتاب ليكون الجواب مطابقا والمثال موافقا لنظم التنزيل في كون الخبر
معرفا بلام العهد نعم ان جعل كلمة من خبرا مقدما كان بحق ما ذكره المعترض
الا انه يفوت من موافقة المثال للمقصود وقال بعض المدققين مراد المعترض
ان مقتضى معرفة المخاطب بان انسانا قد كتب مع جهله وشكه في الخصوصية
ان يكون السؤال عن تعيين تلك الخصوصية التي وقع الشك فيها ولا شك ان
الشك في نسبته بثبوت الخصوصية الى الكاتب وهو يقتضي ان يكون الجواب على
وجه يكون الخصوصية منتسبة الى الكاتب لا منسوبا اليها وان المناسب له ان يجعل
من في من الكاتب خبرا مقدما ولذلك قال المعترض فانت بقوله من هو تطلب
يعني انت بذلك القول في الصور التي تشك في الخصوصية فيها وتطلب تعيينها
تطلب تعيين تلك الخصوصية بانها زيد وما ذكرنا ظ لمن راجع وجدانه في صورة
الجزم بتحقق امر عام مع الجهل بتحققه في الخصوصيات على التعيين ويرد على قوله الا
انه يفوت الخ ان الظاهر ان المعترض يعترف بعدم الموافقة المذكورة ولا
يرتضي التوجيه الاول الذي ذكره بقوله الرد له على ان المتقين الخ اقول
تحقيق المقام يستدعي نوع بسط للكلام فاعلم ان الشيخ قال في دلائل
الاعجاز انك في قولك زيد منطلق وزيد المنطلق تثبت فعل الانطلاق
لزيد لكن تثبت في الاول فعلا لم يسمع السامع من اصله انه كان وتثبت في الثاني
فعلا قد علم السامع انه كان ولكنه لم يعلمه لزيد فاذا بلغك انه كان من
انسان انطلاق مخصوص وجوزت ان يكون ذلك من زيد ثم قيل لك زيد
المنطلق انقلب ذلك الجواز وجوبا وزال الشك وحصل القطع بانه كان
من زيد ثم اذا قصد تاكيد هذا الوجوب قيل زيد هو المنطلق ثم قال الشيخ واذا
قيل المنطلق زيد فالمعنى على انك رايت انسانا ينطلق بالبعد منك فلم تثبت
ولم تعلم ازيد هو ام عمرو فقال لك صاحبك المنطلق زيد اي هذا الشخص الذي تراه
من بعد هو زيد وقد تشاهد لابس ديباج وقد كنت تعرفه فنسيته فقال لك

حفيدزاده

لك اللابس الديباج صاحبك الذي كان معك في وقت كذا فيكون الغرض اثبات انه ذلك
الشخص المعهود لا اثبات لبس الديباج لانه مشاهد انتهى وانت خبير بانه لا بد من موافقة بين
الكلامين ظاهرا لكن الاول يقتضي انه اذا علم السامع الانطلاق دون خصوصية الذات
يجب ان يكون المنطلق خبرا والثاني يقتضي انه اذا كان كذلك يجب ان يكون المنطلق
مبتدأ كما لا يخفى حتى ان المحرر التفتازاني اعتمد على الظاهر فزعم ان الاول يؤيد كلام الكتاب
والثاني يؤيد كلام المعترض لكن هذا بحسب جلي النظر واما بحسب دقيقه فالمراد من الاول انه
اذا علم خصوصيات زيد وعمرو وغيرهما وعلم انه كان من احدهم انطلاق مخصوص لكن لم يعلم
خصوصية نسبة ذلك الانطلاق الى واحد منهم يجب ان يجعل خصوصية الشخص مبتدأ ويخبر عنها
بخصوصية نسبة الانطلاق اليها لان خصوصية الشخص معلومة وكذا وقوع الانطلاق وانما
المطلوب افادته هو خصوصية نسبة الانطلاق لكونها غير معلومة واما المراد من الثاني فهو انه
اذا علم وقوع الانطلاق وخصوصية نسبته الى شخص بالمشاهدة لكن لم يعلم خصوصية ذلك
الشخص يجب ان يجعل المنطلق مبتدأ ويخبر عنه بخصوصية الشخص لان وقوع الانطلاق
وخصوصية نسبته الى ذلك الشخص معلومان بالمشاهدة وانما المطلوب بالافادة هو خصوصية
الشخص لكونها غير معلومة واذا تمهد هذا فلا يخفى ان ما نحن فيه من قبيل الاول لان المتقين
معلومون وكذا وقوع الفلاح لهم انما المجهول خصوصية نسبة الفلاح الى قوم المتقين
وكذا الحال في المثال فان الظاهر ان الانسان الذي هو من اهل بلده معلوم له وكذا
وقوع الكتابة لواحد منهم انما المجهول خصوصية نسبة الكتابة الى ذلك الواحد وهذا هو تفصيل
ما اجمله السيد السند فلا يرد الاعتراض المذكور لان مداره على حمل عبارة الكشاف على
كون الانطلاق معلوما وخصوصية الشخص مجهولة فيكون من قبيل الثاني وليس كذلك
بل على ان يكون خصوصية الشخص والانطلاق معلومين وخصوصية نسبة الانطلاق
مجهولة فيكون من قبيل الاول وهذا معنى ما قاله السيد من ان المطلوب بهذا السؤال
ان يحكم بالكاتب على شيء من تلك الخصوصيات وبهذا سقط ما اورده على قوله الا انه يفوت
الخ من ان المعترض يعترف بعدم الموافقة ولا يرتضي هذا الوجه لان المراد هو انه لا شك
في كون الاية من قبيل الاول كما عرفت فيجب حمل عبارة الكشاف في المثال عليه ايضا
والا يفوت المطابقة ومن العجائب ان بعض المحققين اهتدى في الحاشية الى تصحيح عبارة
الكشاف بحملها على الوجه الاول لكنه لم يشاهد المقام حق المشاهدة حتى قال ان قوله
من هو بمعنى ازيد هو كانك تردده بالذكر لزيادة اهتمام به ليست بخبر بسبب من لا

لا رجح

لا بمعنى ازيد التائب ام عمرو ام بكر وان كان ذلك ظاهرا كما قال السيد اذ يرد عليه الاعتراض
بان المناسب حينئذ التائب زيد بمعنى ان مقتضى الضابطة انك اذا عرفت التائب فقلت
من هو وكان معناه ازيد التائب ام عمرو الى غير ذلك وجب ان يكون المردد فيه الخصوصيات
ويكون المطلوب الحكم على التائب لواحدة منها كما ذكره الشيخ انتهى ولا يخفى ان كون من هو بمعنى
ازيد هو بعيد جدا والمعذرة بزيادة الاهتمام غير مقبولة لعدم اطرادها على انه لا حاجة الى
ذلك مع صحة كونه بمعنى ازيد التائب ام عمرو فان المراد ليس السؤال عن خصوصيات الاشخاص
فان الظاهر تحقق علمه بهم لكونهم اهل بلده ومما يدل عليه ذكرهم باسمائهم بل السؤال عن خصوص
نسبة التوبة الى واحد منهم فيجب ان يكون التائب خبرا لا مبتدأ كما زعمه ومن هذا يظهر انه
لم يفرق بين الوجهين كما ينبغي وانما كان منه حمل كلام الكشاف على الاظهار بتية من غير دليل
واما ما في بعض الحواشي من ان تقرير ما علم سابقا وطلب الحكم عليه يجعل محكوما عليه والمستفاد
من عبارة الكشاف ان المطلوب تعيين التائب فالمعنى التائب زيد ام عمرو ولا ما ذكره
السائل وبالجملة لا يصح على الاطلاق جعل من مبتدأ او خبرا بل كل منهما مفوض الى المقام
لا يتم بما ذكره المصنف جعل المفلحين خبرا لا مبتدأ فمردود ايضا لان عبارة الكشاف محمولة
على الوجه الاول الذي ذكره الشيخ واذا حملت عليه تعين كون التائب خبرا لا يتجه
ان يقال ذلك غير متعين بل مفوض الى المقام لان المقام حينئذ يقتضي تعيين ذلك التائب
وحينئذ يتم بما ذكره المصنف جعل المفلحين خبرا كما لا يخفى ثم ان السائل بعد ما ذكر
كلام المنقول انفا قال مشنعا على النحرير التفتازاني وهذا مع ظهوره قد خفي على جماعة
حتى نبه بعضهم على ما قررناه فلم تتنبه فنزعم ان دعوى رعاية المطابقة منقوض بان
من قام جملة اسمية ويجاب بجملة فعلية ولم يدر ان السائل عن قام يطلب الحكم بالقيام
على زيد او عمرو فاذا اجيب بقام زيد طابق سؤاله في المعنى وان خالفه في اللفظ بكونه
جملة فعلية لسر يطلعك عليه اذا احاذ رفته بحال ما نحن فيه فان التقديم فيه يوجب
اختلاف المحكوم عليه فيفوت المطابقة المعنوية التي يجب رعايتها كما في قولك ازيد اخوك
زيد انتهى وتحقيق ذلك هو ان اصل قولك من قام اقام زيد ام عمرو ام خالد الى غير ذلك الا ان
الاستفهام بالفعل لما كان متغيرا تنوع الابهام فيه ولما اريد الاختصار وضع كلمة
من الدالة اجمالا على تلك الذوات المفصلة ومتضمنة لمعنى الاستفهام ولهذا التضمن وجب
تقديمها على الفعل فصار الجملة اسمية في الصورة لعروض تقدم ما يدل على الذوات وهي في
الحقيقة فعلية فنبه بايراد بجي جملة فعلية على اصل السؤال فالمطابقة حاصلة حقيقة

وان فاتت صورة ولم يترك ذلك التنبيه الا اذا منع منه مانع كما في قوله تعالى قل من ينجيكم
من ظلمات البر والبحر قل الله ينجيكم فان قصد الاختصاص هاهنا اوجب تقديم المسند اليه واما
قوله تعالى قل من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها وقوله تعالى من خلق السموات والارض ليقولن
خلقهن العزيز العليم فواردان على الاصل اذ لا مانع فيهما هذا وقد رد عليه بانه انما يناسب ان
يبني على تشخيص ذوي العلم وتعيينه فالمقصود من قام تعيين الفاعل مع تقرر الفعل بحيث
لا شك فيه فليس لطلب مطلق الحكم بالقيام فالمطابق في الجواب ان يقال زيد قام اذ المقصود
الفاعل وتقرر الفعل امر ذكره مجرد اعتبار نحوي ولذا حكموا بان قوله تعالى ءانت فعلت
هذا لو كان لتقرير الفعل دون الفاعل لكان الجواب فعلت او لم افعل والحاصل ان في
قام زيد ايهاما ان التردد السائل في الفعل وتقرير المجيب اياه ثم انه لا شك في ان خلق السموات
والارض امر مقرر لا شك فيه بل التردد في تعيين الفاعل فلا يكون من خلق السموات والارض
جملة فعلية في المعنى بل اسمية لفظا ومعنى والنكتة في كون جوابه فعلية هي تعريض الجاحدين
وتعبيرهم بان الاظهر التردد في اصل الفعل لا في تعيين الفاعل اقول لا شك ان السؤال
بمن عن تشخيص ذوي العلم لكن لا يستلزم ذلك ان يكون تشخيصهم مقصودا لذاته ولم لا
يجوز ان يكون مقصود التوسل به الى افادة خصوصية نسبة فعلية اليهم كنسبة القيام مثلا
نعم ان المقصود من قام تعيين الفاعل مع امتناع تقرر الفعل لا يحتمل ان يكون
المقصود تعيين نسبة الفعل الى واحد من الفاعلين فيراد تعيين الفاعل بطريق الاستتباع
ولا شك ان هذا المدعى مخصوص بهذه الصورة لا انه مطرد بحيث لا يمكن خلافه الذي
هو السؤال عن تعيين الفاعل حتى يرد قوله تعالى ءانت فعلت هذا ثم ان ما ذكره في من
خلق السموات من النكتة انما يصح اذا كان السؤال من جانب الكفار والجواب من جانب الرسل
عليهم السلام مع ان الامر بالعكس كما لا يخفى قوله او الاشارة في الكشاف الى انهم الذين
ان حصلت صفة المفلحين وتحققوا ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فهم هم لا يعدون تلك
الحقيقة كما تقول لصاحبك هل عرفت الاسد وما جبل عليه من فرط الاقدام ان زيدا هو هو
وتوهم بعضهم من هذه العبارة ان المراد قصر المسند اليه على المسند ورده النحرير التفتازاني
بان المراد ما هو معنى اخر للخبر المعرف باللام اورده الشيخ في دلائل الاعجاز حيث قال
بعد ما ذكر العهد والجنس وبعض شعبه اعلم ان للخبر المعرف باللام معنى غير ما ذكرت
دقيقا مثل قولك هو البطل المحامي لا تريد انه البطل المعهود ولا تقصر جنس البطل عليه
مبالغة ونحو ذلك بل تريد ان تقول لصاحبك هل سمعت بالبطل المحامي وهل حصلت معنى

هذه الصفة وكيف ينبغي ان يكون الرجل حتى ينبغي ان يقال ذلك له وفيه. فان كنت
تصورته حق تصوره فعليك بصاحبك يعني زيدا فانه لا حقيقة لما وراء ذلك وطريقته
طريقة قولك هل سمعت بالاسد وهل تعرف حقيقته فزيد هو هو بعينه وقال السيد في حواشي
المطول فيه بحث وذلك ان كلام الشيخ اولا اعني قوله ولا تقصد جنس البطل عليه بل
بصريحه على ان هذا المعنى الدقيق ليس فيه قصر المسند على المسند اليه ولا نزاع فيه لكن
المتوهم وكلامه اخرا اعني قوله لا حقيقة لما وراء ذلك توهم ان هناك قصر المسند اليه على المسند
كما اوهم ذلك عبارة الكشاف حيث قال لا يعدون تلك الحقيقة فما نقله من كلام الشيخ
لا يدفع ذلك التوهم بل يؤكده اقول مدفوع لانه صرح بالاتحاد بعد ذلك في قوله فزيد
هو هو بعينه يدفع ذلك الوهم بخلاف ما في الكشاف فانه لم يزد بعد ذلك على ان قال
ان زيدا هو هو وهو صريح في مطلق الحمل اعم من ان يكون هو الاتحاد في الحقيقة او لا لكن
زيادة لفظه بعينه في عبارة الشيخ صريح في الاتحاد في الحقيقة فما نقله عن الشيخ يدفع
الوهم بخلاف ما في الكشاف واما منع ان يكون قول الشيخ لا حقيقة لما وراء ذلك موهما
للقصر بناء على ان المتبادر منه انه لا حقيقة لما وراء ذلك فانا اذا قلنا لا حقيقة للانسان
وراء الحيوان الناطق لا يفهم منه الا ان حقيقته متحدة مع الحيوان الناطق وان ما
قول الكشاف لا يعدون تلك الحقيقة فالمتبادر منه انهم غير متجاوزين تلك الحقيقة
اي هم مقصورون عليها فبين الكلامين بون بعيد في تبادر معنى القصر وعدم تبادره
كما قيل فليس بذلك لان كون المتبادر من قول الشيخ ذلك المعنى لا يدفع ايهامه
للقصر سواء كان المتبادر من قول الكشاف القصر او لا وبالجملة فالفرق بين القولين
في تبادر معنى القصر وعدمه مسلم لكن لا يستلزم ذلك سلب الايهام كما لا يخفى نعم يصلح
ذلك مؤيدا بعد التشبث بما ذكرناه من الجواب ثم ان الشيخ بعد توضيحه لهذا المعنى
وتكثير امثلته قال هذا كله على معنى الوهم والتقدير وان تصور في خاطرك شيئا لم تره
ولم تعلمه ثم تجريه مجرى ما علمت وفي الحواشي الشريفية انما قال ذلك لان دعوى كون زيد
عين حقيقة الاسد مثلا انما يتاتى اذا تصورت تلك الحقيقة في الوهم بصورة تناسب
تلك الدعوى فانها لو تركت على حالها لم يكن ادعاء كون زيد متحدا به مستحسنا مقبولا
فقد تبين ان تعريف الخبر بهذا المعنى تعريف جنسي اعتبر معه تصوير الحقيقة بصورة
وهمية توصلا الى دعوى الاتحاد فهو من فروع الجنس كالحمل على الكمال وكيف لا والتعريف
باللام منحصر في العهد والجنس وقيل لما نع منع ان يستفاد ذلك المعنى في صورة العهد

حط زاده

الشارح

الخارجي ايضا فلا يلزم ان يكون من فروع التعريف الجنسي اقول انما لم يعتبروا
ذلك في صورة العهد الخارجي اذ لا يتعلق بخصوصية الفرد غرض ههنا بل المقصود ان يثبت
لوازم حقيقة المسند للمسند اليه فينحصر في صورة التعريف الجنسي مثلا ليس الغرض ان يثبت
شخصا خصوصية فرد من الاسود لزيد بل اثبات لوازم حقيقة الاسد له قوله الكاملون
في الفلاح قيل كمال الفلاح لمن لم يتدنس بالاثم وهو لا يفهم من الايات السابقة
اذ الايمان وغيره مما ذكر لا ينافي الاثم واجيب بان التقوى يدل على عدم الاثم اذ
هو التجنب عن كل ما يؤثم ثم دفع بانه يفهم من كلامه انه يمكن ان يحمل المتقين على
المتقين من الشرك اذ قال بعد تفصيل مراتب التقوى التي ادناها التبري عن الشرك
وقد فسر قوله تعالى هدى للمتقين على الاوجه الثلاثة الا ان يقال انه نقل كلام الغير
ولم يرض به اقول ان دأب المفسرين هو ان يكتفوا بجريان الوجوه اللاحقة على بعض
الوجوه السابقة لا سيما اذا كان ذلك البعض ارجح مما عداه كما نبهناك عليه
سابقا ولا شك في جريان هذا الكلام على غير ذلك الوجه من الوجوه الثلاثة السابقة
فلا ركاكة فيه سواء رضي بذلك الوجه اولم يرض به لكن الاوجه ان يجاب بان هذا
الكلام جار على جميع الوجوه الثلاثة وعدم الاثم غير ماخوذ من المتقين حتى
يرد انه في احد الوجوه لا يستلزم ذلك بل من اقامة الصلوة وايتاء الزكوة
فانهم صرحوا بانهما كناية عن جميع فعل العبادات وترك المنهيات او مستتبعان لهما
استتباع الاصل للفرع وعلى كلا التقديرين يستلزمان عدم الاثم كما لا يخفى وبهذا
ظهر انه لا حاجة الى ان يتكلف ويجاب بان المراد كمال الفلاح اذا لم يتعقب
العقاب على ما علم من النصوص الاخر ولم يذكر ههنا للاهتمام بمدح الصفات
المذكورة او للايماء الى ان من اتصف بها لم يفعل ما يستحق به العقاب هذا وقال
بعض المفسرين لا حاجة في دفع كلام الوعيدية الى ما ذكره المصنف لانا نسلم
كون غير المتقين غير مفلحين وندعي انه لا باس به لان الفلاح هو البعد عن النار
راسا فالعصاة ومن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز ولا شك ان غير المتقين
غير مبعدين عن النار بل يدخلون فيها ثم يخرجون اقول كون الزحزحة عن النار
بمعنى البعد عنها راسا محل كلام ولم لا يجوز ان يكون بمعنى البعد عنها مطلقا
سواء كان بعد الدخول او قبله بل الظاهر هو الاطلاق والتقييد خلافه قوله
ولم يعطف قصتهم قيل يرد عليه انهم جوزوا العطف على قوله تعالى هو للذين امنوا

كازروني

عماد الدين

هدى وشفاء بقوله والذين لا يؤمنون فى اذانهم وقر بحذف مبتدأ اى هو وقر
او عايد الى القران اى منه ولا شك انه لا فرق بينه وبين ما نحن بصدده اقول ذكر
فى سياق تلك الاية انكار الكفار للقران ثم سيقت الاية لبيان نفع القران
للمؤمنين وعدم نفعه للكافرين فالجملة الاولى بيان لحاله بالنسبة الى المؤمنين
والثانية بيان لها بالنسبة الى الكافرين وليس الاولى لوصفه بالكمال فقط ولا
الثانية لبيان حال الكفار بدون نسبة القران اليهم حتى يكون مثل ما نحن بصدده
قوله فان الاولى سيقت اما على تقدير كون الذين يؤمنون بالغيب جاريا
على المتقين فظاهر واما على تقدير كونه كلاما مبتدأ فلانه استينافا وجب
عن سؤال المنشأ من الكلام السابق فيندرج فى حكم وصف الكتاب ويتبعه فى معنى
وحينئذ لا يبقى فرق بين كون الذين يؤمنون كلاما مبتدأ وبين كونه موصولا
بالمتقين وكما لا مجال للعطف على تقدير الاتصال فكذا على تقدير الابتداء واما
ما يتوهم من انه يلزم حينئذ ان لا يصح العطف على الجملة الاستينافية اصلا
فمدفوع بما ذكره النحرير التفتازانى حيث قال نعم انا لم تكن الجملة التى ينشاء عنها
السؤال صالحة للعطف عليها ولم يكن الواقع موقع الاستيناف هو المعطوف والمعطوف
عليه جميعا وقال حينئذ فى قوله نعم اذا لم يكن الى اخره بحث لان محصله ان امتناع
العطف على منشأ الاستيناف يوجب امتناع العطف على الاستيناف وهذا
ينعكس بعكس النقيض على طريق الفرد الى ان صحة العطف على الاستيناف توجب
صحة العطف على المنشأ وهذا غير صحيح لان صحة العطف على الاستيناف توجب
امتناع العطف على المنشأ لان المعطوف على الاستيناف ما يصلح لذلك
والاستيناف يمتنع عطفه على المنشاء اقول غير مسلم لان مراد النحرير انه انما
يصح عطف جملة على الاستينافية اذا كان تلك الجملة صالحة العطف على
منشاء الاستيناف مع قطع النظر عن الاستينافية اى لو طوى الاستينافية
من البين لصح عطفها على المنشأ لمناسبة بينهما تصحح العطف اذ بعطفها على المنشاء
يظهر ثبوت تلك المناسبة فيصح عطفها على الاستينافية ايضا لثبوت تلك المناسبة
فيها ايضا فيكون عطف متمم على متمم واذا تمهد هذا ظهر ان العكس صحيح لان
صحة العطف على الاستيناف انما توجب امتناع العطف على المنشأ باعتبار
انباء الاستينافية واما باعتبار طيها فلا ثم انه اورد ههنا انه يشكل بما اذا جعل
حمل والذين يؤمنون بما انزل اليك مبتدأ خبره اولئك على هدى من ربهم حيث
جائت بالعطف وصلحت لعطف جملة ان الذين كفروا عليها واجاب عنه النحرير
فانه لابد سبق ان جملة والذين تعريضية صالحة للعطف بخلاف جملة ان الذين
ولذا صرحت بان المشعرة بالاخذ فى فن اخر على ان ذلك وجه مرجوح قال
حينئذ لو قرر معنى التعريض كما ذكره السيد لجاز عطف قصة الكفار ايضا لان
المراد استواء الانذار بالقران وعدمه ومحصله عدم الاهتداء والانتفاع به
على الاستمرار كما ان الجملة التعريضية لبيان عدم الاهتداء فى الحال اقول قد
ذكر السيد فى بيان التعريض ان معنى الكلام يعنى الذين يؤمنون بالغيب الى
المفلحون ان الكتاب هدى للذين امنوا به والذين لم يؤمنوا به ليسوا على هدى
ولا فلاح لهم وانما لم يعطف على جملة هدى للمتقين لانها فى وصف الكتاب بكمال
الهداية للمؤمنين به وهذا لسلب الاهتداء عن طائفة لم يؤمنوا به وانت خبير
بان مراده ان هذا الكلام وان كان صريحا فى وصف الكتاب كالجملة السابقة
الا ان فيه معنى ضمنيا هو التعريض للكفرة وهذا المعنى الضمنى لم يحسن عطفه عليها
وان كان مربوطا بها بطريق الاستيناف بناء على معناه الظاهر الاصلى واذا
تمهد هذا فلا يخفى ان قصة الكفار ههنا صريح فى وصف الكفار فلا يحسن عطفها
على ما هو صريح فى وصف الكتاب وان كان فى ضمنه تعريض لهم لانه اذا كان المعنى
التعريضى التبعى مانعا عن العطف هناك فلان يكون المعنى الظاهر الاصلى مانعا
عنه ههنا اولى وكان القائل تخيل من العبارة الرشيقة ان مراده كون معنى
الكلام ذلك فقط ولم يدر انه تصوير للمعنى التعريضى التبعى دون المعنى الظاهر
الاصلى كما ينادى عليه تحريره هناك قوله ولذلك اعملت عمله الرجحى
قيل رديه الرضى بانه مشترك بين هذه الحروف وما ولا المشبهتين
بليس وقال الوجه انه اقوى العمل للفعل نصب المفعول المتقدم على الفاعل لانه
عمل مع غير الترتيب الذى يقتضيه الفعل والعمل فى خلاف المقتضى غاية
فى العمل فاعطى هذا العمل لهذه الحروف تنبيها على كمال مشابهتها للفعل
ويمكن دفع ما اورده من اشتراك الوجه بين هذه الحروف وما ولا بانه لم يعمل
فى ما ولا بمقتضى هذا الوجه لانه عمل به فى لا لنفى الجنس لمزيد مشابهته بهذه
الحروف فلو عمل به فى ما ولا المشبهتين بليس لا لتبس لا لنفى الجنس بلا المشبهة

بليس اقول يرد عليه ان ثبوت لا المشبهة بليس واعمالها عمل ليس غير مسلم
عند الشيخ حتى قال في موضع الظاهر انه لا يعمل لا عمل ليس الا شاذا ولا قياسا
ولم يوجد في شئ من كلامهم خبر لا منصوبا بالخبر ما وليس وقال في افرادهم لا
ينقلون عن احد لا عن الحجازيين ولا عن غيرهم رفع اسم لا ونصب خبرها في
موضع فاللغة الحجازية اذن اعمال ما وحدها دون لا عمل ليس واذا تمهد هذا
فكيف يدفع ايراده بكلام يبتنى على ما ليس بمسلم عنده واما زيف الشيخ الوجه
المشهور باشتراك بين هذه الحروف وبين ما الحجازية ولم يذكر لا فايرادها
نقلا عنه قرينة بلا مرية على انه يرد على الدفع ان الاوجه ان يقال لا التباس
بالتعكيس اى اعطاء العمل الفرعي لما ولا المشبهتين بليس دون لا لنفي الجنس لانه
اذا اقتضى فرعيتها الفعل عمله الفرعي فاقتضاء فرعية ما ولا المشبهتين بليس
من اقتضاء فرعية لا لنفي الجنس فان ما ولا المشبهتين بليس مشابهتان
لفعل لفعل وان كان ناقصا ولا ما لا لنفي الجنس فمشابهة للحروف المشابهة
بالفعل كما اعترف به وان كانت مشابهته زائدة ولو سلمنا المساواة في الكون
فكذلك ايضا لان الغاء الفرعية في واحد اهون من الغائها في اثنين وبعد
اللتيا والتي فالتعويل ههنا على ما اختاره الشيخ واما ما اورد عليه من ان
قوة المشابهة لا توجب ان تحمل عمل الفعل حال قوته فليس بشئ لان المدعى
ليس ايجابها الحقيقي حتى يمنع بل ايجابها الاستحساني فان التنبيه على قوة المشابهة
مستحسن وهو انما يحصل بذلك كما مر **قوله** واجيب بان اقتضاء الجزئية
تدفع العلل التخلف المذكور لان الرفع مشروطا بالتجرد بل لان الفعل
عامل قوي فيعمل عمله واما الحرف فلما كان ضعيف العمل يجوز ان يكون
الخبر باقيا على حاله لا يعمل فيه الحرف وقد استدل الرضي على مذهب
البصريين بان اقتضاء الحرف للجزئين على السواء فالاولى ان يعمل فيهما ثم لا
مع مشابهة قوية للفعل المتعدي وزيف ايضا بان الحروف المذكورة اولى
في صلاحية العمل بالنسبة الى اسمائها لا تصالها بها اقول مراد الشيخ انه
لما كان تعلق الحرف من جهة المعنى بكلا الجزئين على السوية كالافعال
المتعدية فالاولى ان يعمل فيهما لان العمل فرع هذا التعلق ولا يبدي
في المساواة اتصالها باحد الجزئين صورة اذ العبرة ههنا بالاقتضاء المعنوي

المعنوي دون الصوري **قوله** ويذكر في معرض الشك قيل لا وجه لعدم التعرض
لذكره في معرض الانكار وقوله تعالى وقال موسى الاية مثال لما ذكر في معرض الشك
والظاهر انه مما ذكر في معرض الانكار لان فرعون كان منكرا لرسالته
عليه السلام الا ان يقال تنزل منزلة الشك بناء على ظهور امارات رسالته لديهم
ولذا لم يبالغ في التاكيد على قدر انكاره اقول لم يتعرض للانكار بناء على
انه فهم بطريق الاولوية فان كلمة تحقيق اذا ذكرت في معرض الشك فلان
تذكر في معرض الانكار اولى لكونه احوج الى التحقيق من الشك وبالجملة فهم
الاولوية بالنظر الى احوجية الانكار من الشك فلا يرد انه لا يلزم من كونها دافعة
للشك كونها دافعة للانكار بالاولوية بل الاولوية في العكس بالنظر الى كون الانكار
اقوى من الشك وكون دفعه مستلزما لدفع ما دونه فان ذلك نظر اخر ويكفي في
سداد الكلام بناؤه على احد النظرين ثم ان الظاهر ان فرعون كان شاكا
بناء على ان ظهور معجزاته عليه السلام اسقطه عن مرتبة الانكار ولكنه كان يظهر الانكار
خوفا عن زوال رياسته فلا حاجة الى التنزيل **قوله** وتعريف الموصول الحق
المحققون على ان تعريف الذي ونظائره من بين الموصولات كتعريف
ذي اللام في كونه للعهد تارة وللجنس اخرى سواء جعلت من المعرف باللام
كما ذهب اليه شرذمة اولا كما عليه المحققون ولما قال العلامة والتعريف
في الذين احتملت هذه العبارة كلا المذهبين فعدل عنها المصنف واضاف
التعريف الى الموصول تنبيها على حصوله من نفس الموصول على المذهب المنصور
ومن الناظرين في المقام من زعم ان العدول للتنبيه على ان جريان حكم
المعرف باللام لا يخص من بين الموصولات كلمة الذي بل يجري في غيرها
ثم استدرك بان هذه العبارة توهم الجريان في كل موصول فعبارة الكشاف
تستحق العدول عنها لكن لا الى ما عدل اليه المص اقول لا يتجه اعتبار التنبيه
على ذلك لان المراد من الموصول ههنا هو الموصول المعهود في المقام دون
ما يشمله وغيره ضرورة انه في صدد بيان حاله خصوصا فلا فرق بين العبارتين
من جهة الاختصاص به وعدم الشمول لغيره ولا نسلم كون عبارة الكشاف
مستحقة للعدول عنها لان الكلام ليس في بيان الفائدة في الموصولات
حتى يهم الشمول بل في بيان معنى الموصول الذي في الاية بخصوصه وبالجملة

الاشكال
فهذا ناشئ من عدم التفرقة بين بيان القاعدة وتغيير الحكم ثم ان في اصل
المسألة بحثا لبعض الاجلة حيث قال يشكل اثبات العهد في الموصول على
تقدير جعله موضوعا للخصوصيات باعتبار وضع عام وكذا على المذهبين
لا بظهور اعتبار التعريف الجنسي فانه موضوع للخصوصيات اذ شرط في الوضع
استعمالها فيها الا ان يقال بالتجوز اقول الثاني ظاهر واما الاول فوجهه ان
الموصول اذا كان موضوعا للخصوصيات يكون استعماله في كل خصوصية بحسب
الوضع لها راسا لا بحسب العهد الذي هو تمييزها من بين سائر الخصوصيات
بعد اشتراك الجميع في الوضع وفيه انه لا يجدي ههنا القول بالتجوز اذ لما
صح استعمال اللفظ فيما وضع له بطريق الحقيقة لم يتجه انه يستعمل فيه بطريق التجوز
كما لا يخفى بل لا وجه للقول به في صورتي العهد والجنس على مذهب المتاخرين
راسا فانهم انما اختاروا ذلك المذهب هربا عما في مذهب المتقدمين من لزوم
استعمال اللفظ على التجوز دائما وعلى تقدير التجوز في كلتا الصورتين يلزم
وقوعهم فيما هربوا عنه اذ الاستعمال ليس بخارج عنهما قطعا لكن الحق ان القول
بالتجوز مخصوص بالصورة الثانية فيندفع ما اوردناه اولا ويبقى اشكاله في
في اثبات العهد فيظهر كون استعمال اللفظ في الخصوصيات حقيقة وبه يندفع
ما اوردناه ثانيا ايضا اذ لا يكون استعماله على التجوز الا في المعنى الجنسي
دون الخصوصيات فلا يلزم وقوعهم فيما هربوا عنه من ارتكاب التجوز فيه
دائما ثم اقول حلا للاشكال يجوز ان يكون اعتبار الوضع لكل خصوصية
بعد اعتبار العهد لتميز تلك الخصوصية من بين سائر الخصوصيات اعني وضعه
الواضع لكل خصوصية يدل عليها بطريق العهد فلا منافاة بين العهد والوضع
واما شبهة التعريف الجنسي فزائلة بما ذكره من التجوز ولا باس به قوله
او للجنس تبعا لمن صمم وتبع في الكشاف تبعا ولا كل من صمم فحمله بعض شراحه
على العموم واعترض بان العلامة لا يقول بالعموم في مثله وانما يقول بالاطلاق
فاجيب بان مراده ان دلالة اللفظ لا يعدو الاطلاق وانما جاز اعتبار
العموم بالقرائن واختار السيد السند حمله على الاطلاق لما في العموم من
المسافة واما النكتة كل فلا تقتضي العموم البتة بل تصح على ارادة التناول
الجنسي ايضا ويرد عليه ان العلامة سيصرح في فصله نحا ومن الناس بان اللام

الاشكال
بان اللام للعهد والاشارة الى الذين كفروا وحينئذ لا يصح ان يكون الذين كفروا
مطلقا لانه قيد مرة بالمصرين والمطلق اذا اريد تقييده مرة وهو وكذا يكون تقييده
بقيد اخر فتعين كونه عاما قد خص والعام المخصوص قد يقبل التخصيص كما ذكره اكمل الدين
لكنه مدفوع بان ليس ههنا تقييد المطلق بعد تقييده مرة بل قيد المطلق الذي هو الذين
كفروا بالمصرين ثم اريد بالناس ذلك المقيد بعينه وادخل عليه كلمة التبعيض لتدل على بعض
من افراد ذلك المقيد فليس هذا تقييدا لمرة اخرى بل افراز لبعض من ذلك المقيد بلفظ
اخر وبالجملة فالمراد من الذين كفروا والناس هو المطلق الذي قيد بقيد واحد وهو
الاصرار ثم افرز البعض من ذلك المقيد بلفظ مستقل وهو كلمة من واذا تقرر صحة الحمل
فنقول لما لم يكن في عبارة المص تلك اللفظة ظهر ان المراد هو الاطلاق دون الاستغراق
كما زعم قيل ولك ان تحمله على الجنس ويكون الانذار من الكفر لانه يفضي الى مثل هذه
الحالة وينتهي الى ما لا يمكن اصلاحه وانت خبير بان صرف الحكم بالكفر الى الافضاء
الى مثل هذه الحالة مما لا يقبله الفطرة السليمة فالحق ان المراد هو الجنس والخبر مفيد
كما صرح به المحققون واما ما قيل من انهم حصروا المخصص الغير المستقل في الاستثناء
والصفة والغاية والشرط والبدل اللهم الا ان يراد بالصفة ما بحسب المعنى فيتناول
الخبر ايضا فغير صحيح وذلك لان صاحب التوضيح حصره في الاربعة الاول ورد عليه
النحرير التفتازاني بان الحصر غير مسلم لشموله للبدل ايضا فمراده بيان عدم الانحصار
في الاربعة لا حصره في الخمسة كما توهم القائل فلا حاجة الى ادخال الخبر في الصفة
بما ارتكبه من التكلف وههنا بحث لبعض العلماء وهو ان محصول كلامهم ان التعين
للمخبر عنهم انما جاء من مفهوم الخبر والمقرر الثابت في علم العربية ان المخبر عنه لا بد
ان يكون متعينا عند المخاطب قبل مجيء الخبر حتى يفيد الكلام الملقى اليه فالاخبار
بثبوت مفهوم الخبر للمخبر عنه متوقف على تعين المخبر عنه عند المخاطب قبل ورود الخبر
فلو توقف تعين المخبر عنه على ورود الخبر يلزم الدور فالاولى ان يكون هذا من
باب اسناد حكم البعض الى الكل على طريقة بنو فلان قتلوا زيدا والقاتل واحد
منهم اقول اما اعتراضه فساقط لان الكل والبعض متعين على وجه الترديد بينهما
وهذا القدر من التعين كاف في صحة كون الشيء مخبرا عنه كما في اللفظ المشترك مثلا
انا قلت العين يتعين كل من معانيه في الجملة لكن لا يتعين واحد منها تعينا قطعيا
فاذا قلت مسكوك بسكة السلطان تعين معنى الذهب بمجيء الخبر قطعا وحينئذ لا يلزم

البحث

الدور فان تعيين المخبر عنه المصحح للاخبار عنه غير متوقف على ورود الخبر بل حاصل
قبله وما يحصل بعد هو تعيين الخبر فلا محذور واما مختاره ففيه انه مسلم لان المحققين صرحوا
بان اسناد حكم البعض الى الكل مشروط بان يكون للكل مدخل في ذلك الحكم مثلا اذا كان
القاتل واحدا يشترط ان يكون لغيره مدخل في القتل كالمعاونة في اخذ المقتول لا
اقل من الاتفاق على ذلك ولو قلبا وهذا الشرط غير موجود فيما نحن فيه لان من اسلم
من الكفرة ليس لهم مدخل في اصرار المصرين منهم لا ظاهرا ولا باطنا اللهم الا ان يراد
وقوع الفعل فيما بينهم بان يكون المجاز لغويا اما في الهيئة التركيبية او في لفظ الكل
كما ذكره السيد السند في حواشي المطول هذا وفي الحواشي الاكملية اما ان المراد بالجنس
الماهية او استغراق الجنس لا سبيل الى الاول لان اللام هو الذي يكون للماهية لا
التعريف الحاصل بالموصول الا اذا اختار ان يكون الالف واللام في الذين حرف
للتعريف وهو مذهب مرجوح وعلى تقدير التسليم فالماهية لا توصف بالتناول ولا
الى الثاني لان الموصول وضع لحمل الجمع صفة للمعهود وليس فيه من الدلالة على الاستغراق
شئ وليس له اختيار المرجوح لان اللام لا يفيد الاستغراق عنده اقول انا نختار كون
المراد بالجنس الماهية وندعي دلالة الموصول عليها دون لامه فلا يلزم اختيار المذهب
المرجوح ووجه دلالة الموصول ما ثبت عند المحققين من كونه مثل اللام في الدلالة
على ما يدل عليه اللام جميعا كما عرفت واما وصف الماهية بالتناول فمأخوذ من القرينة
الخارجية وبالجملة فجوهر لفظ الموصول انما يدل على الماهية فقط لكن يحصل التناول
بانضمام القرينة كما ذكره العلامة في لام الحمد لله فتذكر واما نختار كون المراد به الاستغراق
وندعي دلالة الموصول عليه دون اللام ايضا بناء على ما ذكرناه آنفا فلا حاجة الى
المرجوح على انه يجوز له اختياره ايضا لان اللام يفيد الاستغراق عنده بمعونة المقام
كما حقق في موضعه **قوله** والكفر لغة قيل الكفر بالضم والفتح في اللغة الستر قال الراغب — كمال پاشا
يقال كفر كفرا وكفورا نحو شكر شكرا وشكورا اقول ليس الامر كذلك بل الصحيح ما ذكره المصنف
اذ صرح الجوهري بان الكفر بالفتح التغطية وقد كفرت الشيء اكفره بالكسر اي سترته وقد
صرح ايضا بان الكفر ضد الايمان والكفر ايضا جحود النعمة واما قول الراغب فليس
حجة له لان الظاهر منه كون الكفر بالضم بمعنى ستر النعمة كما ذكره المص لا كونه بمعنى الستر
مطلقا كما ادعاه القائل **قوله** انكار ما علم قيل هذا التعريف لا يشمل كفر الكافر
فيما علم مجيء النبي عليه الصلوة والسلام به بالضد ان يقال عدم تصديق الرسول في بعض

كمال پاشا زاده — في بعض ما علم مجيئه بضرورة كما في المواقف اقول الانكار ههنا من انكرت الشيء بمعنى
جهلته لا بمعنى جحدته فلا محذور وقيل ايضا نقل في الشرع الى عدم قبول ما علم مجيء
الرسول عم عنادا او قولا هذا هو الكفر المقابل للايمان المنجي واما الكفر المقابل للايمان
الشرعي الذي لابد فيه من الاحتراز عن امارات عدم قبول ذلك فيكفي في تحققه وجود
احدى تلك الامارات ومن لم يفرق بين الكفرين قال ما قال اقول لان ائمة اصول
الدين عرفوا حقيقتي الايمان والكفر في كتبهم ولم يعتبروا تلك الامارات في تعريف حقيقة
الكفر ولا يخفى ان مرادهم تعريف حقيقتهما الشرعية فتلك الامارات خارجة عن حقيقة
الكفر شرعا وانما يكفر بها للاستدلال بها على ثبوت تلك الحقيقة لا انها نفس الحقيقة او
جزؤها واما قول بعض الفقهاء بانها كفر فمن قبيل تنزيل الدال منزلة المدلول عليه
وبالجملة فكلام المص ناش عن التحقيق بخلاف كلام المعترض كما لا يخفى **قوله**
عصام — واحتجت المعتزلة قيل ههنا ابحاث الاول ان هذا ليس قولا ماضيا وقع في التنزيل فلا
وجه لبيان الاحتجاج ههنا دون قوله ومما رزقناهم بل الذين انعمت عليهم الثاني
ان الاحتجاج لا يدور على لفظ الماضي بل على معناه والا فالماضي المعبر به عن المستقبل
تنبيها على تحقق وقوعه غير عزيز في الكتاب ولا يكون حجة الثالث ان المقتضي لسابقة
مخبر عنه الماضي الخبري والا فالماضي المستفهم عنه لا يقتضي سابقة امر يستفهم عنه فيختص
الاحتجاج به من ضيق العطن الا ان يقال مطلقا الماضي يستدعي سابقة مخبر عنه
المتكلم او المخاطب في الجواب اقول كلها على طرف التمام اما الاول فلانهم لم يلتزموا
في كل لفظ من الالفاظ القرآنية ايراد كل بحث يتعلق به في اول وقوعه بل قد
يوردون بعضها في اول وقوعه وبعضها في الثاني والثالث بناء على ان كثرة الابحاث
تقتضي تأخير بعضها الى مقام اخر غايته انهم يلتزمون ايرادها في اوائل وقوعه
لا في اوله الحقيقي البتة كما لا يخفى على المتتبع واما الثاني فلان مراد المصنف
من لفظ المضي ما هو حقيقة في المضي كما هو المتبادر ولا وجه لصرفه الى ما يشمل
المجاز ايضا حتى يرد المحذور واما الثالث فلان المص انما ذكر الاحتجاج بعد
تفسير قوله تعالى ان الذين كفروا فلا شك ان مراده بلفظ المضي صيغة كفروا ولا احتمال
لان يريد صيغة انذرتهم كما زعمه الباحث حتى يرد المحذور ويحتاج الى التفصي
مير صدر — عنه بذلك التكلف **قوله** واجيب بانه مقتضى التعلق قيل فيه بحث اذ ما احتجت به
المعتزلة يقتضي السبق على الكلام نفسه لا على تعلقه وهو ظاهر اقول يعني انهم

تشبثوا بسبق المخبر عنه على نفس صيغة المضي وعلى معناها الذي هو الاخبار عن المضي ايضا فيلزم حدوث نفس الكلام سواء كان عبارة عن اللفظ او المعنى لكنه مدفوع بان المراد ان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة كما صرح به التفتازاني فالمعنى القديم ههنا مجرد نسبة الكفر اليهم والمضي المقارن له مقتضى التعلق الحادث فلا محذور وهذا ما قاله الامام الغزالي في قواعد العقائد من انه يقوم بذات الله تعالى ارسال نوح معنى العبارة عنه قبل ارساله انا نرسله وبعد ارساله انا ارسلنا واللفظ مختلف باختلاف الاحوال والمعنى القائم بذاته لا يختلف وهو ارسال نوح في الوقت المعلوم ومن الناظرين في المقام من زعم ان كلام المص ليس له وجه ظاهر وغاية العناية ان يحمل على ما قاله الامام وانت خبير بان كلام المصنف لا يحتمل احتمال ذلك المقال ودعوى العناية في امثاله من ضيق العطن فكيف دعوى غايتها ثم ان بعض المحققين اعتمد على ما تفرد به القاضي المحقق عضد الدين في مسئلة الكلام وحمل عليه عبارة المص وهو ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقة حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة انتهى وارتضاه السيد السند في شرح المواقف قائلا هذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية

نهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة لكن الحق ان ما ادعاه ذلك المحقق من لزوم المفاسد لما اختاره الجمهور في حيز المنع اما الاول فلان من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف انما يكفر لو اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلامه تعالى بمعنى انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على ما هو صفة حقيقة وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجد في لسان الملك او في لسان النبي عليه الصلوة والسلام او اوجد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفرا واما الثاني والثالث فجوابهما انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث واطلاق هذين اللفظين عليه ليس لمجرد انه دال على الكلام القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا اخر به تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد الاشكال في اللوح المحفوظ والاصوات في لسان الملك صرح بهذا كله صاحب الشرح الجديد للتجريد واما ما اختاره القاضي المحقق فقد تردد فيه النحرير التفتازاني بل غلب عليه الانكار حيث قال في شرح العقائد هو حينئذ لم يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا ورد صاحب الشرح الجديد للتجريد ذلك قائلا انه امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة تكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض نعم يمكن ان يصحح مختار القاضي المحقق بما حققه بعض الحذاق من ان عدم ترتب الاجزاء في اللفظ القائم بذاته تعالى ليس بمعنى انه ليس بين اجزائه ترتب وضعي وهيئة تأليفية اذ بدونه لا يكون الحروف كلمة ولا الكلمات كلاما بل بمعنى انه ليس بينها ترتب في الوجود وتعاقب فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطا بانقضاء بعض اخر كما في القراءة لعدم مساعدة الالة وعدم احتياجه اليه ووجود الالفاظ في نفس الحافظ فان جميع الحروف بهيئاتها التأليفية العارضة

لمفرداتها ومركباتها محفوظة في نفسه محققة الوجود فيها ليس وجود بعضها مشروطا
بانتفاء البعض وانعدامه عن نفسه والفرق بان وجود الحروف في ذاته تعالى
بالوجود النفسي وفي نفس الحافظ بالوجود الخيالي لا يضر الارشاد الذي قصد
التعريف الى الفهم وبهذا يضمحل ما قيل من انه اذا لم يكن بين اجزاء اللفظ ترتيب
لا يوجد فرق بين لمع وملع ونظائرهما وأما تأييده بانه اذا تلفظ ثلثة نفر خيالي
مثلا حروف لمع كل واحد منهم واحدا منها دفعة واحدة بحيث تسمع منهم الحروف
بلا ترتيب فلا شبهة في انه يلزم حينئذ انتفاء الهيئة التاليفية في الوجود
ويحتمل اللفظ معنى كل من لمع وملع والحاصل ان الوجود الذي نعنيها في الترتيب
الوضعي لا في النقوش المكتوبة او المتخيلة والكلام ليس فيها كما ذكره بعض بهشتي
المتأخرين فغير صحيح لان ما صوره انما يقتضي انتفاء الهيئة التاليفية في الوجود
الخارجي لا في الوجود النفسي والكلام في الثاني دون الاول ولا شك
ان العقل يجوز الوجود الوضعي في ذاته تعالى كما في خيال الحافظ حسبما عرفت
فلا يستقيم حصره في النقوش المكتوبة او المتخيلة وأما وقع التعرض للنقوش
المخيلة تقريبا الى الفهم كما مر لان الكلام فيها ثم ان المدقق الدواني قرر ملا جلال
الاعتراض بوجه اخر وهو ان كون الحروف والالفاظ قائمة بذاته تعالى من
غير ترتيب يفضي الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة موجودة بوجود لا
تكون فيه سيالة وهو سفسطة من قبيل ان يقال ان الحركة توجد في بعض
من غير ترتيب وتعاقب بين اجزائها وأنت بانه اذا قرر الاعتراض بهذا
الوجه لا يندفع بالجواب المذكور وأقول مجيبا عنه ان من ادعى كون الالفاظ
قديمة قائمة بذاته تعالى لا يسلم كونها من قبيل الاصوات لكونها من اعراض
الاجسام فلا يلزم كون السيالة موجودة بوجود لا تكون فيه سيالة
يظهر ذلك مما قالوا من ان المراد باللفظ اللفظ القائم بذاته تعالى وبالتلفظ
اللفظ القائم بنا عبر عنه بالتلفظ فرقا بينهما واشعارا بان اللفظ الحادث
كالنسبة المصدرية لكونه غير قار ولولا هذا الاعتبار لكان القول بتقدم
الملفوظ مع حدوث التلفظ به منافيا كما صرح به في الحواشي الحسنية لشرح
المواقف وغاية ان اللفظ الذي نحن نتلفظ به يدل على اللفظ القديم
كان الحادث اسم للقديم دال عليه كما قالوا في اسماء الافعال من ان كل لفظ

لفظ اسم لنفسه فلو جاز ذلك فيها فلان يجوز فيما نحن فيه اولى لظهور المغايرة
بين الاسم والمسمى وبه يندفع ما اورده ذلك المحقق ايضا من ان الادلة الدالة
على النسخ لا يمكن حملها على التلفظ بل ترجع الى الملفوظ كيف وبعضها ما لا يتعلق
النسخ بالتلفظ به كما نسخ حكمه وبقي تلاوته لما عرفت من ان التلفظ ليس على
ملا جلال ظاهره بل بمعنى الملفوظ ولا شك ان النسخ راجع اليه ثم انه ذكر في التزييف
وجهين اخرين احدهما ان مذهب الشيخ ان كلامه تعالى واحد وليس بامر ولا
نهي ولا خبر وانما يصير احد هذه الامور بحسب التعلق ولا ينطبق على الكلام
اللفظي وانما يصح تطبيقه على المعنى المغاير للفظ بضرب من التكلف وثانيهما
انه يؤدي الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالقارى من الالفاظ وبين ما
يقوم بذاته تعالى باجتماع اجزاء وعدم اجتماعها بسبب فقدان الالة فنقول هذا
الفرق ان اوجب اختلافا في الحقيقة فلا يكون القائم بذاته تعالى من جنس الالفاظ
وان لم يوجب وكان ما يقوم بالقارى وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة
والتفاوت بينهما انما يكون بالاجتماع وعدمه اللذين هما عارضان [illegible]
الحقيقة الواحدة كان بعض صفاته الحقيقية مجانسا لصفات المخلوقات اقول
كلاهما مدفوعان أما الاول فلان التعلق ازلي عند الشيخ كما صرح به في
الحواشي الحسنية لشرح المواقف نقلا عن ابكار الافكار للامدي فيصح ان
يعتبر الكلام النفسي متكثرا في الازل بحسب تعلقاته فيه مع كونه واحدا في
حقيقته فمراد القاضي بالحروف والالفاظ القائمة بذاته تعالى دوال المعاني
المختلفة بحسب تلك الكثرة الثابتة في الازل ولا منافاة بين وحدة الكلام
بحسب نفسه وكثرته بحسب تعلقاته فلا يكون اثبات تلك الالفاظ مخالفا
لكلام الشيخ وأما الثاني فلانا نختار الشق الاول ونقول ان اراد
بعدم كون القائم بذاته تعالى من جنس الالفاظ عدم كونه من جنس الفا
ظنا فهو مسلم لكن لا يضر بمقصود القاضي وهو اثبات الفاظ قديمة غير الفا
ظنا وان اراد به عدم صحة اطلاق الالفاظ على ما يقوم بذاته تعالى
فهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون اللفظ مشتركا بين ما يقوم بذاته تعالى
وبين ما يقوم بنا وبعد اللتيا والتي فيرد على القاضي انه انما اختار
عضد الدين هذا المذهب هربا عما في مذهب الجمهور من لزوم المفاسد على زعمه مع انه

يلزم على ما عرفت وقوعه فيما هرب عنه اذ كان اللفظ القديم ما هو قائم
بذاته تعالى دون ما يتلفظ به القارئ يلزم عدم تكفير من انكر كلامية
ما بين دفتي المصحف وعدم المعارضة والتحدي بما هو كلام الله حقيقة وعدم كون
المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة بل لا يصح قوله وهو مكتوب في المصاحف مقروء
بالالسن محفوظ في الصدور اذ لا يستقيم اطلاق واحد من هذه الاشياء
على اللفظ القديم وانما يستقيم اطلاقه على لفظنا الحادث اللهم الا ان
يقال لم لا يجوز ان تدل نقوش الكتابة والصور المحفوظة على الالفاظ القديمة
راسا كما تدل على الفاظنا الحادثة فتكون تلك النقوش والصور مشتركة
بين القديم والحادث كلفظ القران على مذهب الجمهور فاللفظ القديم مكتوب
في المصاحف محفوظ في الصدور وبهذا لا يلزم عدم تكفير من انكر كلامية
ما بين الدفتين وعدم كون المحفوظ كلامه حقيقة لكن المقروء بالالسن
ليس الا لفظنا الحادث فلا يصح اطلاقه على اللفظ القديم ويبقى لزوم عدم
المعارضة بما هو كلام الله حقيقة وعدم كون المقروء كلامه حقيقة وكذا ان يقال
لا نسلم ان المقروء بالالسن ليس الا لفظنا الحادث بل اللفظ القديم ايضا مقروء
فان قراءة الدال قراءة للمدلول فينتفي المحذور ثم انك اذا تحققت مقالة
القاضي عرفت ما لها وما عليها ظهر عندك ان مسلكه ليس اولى من مسلك
الجمهور فلا يتجه ما فعله بعض المحققين من حمل كلام المصنف على ذلك ملا خسرو
المسلك مع ظهور صحته على مسلك الجمهور واعلم ان ما ذكرناه في تحقيق
مراد القاضي وما يتفرع عليه نقضا وابراما هو ما تقتضيه عبارته بحسب جلي
النظر واما ما تقتضيه بحسب دقيقه فهو انه ليس ههنا لفظان احدهما قديم والآخر
حادث دال عليه انما يتعلق بلفظنا الحادث راسا باللفظ القديم وحينئذ
لا يرد عليه الوقوع فيما هرب عنه كما لا يخفى على المتامل واما ما نقل عن الحواشي
الحنفية من ان القول بقدم الملفوظ مع حدوث التلفظ به تناقض فمدفوع
بانه لا يلزم من حدوث التلفظ حدوث ذات الملفوظ وانما يلزم حدوث
صفة عارضة له بسبب قصور الالة وهي التعاقب الخارجي في التلفظ بالملفوظ
القديم عبارة عن الاتيان به على كيفية له حادثة تقتضي انقلابه بكونه
دفعيا في حقيقته بكونه متعاقب الاجزاء في الخارج وبالجملة فالمعبر عنه الذي

الذي هو اللفظ قديم دفعي والمعبر الذي هو الكيفية حادث تدريجي ولا
منافاة بينهما واذا تقرر هذا فلا يصح حمل كلام المصنف عليه كما فعله البعض
لان مدار كلامه على قدم المعنى وحدوث اللفظ كما هو الظاهر من كلام الغزالي
وهو الذي يقتضيه ما ذهب اليه ابن سعيد وكثير من المتقدمين من قدم
المعنى وحدوث تعلقه لا على قدم المعنى واللفظ معا كما اخذ القاضي من
عبارة الشيخ وهو مقتضى ما نقله الامدي عن الشيخ من قدم المعنى وقدم
تعلقه معا والحق ان قدم التعلق محل بحث اذ اعترض بانه اذا كان التعلق
قديما فالامر والخبر في الازل ولا مامور ولا سامع فهو سفه واجيب بان ذلك
في لفظنا واما الكلام النفسي فلا سفه فيه كطلب العلم من ابن سيولد نعم يرد
هذا الجواب في شرح المواقف من ان ما نجد في ذلك الطلب هو العزم عليه لا نفسه
وهو ليس بسفه اما نفسه فلا شك في كونه سفها لكن دفع بان مقتضى ذلك
ان يكون النبي عم لم يأمرنا بشيء بل عزم على الامر فقط بالنسبة الينا وفساده
واضح ثم ان السفه مسلم ان كان مقصود الامر الاتيان بالمطلوب حال عدم
المامور واما ان كان مقصوده الاتيان به حال وجود المامور فلا ويرجع
الى هذا انك فيمن اشرف على الموت وقال لقومه قولوا لابني الذي سيولد ان
اباك امرك بالتعلم هل المتحقق هناك نفس الطلب ام العزم عليه اقول لم لا يجوز
ان يكون امر النبي عم للاصحاب على وجه يسري حكمه لمن بعدهم فالاصحاب
مامورون حقيقة ونحن مامورون مجازا ولا نسلم الفساد فيه وبالجملة
فحقيقة الامر مقتضية لوجود المامور فيكون امر المعدوم سفها البتة ولما
طلب الاتيان من المعدوم حال وجوده فعلى التجوز في الامر والوجدان
يقضي فيمن اشرف على الموت بان مراده اخبار قومه لابنه بما هو مراد ابيه
فقولهم امرك ابوك بمعنى اراد ابوك منك وغاية الغاية ههنا ما حكاه
النحرير في شرح المقاصد قائلا الاقرب ما ذكره امام الحرمين وهو انه لم يمتنع
التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد يتعلق بجميع المتعلقات كما في
سائر الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى هذا
والذي انتهى اليه رايي في تحقيق مراد الشيخ هو ان المعنى قديم وكذا اللفظ
العاري عن الهيئات العارضة له بحسب حدوث عالم الاجسام من الالات

الجسمانية والازمنة المختلفة فاللفظ الذي يتلفظ به زيد وعمرو قديم وواحد
حقيقة لكن هيئته التلفظية الحادثة بلسان زيد وحلقه وشفته غير هيئته
الحادثة بلسان عمرو وحلقه وشفته كيف لا وقد انعقد الاجماع على ان القرآن
واحد لا يغيره اختلاف القراآت الحادثة بحسب اختلاف القراء وان لفظ الامر
مثلا قديم ويعرض له بحسب الازمنة هيئة المضارع قبل رسالة نوح وهيئة
الماضي بعدها ولفظ الايمان قديم ويعرض له هيئة الاخبار بعد وجود
المؤمنين وهيئة الامر عند وجود الذين لم يؤمنوا فاللفظ المعروض للهيئات
قديم مع حدوث الهيئات فهو مقروء بالالسن مكتوب في المصاحف محفوظ
في الصدور متحدى به بدون التاويل في شيء منها فان قلت كيف يكون اللفظ
قديما وقد اطبق الحكماء والمتكلمون على ان الحرف كيفية عارضة للصوت ولا شك
في حدوث الصوت فكذا كيفيته والفرق بان ما نتلفظ به من حروف الفاظ
كلنا حادث عارض للصوت وما نتلفظ به من الحروف القرآنية قديم والصوت
عارض له تحكم ظاهر قلت ان للفظ وجودا في نفس الامر ووجودا بحسب التلفظ
فهو قديم بوجوده النفس امري غير عارض للصوت وحادث بوجوده التلفظي
عارض له ويعبر بوجوده الثاني عن وجوده الاول فالقول بعروض الحرف
للصوت مبني على الوجود الثاني ولا يقدح في قدمه بالوجود الاول والشاهد
لتحقق ذينك الوجودين هو انك اذا قرات شعر المتنبي حكم السامعون بانه
شعر المتنبي لا شعرك فلو لم يكن له وجود سوى ما تحدثه بصوتك لكان هو
شعرك لا شعر المتنبي فظهر ان كل لفظ يصدر منا ان كان له قبل وجود
قديم اما قدما حقيقيا او بالنسبة الينا كالشعر المذكور فهو موجود بوجود
تلفظي حادث يعبر به عن وجوده النفس امري القديم واذا لم يكن له وجود
من قبل بل احدثناه بتلفظنا فوجوده النفس امري متحد بوجوده التلفظي
ثم اذا قرأه الآخر ثبت له الوجودان ثم اعلم اني بعد ما حررت المبحث بلغني
فرط الانصاف الى انه لا ينبغي لذي الفطرة السليمة ان يدعي قدم اللفظ الا به
هذه التكلفات وكذا كون الكلام عبارة عن المعنى القديم لركاكة اتصاف
الذات به كيف ومعنى قصة نوح مثلا ليس بشيء يمكن اتصاف الذات به
الا بتمحل بعيد فالحق الذي لا محيد عنه ان هذه المعاني كلها موجودة في العلم

في العلم الازلي بوجود علمي قديم لكن لما كان في اظهار بعضها داعية ابرزه في الخارج بوجود
لفظي حادث حسبما يستدعيه حدوث الحوادث فيما لا يزال اقتضى الذات اقتضاء ازليا
ابراز ذلك البعض في الخارج بذلك الوجود الحادث فيما لا يزال فهذا الاقتضاء المشتمل
على التعلقات العلمية بتلك المعاني القديمة صفة قديمة للذات اتصف بها في الازل
مسماة بالكلام النفسي واثره الذي هو ظهور المعنى القديم باللفظ الحادث انما يكون فيما
لا يزال والمغايرة بينه وبين صفة العلم ظاهرة وهذا هو غاية الغايات في هذا الباب
والحمد لله على ما خصني بالهامه من بين ارباب الالباب قوله نعت به كما ينعت
بالمصادر اي كما يجري المصادر على ما اتصف بها كذلك يجري سواء على ما اتصف الاستواء
اما بجعله وصفا معنويا او نعتا نحويا كما في كلمة سواء واما غيره كما في الابتر فانه
منها اما خبر عما قبله ومسند الى ما بعده كما يسند الفعل الى فاعله فيجب حينئذ توحيده واما
خبر عما بعده فيكون ترك تثنيته بجهة المصدرية ولهذا رجح بعضهم الوجه الثاني لانه اسم
غير صفة فالاصل فيه ان لا يعمل وايضا المقصود من الوصف بالمصادر المبالغة في تناهي
محالها كانها صارت عين ما قامت به واذا اول بمعنى اسم الفاعل كمستو فات
ذلك المقصود وكذلك اذا حملت على حذف المضاف كما صرحوا به واما ما يتوهم من انه لا يفوت
المبالغة على تقدير تاويله باسم الفاعل ايضا اذ المبالغة تحصل بمجرد حمل المصدر عليه بحسب
الظاهر وان كان مأولا باسم الفاعل لانه يوهم انه عين الفعل وهذا يكفي في المبالغة
ثم انه لو حمل على معناه الحقيقي لا يكون حمله على المبتدأ صحيحا فيكون كاذبا فليس بشيء
اذ لا شك ان المبالغة انما تحصل من ادعاء كون الشيء متجسما من الفعل وهو مخصوص
بصورة حمل المصدر كما ثنا بمعناه الحقيقي فالمراد في قول الشاعر • وانما هي اقبال وادبار
ادعاء ان الدنيا متجسمة منهما واذا اول بمقبلة ومدبرة او بذات اقبال وادبار
لم يحصل هذه المبالغة كما صرحوا به نعم في صورة تاويله باسم الفاعل ايهام المبالغة لكن
لم يعتبره البلغاء ولو اعتبروه فاين ذلك من نفس المبالغة ولما كان مدار الكلام على
الادعاء صح حمله على المبتدأ كما ثنا بمعناه الحقيقي كانه قيل هذا الشيء مجسم من هذا
الفعل ولا يخفى ان الادعاء اصل في البلاغة يبتني عليه كثير من اللطائف البيانية وليس
من قبيل الكذب باطل قطعا قوله والفعل انما يمتنع علمه ان الفعل التام كضرب مثلا
يشتمل على حدث كالضرب وعلى نسبة مخصوصة بينه وبين فاعله وتلك النسبة ملحوظة
بينهما على انها آلة لملاحظتهما على قياس معنى الحرف وهذا المجموع اعني الحدث والنسبة

ميرصيد كازروني

الملحوظة بذلك الاعتبار غير مستقل بالمفهومية فلا يصلح لان يحكم عليه بشيء ولا ان
يحكم به نعم جزؤه اعني الحدث وحده ماخوذ في مفهوم الفعل على انه مسند الى شيء
اخر فصار الفعل باعتبار جزئه محكوما به واما باعتبار مجموع معناه فلا يكون محكوما
عليه ولا به اصلا قال النحرير التفتازاني جعل الفعل مع فاعله المضمر فعلا شايع
في عباراتهم والا فالمخبر عنه ههنا هي الجملة لا مجرد الفعل وقال السيد السند لا حاجة
الى ذلك لان الاخبار فيما نحن فيه انما هو عن الفعل واما فاعله فهو قيد للمخبر عصام
عنه لا جزء منه وقيل فيه بحث لانه كما يحتمل الجملة خبرا وحالا او صفة الفاعل
فيه قيد في المال اقول انما يعتبر الخبرية والحالية والوصفية في مجموع الفعل والفاعل
بحيث لا يمكن اسقاط الفاعل عن النظر فهو جزء من المعنى المقصود وان كان قيدا
في المال واما كونه مخبرا عنه فهو معتبر في نفس الفعل بحيث لو اسقط الفاعل عن النظر
لصح المعنى اذ لا شك في صحة ان يقال سواء الانذار وعدمه عليهم فهو قيد خارج
عن المعنى لا جزء منه قوله واريد به اللفظ يعني دون معناه سواء كان
هذه الارادة من جهة كون اللفظ موضوعا لنفسه كما هو مذهب النحرير التفتازاني
او جهة ان اللفظ يحضر بنفسه بمجرد التلفظ به كما هو مذهب السيد السند ومن جزم عصام
بحمل العبارة على الاول وزعم انه زيف ما ذكره السيد في تزييفه فقد اخطاء
خطائين احدهما جزمه بالاول مع تحمل العبارة للثاني ايضا والاخر زعمه كون الاول
باطلا بذلك التزييف مع انه ليس كذلك على ما مر في الفاتحة فتذكر ثم انه فرع على
جزمه المذكور امرا اخر حيث قال ففي جعل الارادة نفس اللفظ مقابلا لارادة تمام عصام
ما وضع له نظر الا ان يراد بتمام وضع له تمام ما وضع له وضعا قصديا فان وضع
اللفظ لنفسه ضمني والمتبادر من اطلاق الوضع هو القصدي اقول لا يخفى ان المحذور
مندفع على هذا التقدير بما ذكره القائل واما على التقدير الثاني فبان تمام ما وضع له
يشتمل على وضعين نفس الوضع وتمامه وقد جعل مقابلا لامرين ارادة نفس اللفظ
وارادة الحدث الضمني فمقابلته للاول باعتبار عدم نفس الوضع فيه وللثاني باعتبار
عدم تمام الوضع فيه فلا محذور قطعا قوله او مطلق قيل يشعر هذا بان المراد عصام
بقوله تسمع مطلق السماع والمعنى على ان السماع بالمعيدي خير من رؤيته والظاهر
ان المراد سماعك والمراد بقوله يوم ينفع ليس يوم النفع مطلقا بل يوم ينفع الصدق
بلا شبهة فنسبة النفع مرادا فالدالة على الجملة ما وله بهذه الصفة ونحوها اقول

اقول لا نسلم ان المراد سماعك اذ لا شك ان المقصود كون السماع بالمعيدي خيرا من
رؤيته عند كل احد فلا يتعلق بخصوصية المخاطب غرض فكان الخطاب له انما وقع اتفاقا
او هزاله للمبادرة الى التلقي بالقبول واما في الاية فالظاهر ان المراد يوم ينفع
الصدق كما ذكره لكن يمكن ان يقال لم يحصل هذا المعنى من نسبة النفع الى الصدق
بل من اضافة اليوم الى الصادقين بطريق الالتزام والقرينة عليه كون اضافة اليوم
الى الفعل بما نفعه عن نسبته فلا نسلم اولوية تاويل الجملة بما ذكره قوله وحسن
دخول الهمزة اتفق المحققون على ان الهمزة وام مجردتان عن معنى الاستفهام ولذا
لم يلزم الصدارة وهو ظ ولم يلزم كونهما لاحد الامرين فانه ما يسند اليه سواء
يجب ان يكون متعددا ولما ورد انه اذا تحقق التجريد عن الاستفهام ونفي معنى التسوية
يكون المال المستويان سواء وهو تكرار بلا حاصل دفعوه بوجوه قال صاحب الكشف
المراد ان المستويين في صحة الوقوع مستويان في عدم النفع وقال النحرير التفتازاني
المراد ان المستويين في علمك مستويان في عدم النفع وهذا ما نقل عن العلامة من ان
معناه ما استوى عليك فيه حتى شغلت به مستو في عدم التاثير كانه سال ربه الانذرهم
ام لا فقيل له ذلك ثم ادعى انه اليق من نقل صاحب الكشف بعيولهم جردتا لمعنى الاستواء
منسلخا عنهما معنى الاستفهام لانه يجب ان يكون ذلك هو الاستواء الذي كان مع
الاستفهام وهو الاستواء في علم المستفهم والا لم يكن ذلك تجريدا عن مجرد معنى الاستفهام
فما ذكره اقرب الى الحقيقة وقال حفيده فيه بحث لان جزء المعنى لاداة الاستفهام
استواء علم المستفهم لا استواء علم المخاطب وان فرض كونه مستفهما ايضا فلا يكون ما
ذكره اقرب الى الحقيقة اللهم الا ان يدعى ان ذلك جزء المعنى لاداة الاستفهام
في الجملة بخلاف صحة الوقوع بحسب نفس الامر وان اعتبر بحسب العلم فيؤل الى توجيه
الشرح اذ لا معنى لاعتباره بحسب علم المتكلم اقول لا حاجة الى الادعاء المذكور لانه
لما فرض كون المخاطب ههنا مستفهما او لا على ما نقل عن العلامة كان الاستواء معتبرا في
علمه وانما وقع هذا الخطاب بحسب باله فحكى فيه ذلك الاستواء بعينه كانه قيل هذان
المستويان في علمك مستويان في عدم النفع فليس الاستواء الا في علم المستفهم وبالجملة
فالمخاطب ههنا مستفهم حقيقة وان كان بحسب المخاصمة فلا محذور ثم ان الظاهر من
صحة الوقوع ما بحسب نفس الامر دون ما بحسب العلم حتى يؤل كلام الكشف الى ما في شرح
التحرير فيكون رده ناشئا من عدم الاطلاع على مرام الكشف كما زعم الحفيد لكن

ورد التجريد ايضا مندفع بما حققه السيد السند من ان اداة الاستفهام تدل على الاستفهام (شيخ الاسلام)
واستواء الامرين في العلم بالوقوع وبصحته ايضا فنقلت الى مجرد استوائها في صحة الوقوع
من غير استفهام واعتبار علم وح لا اندفاع ان صحة الوقوع تدخل حينئذ في مفهوم اداة
الاستفهام ويكون لفظ التجريد في محله فلا يكون مختار التجريد اقرب الى الحقيقة بل
يستوي في القرب كلا المذهبين هذا واعلم ان الظاهر من كلام المصنف انه دفع غائلة
التكرار بالحمل على التاكيد وهو الظاهر مما نقل عن ابي علي من ان الفعلين مع الحرفين في
تاويل اسمين بينهما واو العطف لان ما بعد كلمتي الاستفهام في مثل قولك اقمت ام قعدت
متساويان في علم المستفهم واذا قيل سواء علي اقمت ام قعدت فقد اقيمتا مع ما بعدهما
مقام المستويين وهما قيامك وقعودك والمتبادر من هذا المنقول ان لا يكون الاستواء
الحاصل من لفظ سواء مغايرا للاستواء الحاصل من كلمتي الاستفهام فتعين التاكيد
ثم حمله الرضي على معنى اخر وهو ان سواء خبر مبتدأ محذوف اي الامران سواء علي
ثم بين الامران بقوله اقمت ام قعدت وهذا ان الفعلين في معنى الشرط والجملة الاولى
السابقة دالة على جزائه اي ان قمت او قعدت فالامران سواء لكن العبارة تنادي
على اعتبار معنى التاكيد باعلى صوت اذ ليس فيها ما يدل على اعتبار الشرط والجزاء
قطعا واذا تمهد هذا فليس كلام المص هاهنا خاليا عن التحصيل كما قيل كيف وان في (مير صدر)
التاكيد يحصل النوع للمؤكد كما لا يخفى نعم يرد عليه ان التاسيس اولى من التاكيد (مصنف)
فيكون ما فعله ترجيحا للمرجوح اللهم الا ان يقدح في التاسيس بما قيل من انه لا يفهم
من هذه العبارة الا ان الانذار وعدمه مستويان في عدم النفع لا ان المستويين (شيخ الاسلام)
بحسب صحة الوقوع او العلم مستويان في عدم النفع او الانذار وعدمه من حيث
الاستواء في احدهما مستويان في عدمه وكذا الحال في سائر الامثلة لكنه ليس بشيء
لانه ان اراد ان محصل المعنى الذي يفهم من العبارة ذلك فهو مسلم لكن لا يستلزم
عدم انفهام الاستواء في الصحة او العلم اصلا وان اراد ان جميع المعنى المنفهم من
العبارة ذلك دون شيء اخر فهو ممنوع كيف وكلمتا الاستفهام تدلان على الا
ستواء العلمي في غير هذه العبارة فتدلان عليه فيها ايضا ويلزم بالضرورة كون
المعنى المستويان في صحة الوقوع او في العلم مستويان في عدم النفع وان كان
المعنى الانذار وعدمه من حيث الاستواء مستويان في عدم النفع فغير صحيح لكن (ملا خسرو)
لم يقل به احد كما لا يخفى ومن العجائب ما التزمه بعض المحققين من توفيق كلام

كلام المصنف لما قاله المحققون حيث قال اللفظ المتضمن معنيين اذا جرد لاحدهما
ينقلب الدلالة الضمنية الى القصدية وهو مراد المص بالتجريد والتاكيد هاهنا ثم حمل
كلامه على معنى ان المستويين في العلم مستويان في عدم النفع وانت خبير بان كون مراد
المصنف ذلك مما لا يقبله الفطرة السليمة اذ لم يعهد استعمال التجريد والتاكيد في تقوية
الشيء باسقاط مشاركه بل هما عبارتان عن تقوية الشيء بشيء اخر واذا تحققت ان المصنف
لم يختر ما اختاره المحققون من دفع الاشكال بالفرق بين الاستوائين بل اختار دفعه
بالحمل على التاكيد عرفت انه لا وجه لما قيل ان المصنف زاد على ما في الكشاف ما يوهم خلاف (كازروني)
المقصود يعني التجريد والتاكيد وحذف ما هو دافع للاشكال يعني فرق الاستوائين
لانه لم يرد مقصود الكشاف ولا يدفع الاشكال به بل دفعه بوجه اخر فلا محذور ومنهم (ابن مجيد)
من عكس الامر حيث لم يفرق بين كلامي العلامتين فاخذ يزيف مختار المحققين بانه
اذا فرق بين الاستوائين يفوت فائدة التاكيد وقد عرفت انهم لم يقولوا بالتاكيد
كالمصنف بل اختاروا التاسيس ولا شك في اولويته ثم ان الشيخ اكمل الدين زعم (اكمل)
ان كلمة الاستفهام منقولة من معناها الى مجرد الاستواء الحاصل من لفظ سواء اما
مطلقا او مقيدا بحسب المقام واعترض على كل من فرق بين الاستوائين قائلا لم
يفطنوا ان الاستواء المزعوم في الهمزة وام لا يفارق الاستفهام لكونه لازما له وانما
المراد نقلهما الى استواء غير ذلك الاستواء وهو الحاصل من لفظ سواء اقول لا وجه لكل
من مختاره واعتراضه اما الاول فلانه لا معنى لجعل لفظ بمعنى لفظ اخر مع كونه معه
للزوم ان يكون احدهما لغوا اللهم الا ان يحمل على التاكيد ولا يتجه ذلك ايضا
اذا صح الحمل على التاسيس كما عرفت واما الثاني فلان لزوم شيء لشيء لا يقتضي
عدم مفارقته عنه في الملاحظة اصلا كيف لا ويلاحظ في المجاز اللازم بدون
الملزوم كما هو المشهور قوله كما جرد حرف النداء قيل لا يخفى ان استعمال النداء (شيخ الاسلام)
في الاختصاص محل خفاء اذ الظاهر ان معنى يا زيد اي فلان اقول ان ذلك
المعنى ما وضع له الاداة ولا شك انه يتضمن معنى الاختصاص قطعا فلم لا يجوز ان يجرد
الارادة لمعنى الاختصاص في بعض المواضع فلا يراد المعنى الموضوع له اعني اي فلان
بل الفلان المخصوص كما في ايتها العصابة قوله وانما اقتصر عليه قيل وجه
الاقتصار ان الكفار ليسوا اهلا للبشارة المطلقة والبشارة المعلقة على الايمان
تنقلب في حقهم انذارا لانهم مصرون على الكفر فينتظم الانذار هذا القسم من البشارة

فی حقهم وانت خبیر بما فیه من التکلف فوجه المصنف ولی قوله وهو لحن تبع العلامة
واعترض علیه بانه طعن فی القراءة المتواترة واجاب الشراح بان هذه القراءة من تسهیل الاداء
ورواية المصریین عن ورش واهل بغداد یروون عنه التسهیل بین بین کما هو القیاس
فلا یکون الطعن فیها طعنا فیما هو من السبع المتواترة بل لو سلم کونه طعنا فی السبع
المتواترة فلا نسلم کونه ممنوعا علی الاطلاق بناء علی ما ذکره الشیخ الجزری حیث قال
کل قراءة وافقت العربیة ولو بوجه ووافقت المصاحف العثمانیة ولو احتمالا وصح
سندها وان کان بغیر السبع فهی الاحرف السبعة التی نزل القران بها سواء کانت
عن الائمة السبعة او عن غیرهم ومتی اختل رکن من هذه الارکان اطلق علیها ضعیفة
او شاذة سواء کانت عن السبعة او غیرهم وقد یتوهم بعض الناس ان معنی الاحرف
السبعة قراءات هؤلاء السبعة ولیس کذلک وقد قال بان کل فرد من افراد
القراءات السبع لیست متواترة وقد نقل الرضی مثل ذلک عن حمزة فی بحث العطف
بالحرف الا ان المشهور خلافه ثم انه اجیب عن دلیلی اللحن اما عن الاول فبان
المتحرکة قد تقلب الفا وقد وقع فی کلام البلغا مثل حسان والفرزدق واما
عن الثانی فبان من قلبها الفا اشبع الالف مقدارا زائدا علی المعتاد لیکون ذلک
فاصلا بین الساکنین کما ذکر فی قراءة محیای بسکون الیاء وصلا قوله
وبحذفها والقاء حرکتها قال العلامة وبحذف حرف الاستفهام وبحذفه والقاء
حرکته علی الساکن قبله کما قرئ قد افلح وقال الشراح الظاهر ان الضمیر فی القاء حرکته
راجع الی حرف الاستفهام المحذوف فیکون القراءة بفتح المیم والهمزة معا لکن
لما لم یوجد هذه القراءة وخالفت القیاس واوجبت النقل علم یکن مثل قد افلح
بفتح الدال وسکون الهمزة ذهبوا الی ان ضمیر حرکته راجع الی الحرف الاخیر اعنی الهمزة
الثانیة لتکون القراءة علیهم انذرتهم بفتح المیم وسکون النون بلا همزة اصلا
وعلی هذا فضمیر حرکتها فی عبارة الکتاب راجع الی الهمزة الثانیة لئلا یلزم المحذور
نعم فی عبارة الکشاف قرینة تدل علیه وهی التشبیه بقد افلح بخلاف عبارة
الکتاب فبعدها اقوی من بعد عبارة الکشاف وقد یقال نقل ابو هشام عن
الامام ابن مهران انه قال ان کانت الهمزة قبلها همزة وهما متفقتان او مختلفتان
تسهل الثانیة وفی نحو اانذرتهم تنقل حرکة الاولی وتسهل الثانیة واذا تقرر
هذا فلا حاجة الی ما ارتکبوه من خلاف الظاهر بل الضمیر راجع الی حرف الاستفهام

الاستفهام والمعنی بحذف ذلک ونقل حرکته الی ما قبله وبتسهیل الحرف الاخیر
فاذن یحصل المطلوب وهو فتح المیم وسکون النون لکن الحق ان العبارة ساکتة
عن تسهیل الحرف الاخیر فاعتباره لیس اهون من التکلف المذکور وبعد اللتیا
والتی فهذه القراءة من الشواذ کما صرحوا به ولا عبرة لما قیل من انها ایضا مما
لا یوجد اصلا قوله فلا محل لها هذا مبنی علی ما صرح به فی مغنی اللبیب من ان
الجملة المفسرة لما قبلها لیس لها محل من الاعراب عند الجمهور واما المحققون من شراح
الکشاف فقد ذهبوا الی خلافه والظاهر انهم اجروها مجری التوابع فیکون لها
محل من الاعراب الا یری انها تقع بدون العاطف لکونها بمنزلة عطف البیان
کما عرفته فی علم المعانی ومن لم ینتبه لهذا اشنع علیهم متعجبا مما ذهبوا الیه
وانا نتعجب منه کیف غفل عن ذلک مع ان السید السند صرح به حیث قال لها محل
من الاعراب اذا جعل بیانا للجملة قبله او اجری مجری التابع قوله
او خبر ان اخر هذا الوجه لضعفه لان جملة سواء اقوی من هذه الجملة
فی افادة ما سیق له الکلام فبالحری ان یکون عمدة فیه لا معترضة مستغنی
عنها کما ذکر فی الحواشی الشریفیة وقیل ان اراد بما سیق له الکلام وصف
الکتاب بان من شانه کیت وکیت فکلتاهما فی الحکم علی المصممین بالاستواء
او ما حاول وصف الکتاب بانه لا یجدی لهم کذلک جملة لا یؤمنون حاکمة علیهم
بانهم ینکرون الکتاب فالجملتان مستویتان غیر ان الثانیة ابین دلالة
من الاولی لان ما یصلح للبیان او التاکید اقوی واظهر دلالة علی المعنی المراد
من المبین والمؤکد وان اراد بما سیق له الکلام بیان انه لا ینفعهم الدعوة
فالجملة الثانیة ادل علی هذا المعنی من الاولی فان نفع الکتاب الایمان به
فنفی الایمان عنهم هو نفی انتفاعهم بالدعوة واما الانذار فوسیلة الی الکتاب
وجعل الاول رکنا والوسیلة اعتراضا اولی من عکسه اقول نختار الاول
وندعی ان المراد من کون الاولی اقوی واظهر من الثانیة انها تفید کون
عدم ایمانهم بالکتاب ناشیا من قصور فی انفسهم وهو استواء الانذار وعدمه
علیهم لا من قصور فی الکتاب بخلاف الثانیة فانها انما تفید عدم ایمانهم
فقط وهو لا ینفی کونه من القصور فی انفسهم واما کون ما یصلح للبیان
او التاکید اقوی فالظهر من ما ینبته ویؤکده فلیس بمطرد بل صرحوا بان

الشرط حصول معنى زايد من اجتماع المبين والمبين سواء كان الثاني اقوى واظهر من الاول اولا وكذا حال المؤكد والمؤكد ثم ان ههنا كلاما ذكره بعض الاجلة وهو انه ان جعل لا يؤمنون خبرا لا يظهر فائدة الاخبار لكون المعنى ان الذين كفروا كافرون ولما اورد ان جملة الذين كفروا تدل على عدم الايمان في الماضي وجملة لا يؤمنون على عدمه في الاستقبال فيفيد الاخبار واجاب بانه ليس الكلام في اصل الفائدة بل الفائدة المعتبرة نظرا الى ما اذا جعل لا يؤمنون بيانا للاستواء الذي جعل خبرا اذ يستفاد منه ان عدم ايمانهم لنقص فهم لا في كمال الكتاب فيؤكد ما سبق له الآية وكلا ان تقول اذا كان الاعتراض مسندا الى الحكم كما ذكره المصنف لا يكون فرق بين الصورتين كانه قيل الذين كفروا سابقا لا يؤمنون في الآتي لاستواء الانذار وعدمه عندهم فيحصل فائدة ان عدم ايمانهم لنقص فهم لا في كمال الكتاب نعم يصح الفرق بحصول تلك الفائدة في احدهما اولا وفي الاخرى ثانيا لكن مدعى المجيب عدم حصولها اصلا لا تأخر حصولها كما لا يخفى ثم ان صاحب الكشف جوز كون الاعتراض للتاكيد وعده النحرير التفتازاني قائلا واما اشتراط كونه للتاكيد فمما لم يسمع ويرد عليه ان العلامة قال في اوائل الزمر وحق الاعتراض ان يؤكد المعترض بينه وبينه وشرح النحرير هناك بان حق الاعتراض ان يؤكد ما يقع هو معترضا بينهما فيلزم غير الغفلة عن الاشتراط التناقض بين كلاميه **قوله** والآية مما احتج به قال المحقق ما لا يطاق على ثلث مراتب ادناها ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته تركه او لاخباره بذلك لغير المكلف به ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز اما عند الجمهور فلانه مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل عقيب قصده ولا معنى لتاثير العبد في افعاله سوى هذا واما عند الشيخ الاشعري فانه محال لاستلزامه المحال وهو انقلاب علمه جهلا ووقوع الكذب في خبره ومع ذلك مكلف به كايمان ابي جهل فانه محال لكنه مكلف فالتكليف بما لا يطاق واقع واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين او النقيضين واختلف قول المشايخ فيه وميله في اكثر احواله الى جواز التكليف به واليه ذهب اكثر اصحابه فمنهم من قال بوقوعه ايضا لكنه خلاف الاجماع ويكذبه الآيات والاستقراء والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه لكنه لم يقع

لم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لا على قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في التحدي بالقران والجمهور على ان النزاع ههنا انما هو في الجواز واما الوقوع فمنفي بحكم الاستقراء والآيات ثم ان بعض المحققين بعد نقل هذه المراتب قال ثم المفهوم من قول المصنف فيجتمع الضدان ان المستدل بالآية قائل بوقوع التكليف بالممتنع بالذات وهو باطل لما عرفت اقول لم لا يجوز ان يكون لزوم اجتماع الضدين على مذهب الشيخ واكثر اصحابه فانهم قائلون بوقوع التكليف بالممتنع بالذات كما مر وان كان مخالفا للاجماع بل لا يخفى انه ذكر في هذا الاحتجاج وجهين احدهما لزوم الكذب والآخر لزوم اجتماع الضدين ولما كان اطلاق ما لا يطاق على الايمان في الوجه الاول على مذهب الشيخ اذ هو الذي جعل ما يمتنع باخباره تعالى محالا لاستلزامه وقوع الكذب كما مر فالظاهر ان كلامه في الوجه الثاني ايضا على مذهب الشيخ غايته ان الاول على ما ذهب اليه في ادنى المراتب والثاني على ما ذهب اليه في اقصاها يعني يثبت به وقوع التكليف بالممتنع الاقصى كما يثبت به التكليف بالممتنع الادنى **قوله** والحق تمهيد لما هو الحق من المذهب وقوله والاخبار تقرير للجواب عن وجهي الاحتجاج معا ممهدا قاعدة لذلك ليبني عليه الجواب وتحقيقه ان في نفس الامر مع قطع النظر عن هذه الآية يجوز التكليف بالممتنع لذاته لكنه لم يقع بدليل الاستقراء واما في الآية فلا يلزم وقوع ذلك لان الاخبار بوجود الشيء وعدمه لا ينفي القدرة اي لا يجعل وجوده واجبا ولا عدمه ممتنعا نظرا ان عدم ايمانهم ههنا لم يكن ممتنعا لذاته وانما كان ممتنعا لغيره وهو لزوم الكذب واجتماع الضدين للاخبار فهذا من ادنى مراتب الممتنع كما عرفت ونحن نسلم وقوع التكليف به لا من اقصاها الذي ادعى المحتج وقوعه واما كون اجتماع الضدين من قبيل الممتنع لذاته فمسلم لكن المدعى عدم وقوع التكليف به راسا مثل تكليفه الجمع بين السواد والبياض لا عدم وقوع التكليف لشيء يؤدي اليه كاخباره تعالى بعدم ايمانهم اذ الامتناع ههنا للاخبار سواء كان غايته الكذب او اجتماع الضدين كما صرح به الفاضل

الامور وآذا تحققت هذا عرفت انه لم يتنبه للمرام من قال ان المصنف
لم يلتفت الى دفع السؤال عن وقوع التكليف بالجمع بين الضدين فتكلف في
دفعه بان يكون الذين كفروا غير عالمين بنزول هذه الاية وغير عالمين بانهم كازروني
المراد من الاية وكذا من تكلف في دفعه ايضا بانه انما يلزم المحذور لو ثبت
امران احدهما ان يتعين كون اللام في الذين كفروا للعهد الخارجي والثاني
ان يتعين تكليفهم بالايمان بعد نزول هذه الاية وكلاهما غير محقق على انه
يرد على الاول انه لا يجدي ههنا عدم تعين كون اللام للعهد الخارجي لانه
انما يجدي اذا لم يكن جوازه مسلما عندنا ولما سلمناه فقد انتهض الاحتجاج
علينا على الاول كانه قيل هذه الاية حجة عليكم على ما هو مسلم عندكم من كون
اللام للعهد الخارجي الا ان يقال المراد انه لما كانت الاية محتملة لا يحصل للكفار
الجزم بانهم لا يؤمنون فلا محذور وكذا يرد على الثاني ايضا ان كل بالغ عاقل
مكلف في الشرع فلا وجه لجعل اولئك الكفار غير مكلفين بعد نزول هذه
الاية الا ان يقال هذه المادة مستثناة من تلك الكلية بناء على ما ذكره المحقق
عضد الدين من ان المكلف لو علم عدم ايمانه باخبار ربنا سقط عنه التكليف
فالحق ان هذين الجوابين يصلحان لدفع الاحتجاج لكن لا حاجة اليهما
على ما حققه المصنف كما لا يخفى **قوله** ولذلك قال قيل فيه انذار ان اريد الا عصام
ستواء عليهم في جميع الامور فليس مطابق لان عدم الانذار انفع لهم وان
اريد الاستواء في عدم ايمانهم فلا يصح انه يستوي على الرسول عليه الصلوة
والسلام الانذار وعدمه في عدم ايمانهم فلا معنى له حتى يكون لختيار
عليهم على عليه لما ذكره اقول نختار الشق الثاني وندعي صحة ان يقال
يستوي على الرسول صلى الله عليه وسلم الانذار وعدمه في عدم ايمانهم بناء
على ان غرض النبي عليه السلام متعلق بايمانهم لكونه غاية البعثة **قوله**
وبيان ما يقتضيه يعني انه بيان لمقتضى الحكم السابق الذي هو استواء
الانذار وعدمه عليهم لا اهل الكفر حتى يرد انه يمنع كونه بيانا لمقتضى
الحكم السابق ما سنذكره من انه مسبب عن كفرهم وعما افترقوه لا يقتضي
ان يكون نتيجة الحكم السابق لا مقتضيا له كما زعم وآنا لجهله فلما الكفر
الكفر كان ذلك سبب الختم على قلوبهم وتسبب ذلك ايضا لاستواء الانذار

الانذار وعدمه واما الاعتراض فانه يمنعه ايضا عطف ولهم عذاب عظيم
لانه لا يصح ان يكون نتيجة لعدم نفع الانذار لهم فمدفوع ايضا بانه لا يلزم ان
يكون عطف ولهم عذاب عظيم لمشاركته بهذه الجملة في العلية بل لكونه نتيجة
لها عند التحقيق فان العذاب وان كان نتيجة لاستواء الانذار وعدمه عليهم
ظاهرا لكنه انما نشأ من سببية تلك الاستواء الذي هو ختم قلوبهم وتغشيتها
حقيقة **قوله** والختم الكتم قيل ظاهر في دعوى الترادف بينهما وقوله
سمي به الاستيثاق الحاصل يدل على ان الاستيثاق المذكور حينئذ يكون
معنى الختم والكتم معا وهو المعنى بالترادف لكن فيه بحث لان ذلك الاستيثاق
هو احكام الاغلاق ونحوه فيقال استوثق من الباب اي احكم اغلاقه كذا ذكره
جار الله فيغاير الختم لانه بمعنى ضرب الخاتم والكتم ايضا لانه بمعنى الاخفاء
غاية انه يلزمهما وهو لا يقتضي الترادف معهما واما قوله والبلوغ اخره الى
آخره فلا يدل عليه لان الظاهر ان البلوغ عطف على الاستيثاق ونظرا على
ستر المعتمد ضمير انه للختم او الاستيثاق وهذا لا يدل على البلوغ المسمى بالختم
مسمى بالكتم ايضا غايته انه يدل على انه اخر فعل يفعل في الكتم وهو لا يقتضي الترادف
بينهما وغاية ما يمكن ان يقال انه لا يدعي الترادف بل التعبير باللازم ومراده
بالوجهين بيان وجود اللازم في صورة وجود الملزوم اقول لو سلم ظهور قوله
والختم الكتم في دعوى الترادف بينهما فلا نسلم كون قوله سمي به الاستيثاق
الحاصل دليلا عليه على معنى ان الاستيثاق معنى الختم والكتم معا حتى يرد
ما يرده بل المراد منه بيان معنى مجازي للختم بعد بيان معناه الحقيقي
الذي هو معنى الكتم كما صرح به الامام الراغب واما قوله لانه كتم فليس على ظاهره
الذي هو كون الاستيثاق عين الكتم بل معناه انه مشتمل على الكتم بعينه ابتنا
علاقة التجوز نعم في العبارة مسامحة لكن مثلها اكثر من ان يحصى واما قوله
والبلوغ اخره فليس دليلا على الترادف ايضا حتى يرد انه لا يدل على كون البلوغ
المسمى بالختم مسمى بالكتم بل المراد منه ايضا بيان معنى مجازي اخر للختم كما صرح
به ذلك الامام ايضا وانت خبير بان ضمير انه في هذه العبارة راجع الى البلوغ
دون الختم والاستيثاق كما زعم القائل اما الثاني فظاهر لان هذا معنى
لغوي فلا وجه لاعتبار الاستيثاق وخلطه به واما الاول فلان الغرض

ان تسمية هذا البلوغ بالختم للنظر الى ان البلوغ اخر فعل فى احراز الشى اى اخفائه الذى
هو معنى الختم فيثبت العلاقة ولا معنى لان يقال وجه تسمية البلوغ بالختم النظر الى
ان الختم آخر فعل فى الاخفاء الذى هو معنى الختم ثم آن ما زعمه من ان غاية ما يمكن
هو الحمل على التعبير باللازم غير مسلم بل غاية ما يمكن ان يقال المراد اتحاد الختم مع الكتم
فى اصل المعنى وهو جعل الشئ بحيث لا يطلع عليه الغير وذلك لا ينافى افتراقهما فى
المعنى المقصود فان الختم احداث نقش يجعل الشئ بحيث لا يطلع عليه الغير والكتم
اخفاء الشئ مطلقا بحيث لا يطلع عليه الغير وما ذكره الامام الراغب من ان الختم الاثر الحاصل
عن نقش لا ينافى فى كونه احداث النقش غايته ان ما ذكرنا هو المعنى المصدرى للختم
وما ذكره هو المعنى الحاصل بالمصدر ولا يخفى ان المصدر حقيقة فى كل منها وبهذا ظهر
بطلان ما زعم القطب وارتضاه السيد السند من كون حقيقة للختم ضرب الخاتم نعم الضرب
لازم لحقيقة التى هى الاحداث المذكور لكنه ليس حقيقة له ولا جزءا من حقيقته وآذا
تحققت هذا عرفت فساد ما قيل الختم على ما علم من الكشاف الاستيثاق من الشئ بضرب
الخاتم عليه وهو مخالف لقول المصنف حتى فانه ظاهر فى الحمل على التجوز ثم آنه على ما
يدل عليه كلام الصحاح فى قوله ختمت الشئ فهو مختوم ليس الختم الاستيثاق فى اصل الوضع
اذ الاستيثاق يتعدى بمن كما يفهم من كلامهم ووجه فساده ان ما فى الكشاف بيان
للمعنى المجازى فلا يخالف قول المص حتى اذ ليس فى الكشاف ما يدل على كونه حقيقة
وحينئذ لا ينافيه ما يدل عليه كلام الصحاح على انه تعليله غير صحيح اذ لا يجوز ان يكون
الختم بمعنى الاستيثاق من الشئ فى اصل الوضع ولا تقدح فيه تعديته والاستيثاق
بمن لامكان ان يكون الختم بمعنى يحصل من الاستيثاق مع تعديته وكذا فساد
ما قيل ايضا الظاهر ان المراد من قولنا الاستيثاق من الشئ بضرب الخاتم عليه هو ضرب
الخاتم على الشئ للاستيثاق منه كما يدل عليه قول الشريف العلامة وعلى هذا فالظاهر
ان يقال الختم ضرب الخاتم على الشئ للاستيثاق ووجه فساده ما ذكرنا ان آنفا من
ان الختم حقيقة فى احداث ذلك النقش لا فى ضرب الخاتم وانما هو لازم حقيقة وقول
الشريف العلامة غير مسلم فما ظنك لما بنى عليه قوله ان يحدث الظاهر ان هذا الفعل
مبنى للفاعل بقرينة قوله الاتى وقد عبر عن احداث هذه الهيئة بالطبع فالمراد ان
احداثه تعالى هذه الهيئة المانعة عن قبول الحق شبه بالختم الذى هو احداث نقش يمنع
الاوانى عن قبول ما هو بصدد الانصباب فيها فاستعير منه لفظ الختم لاحداث تلك

قطب
وسيد

كازرونى

كازرونى

تلك الهيئة بجامع عقلى هو الاشتمال على منع القابل عما من شانه ان يقبله ثم اشتق
من الختم المستعار صيغة الماضى ففى ختم استعارة تصريحية تبعية وآذا تحققت ان المستعار
منه احداث النقش والمستعار له احداث تلك الهيئة عرفت ان من قال المستعار منه
الحالة على تلك الصفة والمستعار له عدم نفوذ الحق فى قلوبهم واسماعهم فقد سها وآما
عبارة الكشاف فقد حملها صاحب الكشف والسيد والسند على هذا المعنى بعينه لكن حملها
النحرير التفتازانى على ان المراد كون المشبه بختم المبنى للمفعول لا المبنى للفاعل ولذا
قال المشبه عدم نفوذ الحق فى القلوب والاسماع لا احداث الهيئة المانعة فيها وآما
ذهب اليه لقول العلامة كالمختوم عليها وقوله كانها مستوثق منها بالختم ورد عليه السيد
السند قائلا اذا استعير المصدر المبنى للمفعول لا يشتق منه فعل مبنى له كما يشتق من المصدر
المبنى للفاعل فعل مبنى له فكان ينبغى ان يقال ختم على قلوبهم وعلى سمعهم وايضا
كون الشئ مختوما عليه مستلزم لعدم النفوذ فيه استلزاما ظاهرا فيكون الكلام فى
من باب المجاز المرسل وجعله من قبيل الاستعارة تعسف ثم قد يشبه كون القلب
مثلا قد احدث فيه هيئة مانعة من ان ينفذ فيه الحق بكون الشئ مختوما عليه وتنقيح
المقام ان المشابهة التامة انما هى بين النقش الحاصل فى الختام والهيئة المانعة الحاصلة
فى القلوب من حيث ان كلا منهما مانع من النفوذ وحينئذ جاز ان يشبه احداث هذه
الهيئة باحداث ذلك النقش ويبنى منه الفعل للفاعل وان يشبه كون القلب محدثا
فيه هذه الهيئة بكون الشئ محدثا فيه ذلك النقش ويبنى منه الفعل للمفعول وآما
عدم النفوذ فهو من تتمة وجه الشبه لا مشبه ولا مشبه به والمقصود بالصفة التى
بالاسناد الى الله تعالى على تمكنها هو هذه الهيئة الحاصلة فى القلب لا احداثها ولا
كونها محدثة وآجاب عنه الحفيد بان الفعل المتعدى كما يشتمل على نسبة مصدره
الى الفاعل ما يشتمل على نسبته الى المفعول لما صرح به فى الايضاح واعترف به السيد
الصباح فى شرح المفتاح فآلمقصود فى المقام استعارة مختومية الاوانى للحالة التى
فى القلوب واظهار المشابهة بينهما ويلزم ذلك استعارة خاتمية الله تعالى اياها
على طريق التبعية فى القصد ثم آشتق من هذا المصدر المبنى للفاعل المستعار صيغة
ختم فتكون استعارة تبعية ولذا تعرض العلامة فى الاستعارة والتمثيل معا بحال
المفعول دون الفاعل والحاصل ان المستعار لفظ الفعل المبنى للفاعل المتعدى لكن
المقصود الاصلى التشبيه بحسب معناه اى النسبة المفعولية لا الفاعلية بل التشبيه بلازم

ابن محمد

شيخ الاسلام

هذا الجزء اى هيئة المختوم عليه عند الختم لكن اداء هذا المقصود فى ضمن الفعل لا يمكن
الا باعتبار الاستعارة فى احدى النسبتين ولا يخفى انه لا يقصد اصالة عند ادائه
الى اعتبار الاستعارة فى النسبة الفاعلية بل يكفى فى النسبة المفعولية ولا بد
من الاستعارة نظرا الى التجوز كما فى استعارة الافعال باعتبار الزمان او الحدث
دون النسبة ثم الظاهر ان يجعل كشبه الهيئة التى يليها عدم نفوذ الحق لكن المقصود
ما ذكرنا بقرينة انه جعل فيه صريح عدم النفوذ وجه الشبه فى محل آخر فالمراد تشبيه
حال المفعول دون الفاعل وينبغى ان يعلم ان استلزام المختومية لعدم النفوذ
لا ينافى اعتبار علاقة التشبيه كما فى النطق والدلالة اقول اما جوابه عن الاعتراض
الاول فمدفوع بانه اذا تعلق القصد الاصلى بالنسبة المفعولية كان حقها ان
يشتق الفعل المبنى للمفعول واما بناء اشتقاق الفعل المبنى للفاعل على ما يلزمها
ويقصد بتبعيتها من النسبة الفاعلية فاضاعة لحق النسبة المفعولية بلا وجه
وترجيح للتابع على المتبوع من غير نكتة واما عدم تعرض العلامة بحال الفاعل
فعلى طرف التمام لجواز ان يكون مبنيا على ظهوره الناشى من كون الفعل
مبنيا للفاعل كان المحتاج الى البيان ليس ذلك بل حال المفعول فانه مقصود تبعية
الفاعل اللهم الا ان يقال كان حقها ذلك لكنه عدل عنه لوجه وهو حصول
المعنى الكنائى الذى هو تمكن تلك الصفة فى القلوب كانها حالة فطرية كما
ذكروه اذ لا يحصل هذا المعنى الا بالاسناد الى الله تعالى المتوقف على اشتقاق
الفعل المبنى للفاعل فلم يكن ترجيحا للتابع على المتبوع من غير نكتة وبالجملة
فلا يتم الجواب بما ذكره الحفيد بل بما ذكرناه وكلامه ساكت عنه واما جوابه
عن الاعتراض الثانى فغير تام ايضا لان السيد لم يدع مجرد استلزام المختومية
لعدم النفوذ حتى يقال انه لا ينافى فى علاقة التشبيه بل ادعى ظهور الاستلزام
واذا ظهر كان حمله على المجاز المرسل راجحا فالصواب ان يمنع الظهور اى
الظهور الذى يمنع من المشابهة بل الاستلزام والمشابهة على السواء فى الظهور والترجيح
للاختيار واما جوابه عن الاعتراض الثالث ففيه مسلم فان التحرير صرح
فى موضعين بجعل عدم النفوذ المشبه قال اولا انما وجه الاستعارة فيه ان
يشبه عدم نفوذ الحق فى القلوب بالختم عليها وقال ثانيا لا يخفى انا لا نرى بعدا
فى جعل الختم ههنا مبنيا للمفعول مجازا عن عدم نفوذ الحق ثم قال فى محل آخر

محل آخر ان المقصود من هذا الكلام وصف القلوب بانها كالمختوم عليها فى عدم نفوذ
الحق فيها لكن لا ينتفى هذا القول كون عدم النفوذ وجه الشبه بين الهيئة المذكورة والختم
كما زعمه القائل بل شبه القلوب بالاوانى المختوم عليها وجعل عدم النفوذ وجه الشبه
بينهما وهذا انما وقع فى تصوير حاصل المعنى لا تصوير المعنى المدلول عليه اشار الى
بيانى جعله مشبها بالختم فى ذلك المدلول على ما صرح به فى الموضعين ثم ان ما اورده
على الكلام الزمخشرى من انه مبنى على ان يريد العلامة بالختم احداث الهيئة وهو
لا يقول به لان ذلك قبيح عنده لا يجوز اسناده الى الله تعالى فغيره باحداث
الهيئة ينافى مذهبه فالحق ما حققه النحرير فانه توجيه لكلام العلامة على وفق
مذهبه فغير وارد لانه انما ينافى مذهبه لو كان المقصود اثبات ذلك الاحداث
له تعالى حقيقة وليس كذلك بل اريد منه المعنى الكنائى الذى هو التمكن كما صرح به
العلامة فلا منافاة قطعا هذا واعلم ان الامام الطيبى ذهب الى ان القلوب
استعارة بالكناية والختم تخييل وكذا حال الابصار والغشاوة وقال صاحب
الكشف اذا كان الغرض الاصلى والواضح الجلى تشبيه المصدر وذكر المتعلقات
بالعرض والتبع فالاستعارة تبعية كما فى قوله • تقرى الرياح رياض الحزن مزهرة
اذا سرى النوم فى الاجفان ايقاظا • فان حسن التشبيه بحسب الاصالة انما هو فيما
بين هبوب الرياح والقرى لا فيما بين الرياض والضيفان والايقاظ والطعام
واذا كان فى المتعلق وذكر الفعل تبع كما فى قوله ينقضون عهد الله فاستعارة
بالكناية لشيوع تشبيه العهد بالحبل ولما كان ما نحن فيه من الشق الاول تعين فيه
التبعية واتفق معه المحققان السعد والسيد ههنا وفى مواضع من سائر مصنفاتهما
ومن الغافلين من اعترض على السيد بانه حكم بان دعوى كون الاستعارة ههنا
مكنية باطلة ولم يذكر ما يفى بذلك ولا يظهر وجه بطلانه ولا يخفى ان السيد
بعد تحقيق الاستعارة فى الختم ذكر انه يستلزم تشبيه هذه الاستعارة تشبيه
القلوب بالاوانى لكنه تابع لذلك التشبيه ولا يمكن ان يقصد ابتداء ثم قال
فبطل ما توهم من ان القلوب استعارة بالكناية والختم تخييل كيف لا وسيرد عليك
ان رد التبعية فى امثال هذه الصورة الى المكنية كما ذهب اليه السكاكى مما لا يستحسن
اصلا وهذه العبارة تنادى باعلى صوت على ان تشبيه القلوب تابع لتشبيه الختم
ولا يمكن قصده ابتداء فيتعين التبعية وليس الامر بالعكس حتى يكون استعارة

مبرصد

كازروني

بالكناية وهذا المعنى واف ببيان البطلان ثم ان بعضهم حمل عبارة الكتاب
هنا على ما حمل عليه الامام الطيبي عبارة الكشاف والعجب انه كيف غفل عن مخالفة هذا
الحمل للقاعدة المذكورة التي اطبق عليها المحققون مع انه تبع اقوالهم على انه ادعى
ظهور ذلك مع انه لا يساعده عبارة الكشاف فضلا عن ظهوره فيها فان ذكر الحال
المذكور ثم القول بتسميته ختما وتغشية صريح في التبعية فلا احتمال لما زعمه وممن تورط
في هذه الورطة الشيخ اكمل الدين حيث اورد ما حققه صاحب الكشف ثم قال ليس
بمطابق لكلام العلامة يعني ان صورة التشبيه في القلوب والسمع فهو دليل الاستعارة
بالكناية ولم يدر انه غير لازم ان يقال بجعل الحال لكونها دالة على كذا كانها ناطقة
به مع ان المراد تشبيه دلالتها بالنطق لا تشبيهها بالناطق كما صرح به المحققون قوله
وابصارهم عطف على قلوبهم اي بجعل ابصارهم من حيث انها لا تجتلي الآيات
كانها غطي عليها فاستعير التغشية لاحداث هيئة في ابصارهم تمنعها عن الاجتلاء
وهذا ظاهر في كون الاستعارة في لفظ الغشاوة تبعية المصدر وهو التغشية
وكذا صرح القطب بكون الاستعارة هنا تبعية وتبعه بعض الاجلة لكن الجمهور
متفقون على ان الاستعارة في اسماء الاجناس اصلية ولذا صرح النحرير التفتازاني
والسيد السند بكون الاستعارة هنا اصلية فالحق ان ما فعله القطب مخالف لا
صطلاح الجمهور ولا يلزم من كون الاستعارة هنا تبعية المصدر اطلاق التبعية
عليها فان مدار الاطلاق هو الاصطلاح المشهور دون ثبوت المجوز له الا ان
يكون اصطلاحا جديدا وهو غير مقبول من مثله غاية الامر ان يقال ان هذه
الاستعارة اصلية على سبيل كتبعية او يقال ليس الكلام على ظاهره الذي هو
اعتبار الاستعارة في المصدر اولا ثم في الاسم بل المراد اعتبارها في الاسم اولا
والتعرض لحال المصدر لزيادة الايضاح في تصوير المعنى ثم ان ذلك البعض
ذكر في تقوية مختاره انهم جعلوا الاستعارة تبعية في اسماء الزمان والمكان
والآلة والفاعل والمفعول والصفة المشبهة وافعل التفضيل واختار النحرير
التفتازاني في تعليل ذلك ان المقصود الاهم في تلك الامور هو المعنى القائم
بالذات لا نفس الذات فينبغي ان يعتبر التشبيه فيما هو المقصود الاهم فيكون
الاستعارة تبعية فان جعل الغشاوة اسم الآلة كما ذكر في مثل اللزاز
فيجب ان يكون الاستعارة فيها تبعية لكن وجود التاء فيها محل خفاء والا فعلى

شيخ الاسلام

شيخ الاسلام

فعلى مقتضى الدليل ينبغي ان يكون كذلك اقول لا نسلم التقوية فان الغشاوة
ليست اسم آلة اذ لم يثبت فعالة في صيغ الآلة واما اقتضاء الدليل ذلك على تقدير
عدم كونها اسم آلة فغير مسلم لان مداره على ثبوت كون المقصود الاهم في
الغشاوة المعنى القائم بالذات لا نفس الذات وليس بثابت بل الظاهر
انها من الاسماء المشبهة بالصفة فانها تصير موصوفة ولا تصير صفة اذ يقال
غشاوة كبيرة ولا يقال شيء غشاوة وقد صرحوا بان المقصود في تلك الاسماء
نفس الذات دون المعنى القائم به كما مر في الفاتحة لكن يرد على تعليل
النحرير ايضا انه صرح في الفاتحة بان المقصود في اسماء الزمان والمكان
والآلة هو الذات دون المعنى حتى استدلوا عليه بانها توصف ولا يوصف
بها فيلزم عليه التناقض عدم صحة التعليل فيها هذا وفي بعض الحواشي ان
المصنف والعلامة جعلا قوله تعالى وعلى ابصارهم غشاوة بمعنى وغشي
ابصارهم ويؤيده ما سيأتي من القراءة بالنصب على تقدير وجعل
على ابصارهم غشاوة او على حذف الجار وايصال الختم اليه اي
وختم على ابصارهم بغشاوة ولعل النكتة في تغيير الاسلوب افادة الثبات
والدوام كما يقتضيه المقام وحينئذ تكون الاستعارة تبعية ولكن
بالتأويل اقول يجب في التبعية ان يكون لفظ الفعل مذكورا والعبارة
هنا جملة اسمية فلا تدل على المعنى الفعلي الا بالتأويل وان كان
حاصل التأويل معناه لم يحصل المقصود الذي هو لفظه وانما يحصل
معناه بالتأويل ثم افادته مقام لفظه فتعسف وتأييده بتلك القراءة
غير مسلم اذ تتغير فيها التركيب وينقلب من هذه الصورة الى صورة اخرى
فلا يجوز في احديهما ما يجوز في الاخرى ولا يصح المقايسة قوله
او مثل قلوبهم يعني شبه حال قلوبهم واسماعهم وابصارهم مع الهيئة
الحادثة فيها المانعة من الاستنفاع في الاغراض الدينية التي خلقت
هذه الآلات لاجلها بحال اشياء معدة للانتفاع بها في مصالح مهمة
مع المنع عن ذلك بالختم والتغطية ثم استعير للمشبه اللفظ الدال
على المشبه به فيكون كل واحد من طرفي التشبيه مركبا من عدة امور
والجامع عدم الانتفاع بما اعدله بسبب مانع تمكن فيه كالمانع

سعد الدين

ملا خسرو

الاصلي فتكون الاستعارة تمثيلية ولما ورد انه اذا استعير اللفظ من حالة مركبة لاخرى شبهها وجب ان يكون ذلك اللفظ مركبا قطعا اذ المراد بالمعنى المركب ههنا ماله اجزاء في نفسه بل ما دل عليه بلفظ مركب فكيف يحمل الآية على التمثيل وليس فيها لفظ مركب مستعار من المشبه به للمشبه بل هناك لفظان مفردان صالحان للاستعارة دفعه السيد السند بانه اذا حمل ما نحن فيه على الاستعارة التبعية كان المستعار لفظا مفردا واذا حمل على التمثيل كان المستعار لفظا مركبا بعضه ملفوظ وبعضه منوي في الارادة فالمعاني الملحوظة قصدا اما بالفاظ مذكورة او مقدرة في نظم الكلام او منوية بلا ذكر ولا تقدير فيه واما صرح بالختم وحده وبالغشاوة وحدها لانهما الاصل في تلك الحالة المركبة فيلاحظ باقي الاجزاء قصدا بالفاظ مخيلة اذ لا بد في التركيب من ملاحظة قصدية متعلقة بتلك الاجزاء ولا سبيل الى ذلك الا بتخييل الفاظ بازائها كما يقتضيه جريان العادة ويشهد به الوجدان ومن فوائد هذه الطريقة جواز الحمل على كل واحد من الاستعارة في المفرد والتمثيل واستبعد بعض الاجلة هذه الطريقة غاية الاستبعاد بانه لا يظهر التجوز في الالفاظ المنوية المخيلة الغير المقدرة مع انه لا وجه لذكر على قلوبهم في التمثيل وكذا لفظ الله فانه يعتبر التمثيل في لفظ ختم مع سائر الالفاظ المنوية المعتبرة في المشبه به فلا وجه لافراد ختم واسناده الى ما اعتبر في المشبه اقول لا نسلم البعد فان تلك الالفاظ المنوية في قوة الملفوظة استلزام المذكور اياها فانه العمدة فيها فيستتبع سائرها كما يستتبع ذكر الامير الجند في نزل الامير موضع كذا واما قوله مع انه مدفوع بما عرف في مبحث على هدى من ان الشرط في الاستعارة ان لا يذكر المشبه ولم يذكر ههنا لان المشبه هو المجموع لا جزؤه وما قيل من ان السيد لما شرط تركيب الطرفين بمعنى دلالة اجزاء اللفظ على جزء المعنى وقع ههنا في حيص بيص حيث اعتبر الالفاظ المنوية وانك قد تحققت في مبحث على هدى انه تخيل بارد وعن قواعد العربية شارد فمدفوع بما حققناه في ذلك المبحث ايضا وان شئت التفصيل فعليك بالمراجعة الى ما ذكر القائل ههنا امر عزها ذكره هناك حيث قال لعل التعجب انه يقول اذ لا بد

اذلا بد في التركيب من ملاحظة قصدية واصل النزاع انما هو في التركيب ربما هو الامصادرة على المطلوب لكنه مدفوع ايضا بان مراد السيد هو انهم لو اشترطوا التركيب فان اريد عدم اشتراطه راسا فهو خرق للاجماع وان اريد اعتباره او لا ثم ارجاع المركب الى الواحد ثانيا فاما ان يلاحظ سائر الاجزاء مع ذلك الواحد او لا فان كان الاول لم يفد الارجاع الى الواحد بل حصل التركيب وان كان الثاني فقد لزم الخرق المذكور ثم ان ذلك البعض ذكر اشكالا اخر يرد على التمثيل مطلقا حيث قال لم يظهر لي الى الان وجه الاستعارة في التمثيل لان المقصود التشبيه بين الحالتين المنتزعتين من الامور المتعددة الواقعة في الطرفين ولم يظهر وضع امر بازاء الحالة في الكلام واما الهيئة التركيبية فموضوعة للاثبات او النفي وظاهر انه لم يقصد التشبيه فيه اقول الدال عليها هو الهيئة التركيبية ودلالتها الوضعية على الاثبات او النفي لا ينافي دلالتها الاعتبارية على الحالة وهي دلالة رابعة اعتبرها البلغاء بل داخلة في الدلالة الالتزامية حسبما صرح عنه المحققون فيما سيأتي قريبا واذا تحققت كون التمثيل في مجموع الالفاظ لا في وحدانها عرفت صحة ما قاله السيد من انه لا يجوز في الختم على الوجه الثاني نجلان في الوجه الاول وما قيل من انه لا بد ان يكون للختم في الوجه الثاني خارجا عن المعنى الحقيقي اذ لا معنى للختم الحقيقي بالنسبة الى القلوب فيحيط فالحق ان المراد ان الختم الحقيقي منسوب الى الاواني المنوية والمجموع مستعار للهيئة المانعة مع القلوب والمحذور انما نشأ من نسبة الختم الحقيقي الى القلوب لا الى الاواني وليس فليس قوله ومن حيث انها وردت معطوف على جملة هي من حيث اي لها حيثيتان حيثية كونها ممكنة وحيثية كونها مسببة عما اقترفوه فباعتبار الاولى اسندت اليه تعالى وباعتبار الثانية وردت الآية ناعية عليهم واما العطف على قوله من حيث فغير مستقيم لكن لا لتجرده عن الرابط لفظا كما قيل بل لانه لا وجه لجعل هذه الحيثية مشاركة للحيثية الاولى في تصحيح الاسناد معنى ولا عبرة بالمانع اللفظي عند تحقق المانع المعنوي قوله واضطرب المعتزلة في الحواشي الاكملية قال لو اهذا السؤال وارد على مذهب المعتزلة في نفي اسناد خلق القبيح اليه تعالى

دون اهل السنة وأرى انه ليس بوارد على مذهبهم ايضا لان قوله تعالى
ختم الله على قلوبهم ان كان استعارة فمعناه شبه الله قلوبهم باشياء
مختوم عليها وان كان تمثيلا فمعناه شبه الله حال قلوبهم بحال كذا ولا
نزاع في جواز هذا الاسناد اقول ليس المعنى كذلك بل ان كان استعارة
فمعناه جعل الله قلوبهم بحيث تشبه اشياء مختوما عليها وان كان تمثيلا
جعل الله حال قلوبهم بحيث تشبه حالا كذا ولا شك ان جعل القلوب او حالها
بتلك الحيثية قبيح عندهم فيرد السؤال على مذهبهم قطعا قوله الاول
قال بعض المحققين لم يرد بالتشبيه التشبيه الذي يفاد بكان والكاف
ونحوهما بل الجهة التي راعاها المتكلم حين اعطى العارض حكم الحقيقي
في اسناده اليه تعالى كما قال الشيخ في دلائل الاعجاز ان تشبيه الربيع
بالقادر في تعلق وجود الفعل به ليس هو التشبيه الذي يفاد بكان
والكاف ونحوهما وانما هو عبارة عن الجهة التي راعاها المتكلم حين اعطى
الربيع حكم القادر في اسناد الفعل اليه وهو مثل قولنا شبه ما ليس فرفع
بها الاسم ونصب الخبر فان الغرض بان تقدير قدروها في نفوسهم وجهة
راعوها في اعطاء ما حكم ليس في العمل وهو المعنى بقول العلامة للتنبيه
على ان هذه الصفة في فرط تمكنها وثبات قدمها كالشيء الخلقي غير العرضي
فبطل ما توهم من حاصل هذا الوجه انه من قبيل الاستعارة التبعية حيث شبه
اعراضهم عن الحق المانع عن نفوذه بالوصف الخلقي للشيء المانع عما هو مطلوب
من ذلك الشيء في التمكن والاستقرار لكن لم يصرح بالمشبه به بل كنى عنه
بالختم المسند الى الله تعالى ثم قيل هذا ما يقتضيه ظاهر عبارة الكتاب
لكن التحقيق ما عليه المحققون من شراح الكشاف من ان الاسناد الى الله
تعالى كناية عن فرط تمكن هذه الهيئة الحادثة المانعة عن نفوذ الحق لان
كونها كذلك يستلزم كونها مخلوقة لله تعالى صادرة عنه فذكر اللازم لينتقل
وينتقل منه الى ملزومه الذي هو المقصود فيصدق به كما يقال فلان مجبول
على الشرور يا دشرة تمكنه فيه لا تحقق خلقه عليه ولما لم يمكن الاسناد
الى الله تعالى على مذهبهم وجب ان يعد مجازا استفرغا عن الكناية ولكن ظاهر
الكتاب بعيد عن هذا التحقيق وذلك لما عرفت من ان مراده بالتشبيه ليس

ليس ما فهمه القائل بل مراده عين مراد صاحب الكشاف مما ذكر في بيانه فهو
بيان له بلا مرية اقول نعم لا يخفى بطلان ما ذكره ذلك القائل لانه لا يوافق
ما صرح به المصنف من كون الختم مستعارا للهيئة المانعة بلا توسط شيء بينهما
ولا لا يكون الختم مستعارا لها بل مستعارا لما هو مستعار لها وهو خلاف تصريحه
مع انه غير مستقيم في نفسه فانه مجاز المجاز ولا نم كون الاول بمنزلة الحقيقة
حتى يندفع به ضعفه لكن لا نسلم ما ادعاه ذلك البعض ايضا وهو تطبيق عبارة
الكتاب على ما نقله عن الشيخ لان التطبيق موقوف على حمل كلام الشيخ على اثبات
جهة في اثبات الربيع غير التشبيه حتى يحمل عبارة الكتاب على اثبات الملازمة
ههنا ليتحقق الكناية حسبما حققه شراح الكشاف في عبارته وليس كذلك بل
مراد الشيخ من الجهة هناك التشبيه الذي يغاير التشبيه المشهور الذي يقصد لذاته
ويفاد بكان ونحوها كما صرح به النحرير التفتازاني في هذا المبحث والسيد السند
في حواشي المطول كيف والعلامة صرح بان الجهة المعتبرة في المجاز العقلي هي
المضاهاة فظهر انه لا يتجه حمل الجهة في كلام الشيخ على الملازمة فلا يتمشى
ما زعمه من التطبيق فالصواب ان لا يلتزم التطبيق ويقال المقصود من عبارة
الكتاب والكشاف ههنا هو اثبات الملازمة بين الوصف المتمكن وخلقه
تعالى وبه يتحقق الكناية لكن يستلزم هذه الملازمة كونه مخلوق الخلق مشبها
بالوصف المتمكن فهو فائدة تحصل بعد تحقق الكناية لا انه معتبر في تحققها
وانما تعرض لهذه المشابهة لزيادة ايضاح المعنى ثم ان النحرير التفتازاني
قال قد يشترط العلامة امكان المعنى الحقيقي في الكناية وقد لا يشترط كما سنطلع
عليه وقد صرح بالتفصيل في قوله فلا ينظر اليهم يوم القيامة حيث قال اصله
فيمن يجوز عليه النظر كناية ثم جاء فيمن لا يجوز عليه النظر مجردا لمعنى الاحسان
مجازا ويشبه ان يكون مثله من مجاز الكناية فيسمى مجازا وكناية بالاعتبارين
وقيل اراد بالاعتبارين اعتبار الاشتراط واعتبار عدمه او اعتبار ذي الاستعمالين
وانما لم يحمل على ان اللفظ عند استعماله فيمن لا يجوز فيه المعنى
الاصلي مجاز باعتبار الحال وكناية باعتبار انه شاع في الاصل كناية فيمن يجوز
فيه ذلك واشتهر في ذلك ثم نزع عنها المجاز لانه اعترض على العلامة في
سورة آل عمران بانه جعل استوى على العرش كناية في حقه تعالى اقول الظاهر

انه انما لم يحمل عليه اذ لو حمل لم يرد ذلك الاعتراض اذ يكون جعل الاستواء كناية
باعتبار الاصل مع كونه مجازا باعتبار الحال فلا محذور لكن يرد عليه انه لو حمل
على الاختلاف من اعتبار الاشتراط وعدمه او اعتبار الاستعمالين لم يرد الا
عتراض ايضا اذ يكون جعل الاستواء كناية باعتبار عدم الاشتراط مع كونه
مجازا باعتبار الاشتراط كان لمذهبين يجري على احدهما تارة وعلى الا
خرى وكذا كونه مجازا باعتبار احد الاستعمالين مع كونه مجازا باعتبار الآخر
ثم ان السيد السند اثبت ان يكون مجاز الكناية مجازا او كناية باعتبارى
والاصل وذكر ان العلامة انما جعل بسط اليد وغلها في صرح المائدة
مجازين عن الجود والبخل وجعلهما في طه من الكنايات كالاستواء على
العرش بناء على ذلك فلا منافاة بين قوليه ولا حاجة في دفعه الى ما قيل
من انه قد يشترط في الكناية امكان المعنى الاصلي وقد لا يشترط واذا
تحققت وجه مجاز الكناية عرفت سقوط ما قيل فيه بحث فانه اذا لم يمكن
ارادة المعنى الحقيقي كان مجازا ولا يكون مجازا متفرعا عن الكناية
واما الاستشهاد الذي ذكروه فلا يفيد كونه متفرعا عنها وانما يفيد ان
قوله لا ينظر اليهم مجاز عن معنى الاحسان ويكون استعمال اللفظ المذكور فيه
فيمن يجوز عليه النظر كناية ووجه السقوط ان ذلك اللفظ لما شاع على
وجه الكناية بطريق ذكر اللازم وارادة الملزوم صار الاصل فيه الكناية
ثم لما استعمل في مادة بتلك الطريق ايضا لكن لم يوجد شرط الكناية
انقلب الى المجاز فبالنظر الى الاصالة والفرعية المذكورتين اقتضى القول
بتفرع المجاز عن الكناية وبهذا الاعتبار صح الاستشهاد المذكور لانه صحيح
في نفسه الاصالة والفرعية كما لا يخفى على انه اصطلاح للقوم ولا مشاحة
فيه ثم ان هذا القائل اعترض هنا بانه ان اريد ان رسوخ تلك الهيئة
في قلوبهم يستلزم كونها مخلوقة لله تعالى في الخارج فلزومه عند المعتزلة غير ظاهر
اذ يجوز ان يكون ثبات الشيء ورسوخه صادرا عن العبد عندهم لا بد لنفي ذلك
من بيان وان اريد انه يستلزم في الذهن فليس كذلك ثم اجاب باختيار الشق
الثاني بناء على ان الاستلزام عند اهل العربية اعم من ان يكون لذات الملزوم
او بسبب القرائن والحاصل انه يمكن ان ينتقل من رسوخ الشيء الى كونه مخلوقا لله تعالى

كازرونی
كازرونی

تعالى بانضمام القرائن اقول منشأه الغفول عما اراده المحققون من كون خلق
الله المدلول عليه بالاسناد لازما للتمكن والرسوخ في العرف يدل عليه الاستشهاد
بقولهم فلان مجبول على الشرف وليس مدار السؤال والجواب الا على عدم ملاحظة
العرف في كلامهم اما الاول فظاهر واما الثاني فلان لك ان تريد بالقرائن ما لا
يعم العرف واما ان اريد ما يعمه فلا وجه للسؤال والجواب لانهم اعتبروه في كلامهم
رد السؤال فلا يحتاج الى الجواب على ان في قوله والحاصل تعكيسا فان المهم
في المقام هو الانتقال من خلق الله تعالى الى رسوخ الشيء بخلاف العكس وكذا ما زعمه
ايضا حيث قال ثم ان الانتقال يكون من الملزوم الى اللازم لا من اللازم الى الملزوم
الا اذا كان اللازم ملزوما ايضا فلو ادعي ان كون الشيء مخلوقا لله تعالى مستلزم لكونه
راسخا فهو في حيز المنع ولئن سلم بناء على القرائن توجه ان حق العبارة حينئذ ان
كون الصفة راسخة وكونها مخلوقة لله تعالى متلازمان وانت خبير بان هذا
الكلام مبني على الغفول المذكور لان خلق الله تعالى لازم مساو للتمكن عرفا فيصح
الانتقال فاذا لوحظ اللازم بصفة المساواة لم يبق الاحتياج الى كون العبارة
كذلك وقيل لا يخفى اضطراب امر المعتزلة في هذا التوجيه اما اولا فلان المجاز
في الاسناد انما يكون بالاسناد الى ملابس غير ملابس هو له بتنزيل الملابس منزلة ما
هو له ولم يجئ الاسناد لتنزيل الفعل منزلة فعل غير الملابس الذي هو له على
انه جعل العلامة هذا الوجه مقابلا للوجه الثالث الذي ذكره المص وصرح فيه
بانه اسناد مجازي وفصل عنه الاسناد المجازي فلو كان هذا الوجه ايضا مجازا
في الاسناد لوقع هذا التفصيل منه فيه لانه اخل ذكره واما ثانيا فلان اسناد الختم
اليه تعالى انما يفيد كون الاعراض عن الحق متمكنا في قلوبهم لو كان كل ما يحدثه الله تعالى
في العبد خلقيا لا يزاله وليس كذلك اذ اكثر ما يحدثه فيه امور طارية غير خلقية
واما ثالثا فلان اسناد القبيح اليه تعالى وان كان مجازا عن شيء آخر مما لا يقدم عليه
عاقل اقول كلها مدفوعة اما الاول فلانهم لم يقولوا في هذا الوجه بكون الاسناد
مجازا عقليا بان يستعار اسناد الفعل الى ما هو له الى غير ما هو له بعلاقة المشابهة
بينهما كما صرحوا به بل ارادوا ان هذا الاسناد الى ما هو له كناية عن التمكن بطريق
الانتقال من اللازم الى الملزوم ثم انقلبت مجازا كما فصل انفا فهذا المجاز
متفرع عن الكناية والعلاقة فيه اللزوم بخلاف المجاز العقلي فانه غير متفرع عن

كازرونی
عصام

الكناية والعلاقة المشابهة وبهذا ظهر امتياز الوجه عن الوجه الثالث وكذا عن كازرونی
تفصيل الاسناد المجازي فيه دون هذا الوجه ومن الغافلين عن هذا من اختار
ههنا الحمل على المجاز العقلي ان يكون للختم مسندا الى سبب ما حوله بان الله تعالى لما
بجاد القلب فهو سبب بعيد لاحداث الهيئة المعبر عنه بالختم ولم يتنبه لما في اتخاذ
الوجهين من الفساد وقد تنبه له المعترض لكنه غفل ايضا عن تحقيق المرام كما ترى
واما الثاني فلانهم لم يدعوا ان كل ما خلقه الله تعالى لا يزول بل ارادوا ان كل ما
لا يزول خلقه الله تعالى بناء على العرف وقد تحقيقه آنفا واما الثالث فلانهم انما عصام
ادعوا القبيح الى الله تعالى حقيقة لا في اسناده مجازا فلا يرد المحذور وبعد اللتيا
والتي فقد ظهر ان امر المعتزلة لم يضطرب في هذا التوجيه بل دفعوا اضطرابهم في
امر المذهب بهذا التوجيه كما صرح به المصنف قوله الثاني ان المراد في الحواشي
الشريفية الجواب الثاني تغيير المدعى وهو ان الختم لا يحمل على الاستعارة فلا على
التمثيل المذكور بل على تمثيل آخر يكون وجها ثالثا في الاية وهو ان يشبه حال قلوبهم
فيما كانت عليه من التجافي عن الحق بحال قلوب محقق ختم الله عليها كقلوب الاغنام
او البهائم او بحال القلوب مقدر ختمه عليها ثم يستعار الجملة اعني ختم الله على
القلوب مأخوذة بتمامها المشتملة على اسناد ما من المشبه به للمشبه اما على سبيل
التمثيل الحقيقي او التخييلي فيكون من المسند الى الله تعالى اسنادا حقيقيا ختم
تلك القلوب المحققة او المقدرة حتى لا يعي شيئا ولا تقع فيه اصلا سواء كان
فيها ختما حقيقيا او مجازيا كما هو الظاهر لا ختم قلوب الكفار لان الاسناد الكلي
داخل في المشبه به فلا مدخل له تعالى في تجافي قلوبهم كما لا مدخل للمتردد الذي
خاطبته بقولك اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى في تقديم الرجل وتاخيرها اذ كل
منهما داخل في المشبه به وان فرض انه عبر عنها بلفظ مجازي كالختم في الاية اذا شيخ الاسلام
حمل على المجاز الذي هو المختار وقيل ليس هذا تغييرا للمدعي ووجها ثالثا كما زعم
السيد فانه خلاف المتبادر من العبارة بل استعارة تمثيلية متفرعة عن الاستعارة
الاولى ولا بعد فيه فانه شاع في الاساس مجاز المجاز ويؤيده ان الوجه الاول
مجاز متفرع عن الكناية وبيان ذلك ان حقيقة الختم ضرب الخاتم على الاواني
بحيث يمنع الوصول الى ما فيها ثم استعير ها هنا لاحداث الهيئة المعلومة في
القلوب فاريد تاديتها حال قلوب الكفار فيما كانت عليه من النبو عن الحق فالمقصود

فالمقصود تشبيه تلك الحال بحال من تلبس بالاحداث المشبه بضرب الخاتم لا بحال
من يتصف بضرب الخاتم حقيقة ففيه مبالغة كاملة لا يقال المراد من التغيير وكونه
وجها آخر عدم الاقتصار على الاستعارة الاولى لانا نقول فعلى هذا يكون الوجه
الاول ايضا كذلك لانه يعتبر على تقدير الاستعارة التمثيلية الاولى الاسناد اليه
تعالى في جانب المشبه والى فاعل ما في جانب المشبه به كما يظهر من تأملك في قولك اراك
ايها المفتي تقدم رجلا وتؤخر اخرى ثم ذلك الاسناد في الوجه الاول صار كناية
عن معنى آخر هو المقصود الاصلي اقول تحقيق المقام ان العلامة سال اولا عن معنى
الختم واجاب باعتبار التبعية في لفظ ختم اولا وباعتبار التمثيلية فيه ثانيا وذلك
انما باعتبار ما فيه وحده واما باعتبار ما فيه مع الالفاظ المنوية على اختلاف
الرأيين بدون الاسناد وسائر الالفاظ المذكورة وممن غفل عن هذا التحقيق الشيخ
اكمل الدين حيث قال ان التمثيل خص بما يكون وجه الشبه منتزعا من عدة امور وذكر
لا يتصور في ختم فقط فان تلك العدة مقصودة في ختم فقط اما باعتبار المبدا
واما باعتبار الالفاظ المنوية فلا محذور ثم ان كلا من الجوابين كاف في دفع السؤال
لكنهما لا يكفيان في توجيه عبارة الاحتياج الاسناد الى التصحيح على مذهبه
فلذا سال ثانيا عن حال الاسناد واجاب باعتبار الكناية فيه فحصل وجهان في الاية
الاول اعتبار التبعية مع الكناية والثاني اعتبار التمثيلية الاولى معها
فالمراد من المدعى ما هو المدعى في جواب سؤال الاسناد ولا شك ان اعتبار هذا
التمثيل في الجواب الثاني عن سؤال الاسناد تغيير للمدعى وتحقيق لوجه ثالث
في الابتداء منه غير التمثيل الاول فانه في لفظ ختم وهذا في مجموع الالفاظ اما
كونه غير التبعية فظاهر ولا يلزم من كون التبعية مبناه كون احد الوجهين على
الآخر فتحقق التغيير واما المعارضة باثبات مثل هذا التغيير في الجواب الاول
ايضا على معنى ان الاسناد الحقيقي الى الله تعالى كان جزءا من المشبه في التمثيل ثم
تبدل بالكناية فساقطة قطعا لان التمثيل الاول انما اعتبر في لفظ ختم دون شيخ الاسلام
الاسناد وسائر الالفاظ فليس الاسناد مأخوذا في التمثيل حتى يكون تبدله
بالكناية تغييرا ثم ان ما ذكرناه على تسليم ان يكون هذا التمثيل مبنيا على الاستعارة
الاولى اي التبعية المذكورة اولا مع انه غير مسلم فانها استعارة الختم من ضرب
الخاتم لاحداث ما في قلوب الكفار من الهيئة المانعة عن قبول الحق واما

الاستعارة التي هي مبنى هذا التمثيل فهي استعارة الختم من ضرب الخاتم لا
حداث ما في قلوب الاغنام او البهايم من الهيئة المانعة عن قبول المعقول
سواء كان حقا او باطلا وقس عليها القلوب المقدرة وابن هذه الاستعارة
من تلك الاستعارة وان كانت كل منهما تبعية هذا وقيل على السيد ان اراد بكون ختم كازروني
الله على قلوبهم تمثيلا ان لا معنى حقيقيا هو الختم حقيقة على قلوب محققة او مقدرة
فيجب ان يكون ضمير قلوبهم على حاله الاصلي غير راجع الى الكفار لان الاستعارة وقعت
في الجملة من حيث هي بتمامها وان اراد ان اللفظ المستعار هو الجملة المذكورة بتغير اعتبار
الضمير المذكور كما دل عليه قوله اعني ختم الله على قلوب فلا يخفى ما فيه لان المشبه به
ليس الختم على قلوب مطلقا بل على قلوب محققة او مقدرة على النحو المذكور اقول الجواب
هو الشق الثاني ولا محذور فيه فان اصل الكلام ختم الله على قلوب الاغنام
او البهايم ولما استعير منه جملة ختم الله على قلوب بدل الاغنام او البهايم ضمير
الكفار وكذا اصل الكلام ختم الله على قلوب مقدرة ولما استعير تلك الجملة بدل
صفة القلوب بالضمير وانما لم يذكر السيد ما يعين القلوب من المضاف اليه او الصفة
للاختصار اعتمادا على ظهوره مما سبق من كلامه واينا فان لا مدخل لما بعد القلوب
في التمثيل في جانبي المشبه والمشبه به فتوهم الاطلاق ههنا مما لا تقيد عن المميز فضلا عن
المتميز ثم ان الشيخ الاكمل اورد ههنا انظارا الاول ان ذلك انما يستقيم لو كان اكمل
المراد بقوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم الاية اهل العلم حتى يكون معناه ختم الله
على قلوبنا اهل العلم كما ختم على قلوب الاغنام وهو تقييد بلا دليل اذ المراد به المصرون
على الاطلاق والثاني انا اعترفنا بان الله ختم على قلوب الاغنام في ذلك هذه
جميع ما ذكره انه لا ختم ولا تغشية ثمة على الحقيقة وان اول الثاني كان الكلام فيه
كهو في الاول فلا يحصل المطلوب والثالث ان المراد بالقلوب ليس اللحم الصنوبري فيكون
المراد النفس الناطقة او العقل المدرك او ما شئت قسمه مما يدل على معرفة الحق والباطل
وذلك في البهائم غير متصور فلا يصح التشبيه والرابع ان ختم الله على القلب عند
مجاز وهذا النوع كله لا ثبات ذلك فتقدير قلوب ختم الله عليها فرضي محال لا يتشبه الكلام
المجيد بالمحال الضلال اقول كلها على طرف الثمام اما الاول فلان المراد بقوله تعالى الذين
كفروا العقلاء وليس الاغنام داخلين فيهم كيف والمراد به المصرون مطلقا كما
اعترف به ولا يتصور الاصرار الا في العاقل ولا الاغنم فيكون المعنى ختم الله على

على قلوب العقلاء كما ختم على قلوب الاغنام ولا شك في صحته واما الثاني فلان
ما اعترف به في ختم الله على قلوب الاغنام لا يهدم ما ذكره من انه لا ختم ولا تغشية
ثمة على الحقيقة لان المراد انه لا ختم ولا تغشية في قلوب الكفار فلا يقدح فيه وجودهما
في قلوب الاغنام واما الثالث فلان المراد بالقلوب هو اللحم الصنوبري باعتبار كونه
محلا للادراك فهو مشبه باللحم الصنوبري الذي للبهايم في عدم الادراك كيف وقد
صرح المحقق بان المراد من السمع والبصر هو العضو لانه اشد مناسبة بالختم والتغطية
واذا كان السمع والبصر مع كونهما بمعنى الادراكين عبارة عن العضو فلان يكون
القلب عبارة عنه اولى واما الرابع فلانه لا بأس بتقدير قلوب ختم الله عليها
وان كان محالا فكم من شيء يقدره البلغاء في نفوسهم ويبنون عليه الكلام ويستفيح
ذلك منهم بل يعد من البلاغة كيف لا وليس مدار التخييل في الاستعارة بالكناية
الا على الفرض والتقدير ووقوعها في القران اكثر من ان يحصى ثم انه نا شيء
من الغفلة عما حققه العلامة في قوله تعالى انا عرضنا الامانة الاية حيث قال
ثلث قد علم وجه التمثيل في قولهم للذي لا يثبت على راي واحد اراك تقدم رجلا و
تؤخر اخرى لانه مثلت حاله في تميله وترجحه بين الرايين وتركه المضي على احدهما
بحال من يتردد في ذهابه فلا يجمع رجليه للمضي في وجهة وكل واحد من الممثل
والممثل به شيء مستقيم داخل تحت الصحة والمعرفة وليس كذلك ما في الاية فان
عرض الامانة على الجماد واباءه واشفاقه محال في نفسه غير مستقيم فكيف صح بناء
التمثيل على المحال وما مثال هذا الا ان يشبه شيئا والمشبه به غير معقول قلت الممثل
في الاية وفي قولهم لو قيل للشحم اين تذهب وفي نظائره مفروض والمفروضات
تتخيل في الذهن كالمحققات مثلت حال التكليف وصعوبته وثقل حمله بحاله
المفروضة لو عرضت على السموات والارض فابين ان يحملنها واشفقن منها انتهى وتحقيق شيخ زاده
لهذا المقام مزيد تحقيق ان شاء الله تعالى **قوله** الثالث ان ذلك قبل هذا الايلام
قوله وردت الاية ناعية الى اخره اقول كانه زعم انه اذا فات الكلام كونه تعالى سببا
للختم كان الكفار معذورين فلا يتجه النفي عليهم ولم يدر ان سببيته تعالى انما هي
بحسب الاقدار وليس الاقدار الا بعد ان يصرفوا اختيارهم للجزئية الى الكفر
كما نطق به قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم ولا شك في اتجاه النفي بهذه الملاحظة
ثم ان تحقيق التجوز ههنا هو ان للفعل ملابسات شتى يلابس الفاعل والمفعول به

والمصدر والزمان والمكان والسبب له فاسناده الى الفاعل حقيقة والى غيره مجاز
تشبيها الملابسة لها بملابسة بالفاعل كما فصل في الكشاف وللمذهب الشيخ عبد القاهر الى ان
العلاقة فيها مشابهة احدى الملابستين بالاخرى اعترض بانه غير واضح في مثل الاسناد
الى السبب فان الظاهر فيه الملازمة ولكن ان تقول بالملابسة السببية تشبه الملابسة الفاعلية
من جهة ان الشيخ يحصل به بلا محذور ثم ان للشيخ الاكمل هنا نظرا وهو ان حد الاستعارة
اكمل
هو ان تذكر احد طرفي التشبيه وتريد الآخر مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به دالا
على ذلك باثباتك للمشبه ما يخص المشبه به ولا يخفى ان المقصود من ذلك المبالغة بان
يكون صفة مشتركة بين نوعين مختلفين وهي في افراد احدهما اشد واقوى منه في الآخر
وفيما نحن فيه المشبه هو نسبة الختم الى الله تعالى والمشبه به نسبة الى غيره وليس بين النسبتين
بعد تسليم انهما نوعان مختلفان بسبب الاضافة صفة مشتركة تكون في المشبه به اقوى
ولم يذكر ايضا ما يخص المشبه به ليكون قرينة اقول لا شك في اختلاف نوعي النسبتين
بسبب الاضافة فان الكلام على اعتبار البلغاء فيصح تحقق النوع الاعتباري ولا
ولا يجب تحقق النوع الحقيقي ولا شك ايضا ان المشبه به هو النسبة الى الشيطان او الكافر
والمشبه هو النسبة الى الله تعالى ولما كان الفعل صادرا عن الشيطان او الكافر ولم يعهد
عن الله تعالى الا الاقدار عليه عندهم كان الصفة المشتركة التي هي المنع عن قبول
الحق اقوى في المشبه به فان المنع في نفس الفعل اقوى من المنع في الاقدار على ذلك
الفعل ثم انه ذكر هنا ما يخص المشبه به وهو لفظ ختم فانه مخصوص بالنسبة اليها حقيقة
فذكر ليكون قرينة للاستعارة نعم يرد على العلامة انه اذا كان وجه الشبه المنع يرد
يلزم صدور المنع عنه تعالى وهو قبيح فيلزم المحذور ايضا لكن يمكن ان يدفع بانهم
لا يقولون بالقبح في مرتبة الاقدار انما يقولون به في مرتبة نفس الفعل وما قيل
من انه تحكم بالجعل عن سببا فيمكن ان يقال انما كان الاقدار بعد صرف العبد اختياره
الجزئي الى الشر فالقبح فيه نشأ من جانب العبد بخلاف نفس الفعل فانه صادر
من الله تعالى ابتداء فيلزم ان ينشأ القبح من جانبه تعالى وتحقيق المقام يستدعي
تفصيلا لا يليق بهذا الفن فليرجع الى الفن المتكفل له وقال المحقق عضد الدين
في شرح مختصر الاصول اختلفوا في انبت الربيع البقل لعدم كون الربيع هو الفاعل
حقيقة فلا بد من التأويل اما في اللفظ او في المعنى والا كان كذبا والتأويل
في اللفظ اما في الانبات او في الربيع او في التركيب فهذه احتمالات اربعة الاول

الاول التأويل في المعنى وهو انه اورد ليتصور وينتقل الذهن منه الى انبات
الله تعالى فيصدق به وهو قول الامام الرازي ان المجاز عقلي الثاني ان التأويل
في انبت وهو للتسبب العادي وان كان وضعه للتسبب الحقيقي وهو قول المصنف يعني
ابن الحاجب الثالث في الربيع فانه نقص بصورة فاعل حقيقي فاسند اليه ما يسند
الى الفاعل الحقيقي وهو قول السكاكي الرابع في التركيب وهو ان كل هيئة تركيبية
وضعت بازاء تأليف معنوي وهذه وضعت للملابسة الفاعلية فاذا استعملت في الملابسة
الظرفية او نحوها كان مجازا وذلك نحو صام نهاره وهذا مختار عبد القاهر
والحق انها تصرفات عقلية لا حجر فيها والكل ممكن والنظر الى قصد المتكلم واعترض
كازرني
على الاول بانه اذا كان التأويل في المعنى لا في اللفظ يكون الالفاظ باقية
على معانيها الاصلية فيبقى الكذب بحاله وكون المقصود بالذات الانتقال
الى انبات الله تعالى لا يدفع كذب اصل المعنى وعلى الثالث ايضا بان هذا
ايضا لا يدفع الكذب ومجرد الادعاء المذكور لا يفيد الصحة في نفس الامر
وعلى الرابع ايضا بانه لا خفاء في ان المراد من انبت الربيع ان الربيع سبب
الانبات فان اريد السبب الحقيقي كان الكذب باقيا وان اريد السبب العادي
صار الى الوجه الثاني فلا فائدة في التجوز في التركيب مع انه يلزم على تقدير
كون الربيع في هذا التركيب ظرفا للانبات ولا وجه له اقول كلها على
طرف الثمام لان جميع الوجوه وجوه المجاز ولا شك انه مبني على التأويل
كما صرح به ذلك المحقق وله قرينة دالة على ارادة خلاف الظاهر وحينئذ
لا احتمال للكذب اذ هو ليس مبنيا على التأويل ولا قرينة فيه تدل على
خلاف الظاهر بل يبذل المجهود في ترويج ظاهره كما صرحوا به في بحث الاستعارة
من كتب البلاغة على ان الثالث ناش عن الغفلة عما اراده المحقق فانه
لم يرد كون الجملة مفيدة للنسبة حتى يراد الكلام بين كونه سببا حقيقيا او
سببا عاديا ويلزم الرجوع الى الوجه الثاني بل اراد ان مفادها هو ظرفية
الربيع للانبات لكن لم يستعمل فيها الهيئة التركيبية الموضوعة لها بل استعملت
الهيئة التركيبية الموضوعة للتلبس الفاعلي لتشبيهها التلبس الظرفي بالتلبس الفاعلي
فيكون الظرفية مفادة على ابلغ وجه ويبطل دعوى انه لا وجه له ويمكن
ان يكون تلك الهيئة مستعارة للتلبس السببي لتشبيهه بالتلبس الفاعلي

ايضا ولا يلزم رجوع هذا الوجه الى الثاني فانه مجاز في المسند وهذا مجاز
في الهيئة التركيبية فهي استعارة تبعية وهذا استعارة تمثيلية وكم بينهما
ولا يقدح في الفرق اتحاد مآلهما وهو سببية الوسع كما لا يخفى ولعل هذا
هو مراد المحقق من قوله ونحوها ثم ان هذا المعترض فرع على اعتراضه
قائلا فدفع الكذب اما بان يكون المراد باثبات غير السبب الحقيقي وهو الوجه
الثاني المذكور او يكون المراد من الوسع غير ما هو موضوع له او يكون المراد
من مجموع الجملة المذكورة جملة اخرى وهي اثبات الله واما اذا لم يكن المراد
واحدا من هذه الثلثة لزم الكذب اقول لا ينحصر دفع الكذب في هذه الثلثة
كما عرفته على ان الوجه الثالث الذي انه هو الوجه الرابع الذي رده اذ المراد
من استعارة الهيئة التركيبية من التلبيس الفاعلي التلبيس الظرفي ليس الا كون
المراد من مجموع الجملة المذكورة جملة اخرى هي اثبات الله وتوهم المخالفة
مما لا يتفوه به عاقل فلم يظهر غير عدم التحقيق للمرام تسليم ما رده من جملة
ثم ان كلام المحقق هذا وان لم يكن مرتبطا بما زعمه القائل فهو مرتبط
بوجوه اخر ذكرها النحرير التفتازاني فيما علقه على شرح المحقق فهو غني صالح
للاعتماد عليه قطعا فان شئت تفصيل ذلك فعليك بالمراجعة اليه قوله
الرابع ان اعراضهم ذهب صاحب الكشف الى ان المراد ان الختم المستعار مجاز
عن ترك القسر لعلاقة اللزوم بينهما فهو مجاز بمرتبتين ليس الختم استعارة
مبنية على تشبيه ترك القسر بالختم بجامع المنع اذ الختم احداث مانع محسوس وهذا
ترك رفع مانع معقول واستعارة الاحداث للعدم بعيد فلذا يجعل الختم
اولا مجازا عن احداث هيئة في القلب ممنعة عن خلوص الحق فيه لا عن عدم
نفوذ الحق فيه وقال النحرير التفتازاني نحن لا نرى بعدا في جعل الختم سببا
للفاعل مجازا عن منع قبول الحق او عن ترك القسر وسببا للمفعول عن عدم
نفوذ الحق وذكر السيد السند ان الختم على القلوب يستلزم ترك القسر والا
لجاء الى الايمان فمعنى ختم الله على قلوبهم انه لم يقسرهم عليه فاطلق الختم
على ترك القسر مجازا مرسلا وقيل العلاقة بين المعنى الحقيقي وبين ترك
القسر الى الايمان باعتبار ان ترك القسر اليه يوجب عدم دخوله فيها ويكون
استعارة لا مجازا مرسلا لان الختم الحقيقي وترك القسر مشتركان في استلزام

استلزام عدم الدخول اقول مراد السيد ان حقيقة الختم التي هي ضرب الخاتم
تستلزم عدم التعرض للاواني المختوم عليها وهو ترك قسرها والجائها الى الاعمال
فنقل لفظ الختم عن ضرب الخاتم الى ترك القسر مجازا مرسلا ثم سلط الفعل المشتق
منه على القلوب فعلم ان المراد من ترك القسر ليس مطلقه بل ترك القسر الى الايمان خصوصا
بقرينة التسليط وبهذا يضمحل ما قيل من ان هذا الوجه ليس وجها مستقلا كما هو
الظاهر وان قال به الشارحون بل مبني على الاستعارة السابقة فان الختم بمعنى
ضرب الخاتم الحسي لا يستلزم ترك القسر والالجاء الى الايمان بل احداث الهيئة
المانعة عن الحق هو المستلزم لترك القسر والالجاء الى الايمان فان الالجاء و
الاحداث متنافيان فلا يليق ذلك بشانه تعالى على زعم المعتزلة على انه لا يمكن ان
يجعل احداث الهيئة حقيقة للختم الا بدعوى كون الختم في ذلك المعنى بمنزلة
الحقيقة ودونه خرط القتاد ثم ان هذا الكلام وارد على صاحب الكشف ايضا
اللهم الا ان يكون مذهبه عدم الضعف في مجاز واعلم انه بعد ما كان الختم
عبارة عن ترك القسر ليس ترك القسر مقصودا في نفسه بل لينتقل منه الى ان مقتضى
حالهم الالجاء والقسر لولا ابتناء التكليف على الاختيار وينتقل من هذا
المقتضى الى ان الايات والنذر لا تغني عنهم وان الالطاف لا تجدي عليهم وينتقل
من عدم الاغناء والاجداء الى تناهيهم في الاصرار على الضلال فيبعد كونه
الختم مجازا مرسلا في معنى ترك القسر وكناية تلويحية الى التناهي المذكور
وقد عبر المصنف عن المعنى الكنائي بقوله وفيه اشعار الى اخره لكنه طوى
الواسطتين من البين تعويلا على الظهور ثم ان صاحب الكشف زيف هذا
الوجه بان الكناية لما لم تناف ارادة الحقيقة لزم المهروب عنه وهو اسناد
القبيح اليه تعالى ودفع بان الجمع بين المعنيين جائز لا واجب فيجوز ان لا يكون
الحقيقة مرادة اقول لعل المراد انه لزم المهروب عنه جوازا اي لزم تجويز المهروب
عنه ولا يخفى لزوم الاحتراز عن تجويزه ايضا قال العلامة في تقرير تناهيهم في
الضلال لا يجدي عليهم الالطاف المحصلة ولا المقربة ان اعطوها وزيف
بان الالطاف المحصلة هي التي يحصل عندها الطاعة فهي العلة التامة واذا وجدت
وجد المعلول قطعا فكيف لا يجدي عليهم ان اعطوها واذا لم يجد المحصلة
فالمقربة اولى فكان ذكرها بعد المحصلة مستدركا اقول تقدم عن العلامة

ان الالطاف هي المصالح التي عندها يطيع المكلف ويكون اقرب الى الطاعة
ولا تفضي الى الالجاء والقسر كما صرح به صاحب الكشاف وعلى هذا فليست الالطاف
علة تامة تستلزم المعلول قطعا بل هي علة تامة بشرط اختيار المكلف اياها وانما الكمال
ذكر المعتزلة توضيحا لدائرة المبالغة في كمال التناهي فانه انسب لمقام المبالغة وان
لم يحتج الى ذكرها عند التحقيق ثم قيل المراد بالقسر والالجاء ان كان خلق
الايمان فيهم فليس مما نحن به وان كان الامر بفعله والنهي عن تركه فذلك
واقع وان اراد ما غير ذلك فلا بد من بيانه ليتصور فيتكلم عليه اقول اراد
غيرهما وهو خلق كيفية في قلوبهم تضطرهم الى الايمان وتصور هذا المعنى ظاهر
ولا وجه للتكلم عليه قوله الخامس ان يكون حكاية يعني لا بعبارتهم
فان قولهم قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا
وبينك حجاب هو معنى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة
واما ما قيل من انه لا يصح ان يكون نقلا لكلامهم بالمعنى لان قوله تعالى
وقالوا قلوبنا في اكنة ظاهر المعنى وقوله تعالى ختم الله على قلوبهم على مذهب
المعتزلة لا يظهر له معنى الا بان يركب كل صعب ولا ينال الا بمن يركب شططا وكان
امرا فرضيا فساقط لكفاية اتحاد المعنيين مآلا وان كان احدهما ظاهرا
والآخر خفيا فان الجزم باتحاد ذات المعنى دون وصفه الذي هو الظهور والخفاء
كما لا يخفى قال شراح الكشاف كون المقصد من هذه الحكاية الى التهكم لا يدرك
الا بالذوق السليم ولعل وجهه انه اذا نقل كلام شخص مع ظهور بطلانه
يفهم منه الاستهزاء في العرف ثم انهم قالوا الكلام في ان الختم حينئذ حقيقة
او مجاز وجوز العلامة كليهما اذ قال في قوله تعالى وقالوا قلوبنا غلف بل
لعنهم الله انهم ارادوا انها في اغطية جبلة وفطرة وذكر في قوله تعالى
قالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه انها غلف لا تفقه قلوبهم عن الحق
وقيل فيه بحث اما اولا فلان الختم ههنا مجاز قطعا لان معناه الحقيقي
ضرب الخاتم وذلك مفقود في المقام واما ثانيا فلان كون الكلام تمثيلا
لا ينافي حقيقة الالفاظ فيجوز ان يكون الختم حقيقة ويمكن ان يجاب عنه
بان مجازية الختم اعم من ان يكون التجوز في نفس الختم او يكون الكلام
المشتمل عليه تمثيلا بل اعتبار التمثيل ههنا من جهة انه لا يثبت الختم حقيقة

حقيقة والا فلا ضرورة في اعتباره اقول يندفع الاول ايضا بانه لم لا يجوز ان يخلق
الله خاتما يضرب على قلوبهم وقد روى الثقات احاديث صريحة في ذلك منها ما اخرجه
البزار عن ابن عمر رضي الله تعالى عنه مرفوعا قال الطابع معلق بقائمة العرش فاذا اشتكت
الرحم وعمل بالمعاصي واجترئ على الله تعالى بعث الله الطابع فيطبع على قلبه فلا يعقل
بعد ذلك شيئا نعم يحتمل كون الحديث ايضا واردا على التمثيل لكن قال الامام البغوي الاصل
اجراؤه على الحقيقة اذ لا مانع من ذلك وان تاول فبخلاف الاصل ولا يصار اليه الا لمانع
وهو مفقود ههنا ولم يسلم ان ظاهر الحال لا مانع فالاولى حمله على التمثيل فلا اقل من ترجيح
احتمال الحقيقة فلا يتجه ما فعله القائل من سلب الاحتمال ثم اقول لعل مراد العلامة
من قوله انها في اغطية جبلة وفطرة ليس كون قلوبهم في اغطية جسمانية فانه
مع بعده عن عقائدنا في قوله في التمثيل بل هو ان قلوبهم محاطة بصفة جبلوا عليها
مانعة من الايمان كالحمية على زعمهم وبالجملة فذكر الجبلة والفطرة لا يقتضي ثبوت غطاء
جسماني بل انما يقتضي ثبوت غطاء جبلي فيحتمل كونه مجازا عن الصفة وهذا مع وضوحه
كيف خفي على المحققين من شراح الكشاف حتى ترددوا فيه ولم يوفقوا بين قولي العلامة شراح الكشاف
مع اهتمامهم بالتوفيق في امثال هذا المقام ثم انهم اوردوا على هذا الوجه انه
اذا كان المراد التهكم يفوت ما هو المقصود من الآية وهو تقرير الكلام السابق وتدفع بان عصام
قولهم هذا يدل على كمال اصرارهم على الكفر فيؤكد عدم ايمانهم او عدم نفع الانذار فيهم اقول
مراد الشراح انه اذا كان المقصود التهكم يكون سوق الآية لذلك ويكون التقرير تابعا له
مع انه ينبغي ان يكون سوق الآية للتقرير لا ان يكون لشيء آخر ويكون التقرير تابعا
فهم ليسوا غافلين عن حصول التقرير حينئذ ايضا لكنهم لاحظوا ما ذكرناه فالاصابة في خطئهم
قطعا قوله وعلى سمعهم معطوف قيل الختم على السمع مقدمة لمنع القلب عن الفهم فباعتبار عصام
كونه مقدمة يصح تقديمه على ختم القلب وباعتبار كون ختم القلب مقصودا دونه يصح
تقديم ختم القلب فكل من النظمين على مقتضى البلاغة اقول لا يتم هذه النكتة الا
ببيان مناسبة كل من الاعتبارين لكل من المقامين وذلك ان هذا المقام مقام بيان
اصرارهم على الكفر وعدم قبولهم للايمان وذلك متعلق بالقلب فالمناسب تقديمه باعتبار
الثاني واما ذلك المقام فهو مقام عدم قبولهم النصائح وعدم اصغائهم الى المواعظ
وذلك متعلق بالسمع فالمناسب تقديمه بالاعتبار الاول ثم انه اعترض على الاستدلال الكمال
بقوله تعالى ختم الله على سمعه الآية بان مجيئه على احد المحتملين في موضع لا يستلزم

ان يكون المعول عليه فى موضع الاحتمال لم قيل وكذلك الوقف باعتبار احد المحتملين
لانه ليس بلازم اقول لما كان بعض القراء مفترا لبعضه ويتعين وجه فى موضع لزم
ان يترتب على ذلك الوجه فى موضع الاحتمال ايضا واما حال الوقف فليس الاستدلال
بل بالوفاق عليه كما صرحوا به اعنى لما ثبت الوفاق على الوقف ثبت هذا الاحتمال لانتفى
الاحتمال الاول ولو لم يثبت الوفاق بل ثبت الوقف فى بعض القرآات وخلافه فى بعضها ثبت كلا
الاحتمالين والتبس فالتبس **قوله** ولانهما لما اشتركا فيه صاحب الكشف بان لفظ
الغشاوة لا ينبئ عن خصوص جهة المحاذاة بل انما ذكرت لان الغشاوة فى امراض العين
مشهور ورد قدم النحرير التفتازانى بان الغشاء انما يكون بين الرائى والمرئى واختصاص
بالمقابلة واضح وترديده ان المقصود هنا هو منع المغشى عن الادراك فان كان ادراكه من جهة
بعينه من جهة وان كان من الجهات فكذلك فظهران الغشاوة غير مختصة بجهة المقابلة وانما
معنى المقابلة من كون المغشى بصرا واما ما اعترض به على صاحب الكشف من ان شهرة كونه
الغشاء مرضا فى العين يصلح ان يكون جهة فى اختصاص الغشاوة بجهة المحاذاة فليس
بشئ اذ اللفظان وان اشتركا فى معنى التغشية لكنهما بمعنيين متباينين لا تلازم بينهما
فكيف يجعل كون الغشاوة مخصوصا بجهة المحاذاة جهة فى اختصاص الغشاوة بها ايضا
ثم ان بعض الاجلة ذكر بهنا نكتتين قال الاول ان المقصود من الختم صيانة امر فى موضع من
الابطال وذلك فى السمع بحفظ الاباطيل المسموعة من الاباء وكما فى القلب من حفظ الاعتقادات
الباطلة المستلقاة منهم بخلاف الابصار فان المطلوب فيها ليس حفظ امر اصلا بل المنع من نظر
الاعتبار فذكر فيها الغشاوة ثم اختيار الفعلية فى الختم والاسمية فى التغشية مبنى على ترتب
الختم على افعال الكفرة بخلاف التغشية اقول سلمنا النكتة الاولى لكن لا نسلم الثانية لان التغشية
ايضا مترتبة على افعال الكفرة على امرين لان الختم والتغشية انما كانا بسبب كفرهم كما نطق به
بعض الايات فالظاهر ان الفائدة هنا هى التفنن فى العبارة فتارة عبر عن كفرهم بالفعلية
الدالة على الاستمرار التجددى واخرى عبر بالاسمية الدالة على الدوام ولكل وجهة **قوله**
واستقلال كل منهما معطوف على شرف الختم وهذا العطف قريب من العطف التفسيرى لان الا
ختصاص وسيلة للشرف وغاية التكرير عبارة عنها فكانهما شئ واحد وقد ذهب بعضهم
الى ان الشرف حاصل من كلمة على بدون ملاحظة الاستقلال وذلك لان الختم يستعمل
تارة متعديا بنفسه يقال ختمه فهو مختوم واخرى بعلى يقال ختم عليه فهو مختوم عليه فاذا
استعمل بعلى بان الدلالة على شرف الختم لان زيادة اللفظ لزيادة المعنى ولا معنى يناسب

اكمل

شيخ الاسلام

ملا خسرو

يناسب هنا سوى الشرف فاذا كرر ازداد زيادة الدالة على شرف فيما دخل عليه واما الاستقلال
فلان ملاحظة معنى الجار فى كل يقتضى ان يلاحظ مع كل واحد معنى الفعل المعتدى به فكان
الفعل مذكورا مرتين والعجب ان العلامة ذكر الفائدة الاولى دون الثانية ولم
يتعرض لحملها جمهور الشراح وبعض افاضل المتأخرين منهم بتنبيها بما هو بيان للثانية
اقول لم يقل احد من الثقات بتحقق الفرق من جهة المعنى بين استعمال الفعل متعديا
بنفسه واستعماله متعديا بالحرف حتى يكون زيادة دالة على شرف الختم بل هما بمعنى واحد
وهو ضرب الخاتم على الشئ لا تعدد فيه اصلا فالدال على الشرف تكرير الجار المقتضى لاستقلال
الفعلين فاقتصر العلامة على ذكر الشرف انها الفائدة عند التحقيق والاستقلال وسيلة وبين
بعض افاضل المتأخرين تلك الوسيلة لزيادة الانضاح فليس هنا ما يمكننا ان ذكر العلامة الاولى
منهما وتنبيها ذلك البعض بما هو بيان للثانية وانما ذكر المولى الفائدة والوسيلة معا لئلا يحتاج
كلامه الى الانضاح ولكل وجهة ثم انه قيل فى تقرير الاستقلال وحصول الشرف ذلك
لان تكرير الجار يوجب ملاحظة الفعل مكررا فرد بان ملاحظة الفعل مكررا لازم للعطف
سواء اعيد الجار اولا فالوجه انه لم يجعل حين الاعادة ربطه بالفعل تابعا للربط السابق
بخلاف ما اذا حذف الجار فان ربطه حينئذ ملاحظ بالقصد المستانف اقول مراد القائل
نتيجة ما اختاره الراد من الوجه لان قوله يوجب ملاحظة الفعل مكررا ليس بمعنى تكرر
الملاحظة للفعل الواحد بل بمعنى تكرر الفعل فى الملاحظة فيظهر الاستقلال وسببه هذه الملاحظة
ما ذكره الراد من استقلال الربط **قوله** ووحد السمع اه ينبغى ان الامن عن اللبس فى امثاله
الاصل بجوازه والمرجح لفظا هو الاختصار ومعنى هو ان مدركاته نوع واحد ومدركاتهما
انواع مختلفة واعترض صاحب الكشف بان دلالته وحدته على وحدة متعلقه لا يعلم
اى الدلالات هو واجاب النحرير التفتازانى بان اعتبارات البلغاء دلالة رابعة كما ان
العادة طبيعة خامسة وادخلها السيد السند فى الدلالة الالتزامية ويكتفى فيها باى لزوم
كان ولو بحسب الاعتقاد فى اعتبارات البلغاء وزعم بعضهم ان مراده الاعتراض على
النحرير حيث لم يجعلها دلالة رابعة بل ادرجها فى الثالثة لكن لا وجه لما زعمه لانه عبر فيها
بان مراد النحرير ان هذه الدلالة المعتبرة عند البلغاء رابعة لدلالة الحكماء وان كانت
داخلة فى الثالثة منها باعتبار البلغاء فليس مقصود السيد الا تحقيق المقام والعجب من بعض
العلماء انه اعترض على اصل الكلام بان مدركات السمع ايضا انواع مختلفة فان الصوت مدرك
بالسمع وكيفياتها الحرفية وغيرها من الجهارة والخفاية وهى انواع مختلفة غاية الاختلاف

عصام

عصام

كازرونى

مدركات القلب والبصر اكثر من انواع مدركات السمع اقول لا يخفى ان مدرك
السمع نوع واحد هو الصوت وما ذكره من كيفياتها لا يستلزم كون الصوت انواعا بل كونه
اصنافا فالا يحدود قوله لانه اشد مناسبة قيل فيه نظر لان الختم والغشاوة ليسا بالمعنى كازروني
الحقيقي حتى يناسب العضو الذي هو جسم وانما هما بالمعنى المجازي الذي هو الامر المعنوي
ويمكن ان يقال الاحداث الهيئة ايضا انسب بالجسم اقول يكفي في امثال هذا المقام حصول
المناسبة باعتبار المعنى الحقيقي وان لم يكن مرادا في الحال كيف واحداث الهيئة ايضا
انما يناسب الجسم باعتبار حقيقة الهيئة التي هي ما يعرض الجسم في الخارج لا بمعناه
المجازي الذي هو الامر المعنوي وبالجملة فلا فرق بين الختم والغشاوة وبين الهيئة
ولم يتنبه له القائل والعجب من بعض المحققين اذ غفل عن تصريح المصنف بكون المراد ملا خسرو
منهما البعض فقال المراد في صورة تقدير المضاف في سمعهم المعنى المصدري وفي صورة عدم
التقدير القوة السامعة ولا شك ان القوة السامعة غير العضو قوله وقد يطلق
هذا على ما ذهب اليه بعض المفسرين وليس بمختار للمصنف حيث قال في تفسير الاية اي قلب واع
يتفكر في حقائقه وفي تنكير القلب تفخيم واشعار بان كل قلب لا يتفكر ولا يتدبر وقد
نقله الشيخ عبد القاهر عن ذلك البعض على وجه الانكار قوله وبالجار والمجرور
فان قلت هل يجوز الاخفش الرفع بالابتداء قلت لا لانه حينئذ يلتبس المبتدأ بالفاعل
كما في زيد قائم فيجب تقديمه على الظرف كذا في بعض الحواشي وهو مخالف لما ذكره الرضي عصام
من جواز الابتداء ايضا عند الاخفش والظاهر من اقتصار المص على وجه الفاعلية
عدم جوازه لكن يحتمل ان يكون الاقتصار لاجل كون الاخفش منفردا في ذلك
الوجه غير متفق مع سيبويه قوله او على حذف الجار قيل اذا كان المراد من الختم
احداث الهيئة المذكورة كانت هي الغشاوة فلا يلائم ان يقال الختم على ابصارهم
بغشاوة اقول المراد من الغشاوة صفة غالبة على المختوم عليه كانها محيطة به كازروني
كالغطاء فالمعنى احداث الهيئة المانعة بتلك الصفة وجعلها آلة للاحداث
فليس الهيئة المذكورة هي الغشاوة حتى يلزم المحذور وفيه من المبالغة ما ليس
في الوجه الآخر فان اعتبار الاحداث مع تلك الصفة ابلغ من اعتبار الاحداث
فقط بقي الكلام في انه لا يظهر لتخصيص هذه المبالغة الزائدة بالابصار وجه يعتد به
ولعل المراد ليس تخصيص الغشاوة بالبصر حينئذ بل كل واحد من الامور الثلاثة مغشى
ومختوم عليه هذا وقيل ينبغي الوفاق في الوقف على سمعهم فوت نكتة لطيفة لتخصيص عصام

لتخصيص الختم بما عدا الابصار اقول لا يتوقف الوقف على انقطاع وعلى ابصارهم
عما قبله بل يجوز على تقدير اتصاله به ايضا غاية ما ان لا يكون وقفا تاما وهو بالاحتياج
ما قبل كلمة الوقف الى ما بعدها وبالعكس ويكون وقفا حسنا وهو ما لا يحتاج ما
قبله الى ما بعده بدون العكس واما فوات تلك النكتة فمجبور بما في هذا الوجه
من زيادة المبالغة وممن غفل عن جواز كون الوقف حسنا من قال الدال والوفاق
على الوقف على سمعهم لجاز ان يكون غشاوة اسما وضع موضع مصدر من معنى
ختم لان معنى ختم غشى وستر كانه قيل تغشية على سبيل التاكيد نعم ذلك
مردود من وجه آخر وهو ان كون معنى ختم غشى وستر غير مسلم فانه اما
ان يكون بمعناه الحقيقي او المجازي الذي اريد هاهنا وكلاهما غير غشى وستر
فان الاول ضرب الخاتم والثاني احداث الهيئة المانعة عن قبول الحق نعم معنى
التغشية لازم لهما لكن المدعى العينية دون الملازمة والعجب من هذا القائل
انه اتى في هذه القراءة وجها آخر وهو ان يكون من باب الاستغناء باحد
باحد الفعلين عن الآخر فان العرب اذا اجتمع فعلان متقاربان في المعنى
ولكل واحد منهما متعلق على حدة جوزت ذكر احدهما وعطف متعلق الآخر
المتروك على المذكور كقوله متقلدا سيفا ورمحا شنع على المعربين المصر الى تقدير
الفعل والحذف والايصال فيخ مثل هذا من ضيق العطن وانت خبير بانه اذا كان
الوفاق على الوقف على سمعهم انما هو جعل غشاوة مفعولا مطلقا لختم على ما زعم
فهو ابعد من عطف متعلق الفعل المتروك على متعلق الفعل المذكور ايضا فان
الوقف يقتضي انقطاع ما قبل كلمة الوقف عما قبله على زعمه نعم ليس له ما نعينه
لكلا الوجهين على ما حققناه من كون الوقف حسنا لكن القائل غافل عنه
كما لا يخفى ثم ان ما اتى فريب من وجه آخر وهو ان الشرط في ذلك ان يكون
هناك فعل عام يجمع الفعلين اللذين احدهما مذكور والآخر متروك فالمتروك
في المثال المذكور هو آخذا اي متقلدا سيفا وآخذا رمحا ويجمعهما الحامل كـ
حاملا سيفا ورمحا وقد سبق تحقيقه في اوائل الفاتحة واذا تقرر هذا فنقول
الظاهر ان المتروك هاهنا جعل اي جعل على ابصارهم غشاوة وهو ليس بفعل
مخصوص يجمعه فعل عام مع ختم وان جعل المتروك فعلا آخر فعليه البيان
ولا يظهر هاهنا فعل مخصوص يتعدى بعلى الى الابصار وبنفسه الى غشاوة

حتى يعتبر فعل عام يجمعه مع ختم **قوله** بالعين المهملة من الغشا مصدر اعشى وهو من لا يبصر بالليل ويبصر بالنهار ولعل المعنى حينئذ انهم يبصرون الاشياء ابصار غفلة لا ابصار عبرة كما صرح به السيد السند وكذا ان تقول المعنى انهم لا يرون ايات الله في ظلمات كفرهم لما ان في عيونهم غشاوة **قوله** ومعنى التنكير في الكشاف معنى التنكير ان على ابصارهم نوعا من الاغطية غير ما يتعارفه الناس وهو غطاء التعامي وقيل الظاهر هنا ان يراد بالغشاوة بواسطة التنكير نوع من المعنى المجازي اى غطاء التعامي وكان وجهه ان يحمل الغشاوة على عموم المجاز وفيه بعد جدا والاظهر ان يراد مجازا بالغشاوة غطاء ما الله فيراد بالتنكير نوع منه اقول بل الاظهر عموم المجاز اذ في عبارة الكشاف ما يمنع من مختاره وهو ان قوله نوعا من الاغطية غير ما يتعارفه الناس يقتضي كون غطاء التعامي نوعا من الاغطية الحقيقية فانها التي يتعارفها الناس دون الاغطية المجازية وحينئذ يلزم دخول الاغطية الحقيقية في مدلول الغشاوة فيتعين عموم المجاز ولو كان فيه بعد ثم ان المصنف لم يصرح هنا بالتنويع بل اقتصر على كونه غير ما يتعارفه الناس فلعله اخذ هذا المعنى من ابهام التنكير لا من التنويع ولا يجب حمل التنكير على التنويع البتة بل يحسن حمله هنا على التعظيم كما اختاره السكاكي فلا حاجة الى عموم المجاز وكذا ان تقول لا حاجة اليه على تقدير الحمل على التنويع ايضا على مذهب المصنف **قوله** وثنى باضدادهم وافق العلامة واعترض عليها بانه انما يصح اذا جعل التعريف في الذين كفروا للعهد واما اذا كان للجنس فيشكل لتناوله المصرين من الماحضين والمنافقين معا واجاب صاحب الكشف بانه لما خص ومن الناس بالمنافقين وهم بعض علم ان الباقين هم الخلص ضرورة لا لان تخاص بهم بل لان اخراج بعض الافراد بحكم خاص يدل على بقاء الباقي مع اصل الحكم كما اذا قلت رايت بني فلان الكرماء وبني محمد منهم العلماء دل على اشتراك الكل في الكرم وان بعضهم علماء فلو قلت ذكر اولا من ليس منهم عالما ثم ثانيا العلماء منهم كان كلاما جاريا على الصحة وضعفه التحرير التفتازاني بانه لا يدل على اختصاص الذكر بالماحضين غايته انه حكم على الجنس بحكم تناول الفريقين ثم على البعض منهم بحكم خاص به كما يقال بنو فلان كلهم علماء ومنهم فقهاء فانه لا يكون الاول ذكرا

ذكرا لغير الفقهاء بالخصوص وقال السيد السند مراد المجيب انه لما افرد المنافقون بذكر ما هو كاف في احوالهم كان المقصود بالذات في ذلك الحكم المشترك بيان حال الماحضين لا ان الماحضين هم المرادون به مطلقا وبما قررناه صح جعلهم بعض اولئك ودفع قوله وثنى بلا اشكال وقيل ذلك ايضا ممنوع فان افراد بعض الافراد كالمنافقين لايراد الاحوال المختصة به لا لانه غير مقصود اصالة من الحكم السابق اقول لا يخفى على من له ذوق البلاغة انه اذا ذكر شيء في ضمن العام وحكم عليه بوصف ثم افرد بالذكر وحكم عليه باوصاف تدل على الوصف السابق مع زيادة عليه اشعر بانه لم يتعلق العناية بذلك الشيء في المرتبة الاولى بل ارتد تبعا لغيره مما يدل عليه ذكر العام ثم تعلق به العناية في المرتبة الثانية ولجاز ان يعتبر ذكر الثاني جاعلا لذكر الاول في حكم السقوط فكانه لم يذكر اولا كما في ذكري البدل والمبدل منه على ما اشار اليه صاحب الكشف والتحقيق ان هذا تكلم في مقام البلاغة وحديث التثنية مبني عليه لكون الخاص غير خارج عن حكم العام في نفس الامر كما ادعاه المانع وحديث كون المنافقين نوعا من الذين كفروا مبني عليه ولا منافاة بين الاعتبارين واما ما قيل لو تناول الذين كفروا المنافقين لكان الاولى ان يقال ومنهم بدل قوله ومن الناس فلا يقال ومن الناس علم ان المنافقين غير داخلين فيهم فليس بشيء لان كون المقام مقام الاضمار لا يمنع العدول الى الاظهار لنكتة وانما عدل هنا الى الناس للايذان بكثرة الذين كفروا كما صرح به في الارشاد وممن غفل عن التحقيق المذكور من زعم ان المنافقين يخرجون بقوله سواء عليهم الى اخره اذ الانذار وعدمه ليسا مستويين عليهم فانهم امنوا ظاهرا بالانذار وانما يستويان على المصرين الذين لم يؤمنوا اصلا لا ظاهرا ولا حقيقة فيختص الذين كفروا بالماحضين وبه يندفع الاشكال عن اصله وانت خبير بان معنى استواء الانذار وعدمه ان لا يحدث الانذار لهم الايمان الحقيقي وايمانهم ظاهرا ليس من حقيقة الايمان في شيء ولم يحصل ذلك بسبب الانذار بل هو كفر موجه انما حصل بسبب خباثة انفسهم كما يظهر مما حققوه في المقام وكذا من وهم الاختصاص بالماحضين مستدلا بان المتبادر من الانذار المواجهة به والقاء الانذار الى المنذر والمنافقون لا يواجهون بالانذار لانهم تواروا بظاهر الايمان ولا يخفى عليك فساده

عصام

لان كون الانذار مخصوصا بالمواجهة غير مسلم ولو سلم فلا شك في وقوع المواجهة
للمنافقين في اوائل الدعوة قبل نزوعهم في النفاق فهم مواجهون ولو مرة وكذا من عمم
الاختصاص ايضا بانه يدل عليه حاله لا يؤمنون فان الايمان الشرعي هو مجموع
التصديق القلبي والاقرار باللسان فحين سلب عنهم الايمان علم انهم ما حصلوا الكفر
قلوبا والسنة ولا يعارض بسلب الايمان عن المنافقين ايضا في قوله وما هم بمؤمنين
لان قرينة قوله يقولون امنا اقتضت كون الايمان عبارة عن القلبي بخلاف
ما نحن فيه وسقوطه ايضا ظاهر لان كون الايمان في قوله لا يؤمنون ايمانا شرعيا
مسلم لكن يصح سلبه بانتفاء مجموع التصديق والاقرار وبانتفاء احدهما لان
انتفاء الجزء يقتضي انتفاء الكل كما هو المشهور فيكون اللفظ شاملا للمنافقين
كما يشمل الماحضين كيف ولو صح الاختصاص لما استقام المعول في العلامة من
جواز دخول المنافقين في الذين والعجب من هذا القائل انه قرر الاختصاص
على زعمه واخذ يعترض على العلامة بلزوم المنافاة بين القول بالاختصاص
والقول بالدخول وقد عرفت تحقيق المقام فلا تلتفت الى خرافات الاوهام ثم
هذا وقد اعترض بعض المحققين على الباحثين في المقام بانه لا ورود لاصل الاعتراض
راسا ليحتاج الى هذه التكلفات في دفعه لان العلامة قال في تفسير قوله الذين
يؤمنون بالغيب فان قلت ما الايمان الصحيح قلت ان يعتقد الحق ويعرب عنه
بلسانه ويصدقه بعمله فمن اخل بالاعتقاد وان شهد وعمل فهو منافق ومن
اخل بالشهادة فهو كافر ومن اخل بالعمل فهو فاسق فاذا كان الكافر
مقابلا للمنافق عنده كيف يتوجه هذا الاعتراض ثم اجاب قائلا فلا يطلق
لفظ الكافر على ما يعم الماحض والمنافق اما بالاشتراك او التجوز حيث يقال
الكفر جميع الفريقين معا وصيرهم جنسا واحدا وكون المنافقين نوعا من نوعي
هذا الجنس مغايرا للنوع الاخر بزيادة زادوها على الكفر الجامع بينهما
من الخديعة والاستهزاء لا يخرجهم من ان يكونوا بعضا من الجنس اقول فيه
نظر لانا لو سلمنا كل واحد من الاشتراك والتجوز فلا نسلم كون الجواب
دافعا للاعتراض بناء على انه اذا تقرر كون المنافق مقابلا للكافر حقيقة
يختص قوله ان الذين كفروا بالماحضين ولا يقدح فيه جواز اطلاقه
على ما يعم المنافق ايضا بذينك الطريقين اذ الظاهر ان المراد احد معنيي المشترك

ابن محمد

ملا خسرو

المشترك والماحض متعين بقرينة ان المنافق مذكور بعد على وجه ينبئ
عن درجه فيما قبله او المعنى الحقيقي الذي هو الماحض ايضا لتقدم الحقيقة وعدم
المقتضي لعموم المجاز فيبقى اللفظ مخصوصا بالماحض ولا يرد شيء ثم اقول ان ما
نقله عن العلامة من مقابلة الكافر والمنافق ليس على ظاهره كيف ولا شك
في تحقق العموم والخصوص بينهما كما اطبق عليه الجمهور وقد صرح به العلامة في هذا
المقام وغيره فالحق ان المراد من الكافر الذي ذكره في مقابلة المنافق هو
الكافر الماحض كانه قال هو كافر فقط يعني بدون النفاق ومثل هذه المسامحة
غير عزيزة في كلماتهم قوله تمهيد للتقسيم يعني تقسيم الرؤساء والاعلام منهم
كما صرح به السيد السند وغيره فلا يتجه البحث بانه بقي قسم الكافر الذي لم يعترف
قسم المؤمن الذي اظهر الكفر وابطن الايمان كما توهم قوله لانهم توغلوا في الكفر
قيل مجرد هذا لا يدل على كونهم اخبث اذ لا يخفى ان ايذاء المشركين للنبي عليه
السلام والمؤمنين بالسب الصريح والمحاربة اشد من التمويه المذكور والخداع
والاستهزاء فالاولى ان يقال المنافقون خالطوا المؤمنين واطلعوا على
اسرارهم وواظبوا على اعلام احوالهم للكفار واثارة الفتنة عليهم ولم يتيسر الا
نتقام منهم لعدم صدور شيء يوجب الانتقام بخلاف الماحضين اقول جميع ما
ذكره من المفاسد مندرج تحت التمويه والخداع والاستهزاء فما فعله نزاع
لفظي نشأ من قصوره في فهم المرام قوله ولذلك لا يكاد اعترض بان هذا
الاستدلال لا يتم لو تعين ان الهمزة المحذوفة المعوض عنها اللام اعيدت
مع بقاء اللام وليس بمتعين لاحتمال ان يكون دخول لام التعريف كالاله
قبل حذف الهمزة عنها فلا يلزم الجمع بين العوض والمعوض عنه واجيب بان المقصود
نفسه انما هو على التعويض وما ذكره صالح لذلك لا اجزاء دليل تام حتى يتوجه الاعتراض
وبان غاية ما لزم من كلامه انه يمكن ان يجمع بينها ولا يجعل اللام عوضا وهذا
لا ينفي انهم جعلوا اللام عوضا اقول كلاهما على طرف التمام اما الاول فلان مراد
المعترض هو ان المص استدل بالتعويض على عدم الجمع كما يقتضيه قوله لذلك ولا يصح
الاستدلال لجواز دخول اللام قبل الحذف لا انه استدل بعدم الجمع على التعويض
حتى يعتذر بانه ليس بدليل تام له بل امارة واما الثاني فلانه لما كان المراد ح
الاستدلال بالتعويض على عدم الجمع دون العكس كما عرفت فلو سلم امكان الجمع

ملا خسرو

عصام

كازروني

سعد

كازروني

بما ذكرنا ثبت بطلان الاستدلال ثم اقول مجيبا عن الاعتراض ان مقصود المصنف
هو ان اللفظ وان كان موضوعا بالهمزة لكن حذفت في الاستعمال وعوض عنها
اللام ولذا لم يجمع بينهما بدليل الاستقراء كما هو شان الامور الثابتة في الاستعمال
واما وقوع الجمع في البيت المعهود ففي حكم عدم الوقوع لشذوذه واذا تمهد هذا ظهر
انه لم يرد الاستدلال بالتعويض على ثبوت عدم الجمع بل اراد ان يبين ما هو سبب
لعدم الجمع الثابت بالاستقراء وبالجملة فالتعويض دليل لمي لعدم الجمع بعد ثبوته
بدليله الاني الذي هو الاستقراء ولا يخفى ان المحذور انما يرد على كون التعويض
دليلا انيا وليس فليس **قوله** وقوله ان المنايا يعني ان الموت يصيب
الانسان على حين غفلة وقيل يحتمل ان يراد بالآمنين الآمنون من الخوف
والحزن المشار اليهما بقوله تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون
ويراد بالموت ما جاء في قوله عليه الصلوة والسلام موتوا قبل ان تموتوا
اقول كون ما ذكر مراد الشاعر بعيد جدا على ان الامن عن الخوف والحزن
حال من اخلصه الله تعالى من عباده الاولياء وانما يكون بعد اتصافهم بذلك
الموت الذي هو عبارة عن افناء البشرية فلا يصح القول بطريانه بعد ذلك الامن
كما هو مقتضى البيت **قوله** واللام فيه للجنس قال صاحب الكشف ان قلت اي
فائدة في قولك من يقول كذا من الناس ولا خفاء به قلت الفائدة ان ما دل عليه صفة
تنافي الانسانية وكان ينبغي ان لا يعد من الناس وفي عكسه من المؤمنين
رجال فائدته انهم هم الرجال وقال التحرير التفتازاني في الجواب ضعيف فان
مثل هذا التركيب شايع ذايع في مواضع لا يتاتى فيها مثل هذه الاعتبارات
ولا يقصد فيها الا الاخبار بان من هذا الجنس طائفة تتصف بكذا فالوجه
ان يجعل مضمون الجار والمجرور مبتدأ يعني وبعض الناس او وبعض الناس
من هو كذا وكذا فيكون مناط الفائدة تلك الاوصاف وقال السيد السند تابعا
لتضعيف النحرير بان هذا التركيب قد يأتي في مواضع لا يتاتى فيها مثل هذه
الاعتبارات ولا يقصد فيها الا الاخبار بان من هذا الجنس طائفة تتصف بكذا
كقوله تعالى من المؤمنين رجال صدقوا اقول طرح قيد الشيوع وزاد التمثيل
فاسد الكلام اما الاول فلانه اذا لم يعتبر الشيوع لم يرد شيء لجواز ان يقال
لا يجب اطراد النكتة فقد تعتبر بحسب المقام وقد لا تعتبر كما اجاب جمع من العلما

عصام

رد على المحشي

العلماء واما اذا اعتبر الشيوع كما نطقت به عبارة النحرير فلا يصح ذلك الجواب
لانه اذا كان مثل هذا التركيب شايعا فيما لا يمكن اعتبار نكتة فيه اصلا يتعين
كون الظرف مبتدأ فلا عبرة بجواز خبريته نادرا حتى تعتبر هذه النكتة
لان الحكم للاكثر كما هو المشهور واما الثاني فلان كون التمثيل في ذلك المثال
الجواز للاخبار غير مسلم عند صاحب الكشف كيف وقد صرح بما فيه من نكتة المدح
كما مر وانت خبير بانه لم يدع كون النكتة التي اعتبرها فيما نحن فيه معتبرة بخصوصها
في جميع موارد هذا التركيب بل كما انه اعتبرها ههنا اعتبر نكتة اخرى في المثال فليس
مرتباه الا اعتبار مطلق النكتة في جميع المواد نعم انما اسقط التمثيل كما في عبارة
النحرير توجيها للرد بان مثله شايع في مواضع لا يمكن فيها اعتبار نكتة اصلا فيتعين
الابتداء كما عرفت ثم اقول التحقيق ههنا ان ما ذكره النحرير من حديث الشيوع
بانتفاء كون الظرف مبتدأ مسلم لكن غايته ان يكون ذلك مقتضى الظاهر
وهو لا يمنع ان يعتبر احيانا خلافه الذي هو كون الظرف خبرا لنكتة كما فيما
نحن فيه فما فعله النحرير ناش من الجمود على مقتضى الظاهر والعجب من السيد السند
انه ارتضيه وقد غفل عنه المتاخرون جميعا ثم ان ما اورد على مختار النحرير
من انه يدل على كونه من بمعنى البعض فيكون اسما لكنهم ذكروا كون من
اسما بمعنى الجانب وما اطلعنا على انهم ذكروا كون من اسما بمعنى البعض ليس
بشيء اذ ليس المراد كونه من اسما بمعنى البعض بل هي حرف جر ومعنى البعض
ماخوذ من مجموع الجار والمجرور بحسب التاويل كما ينادي عليه عبارته واعلم
ان صاحب الارشاد بعد ما حمل اللام ههنا على العهد والجنس مرادا به جنس
المفرطين ذهب الى كون الظرف مبتدأ ثم قال واما جعل الظرف خبرا كما
هو الشايع فيأباه جزالة المعنى لكن لا دلالة كونهم من الناس ظاهرة فالاخبار به
عار عن الفائدة كما قيل بان مبناه توهم كون المراد بالناس الجنس مطلقا وكذا
مراد المجيب عنه بان الفائدة هو التنبيه على ان الصفات المذكورة تنافي الانسانية
فحق من يتصف بها ان لا يعلم كونه من الناس فيخبر به ويتعجب منه وانت خبير
بان الناس عبارة عن المعهودين او عن الجنس المنحصر على المفرطين واياما كان
فالفائدة ظاهرة بل لا خبرية الظرف تستدعي ان يكون اتصاف هؤلاء بتلك
الصفات القبيحة المفصلة في ثلث عشرة آية معنونا للموضوع مفروغا عنه غير مقصود

عصام الدين زاده

رد على سعد الدين

كازروني

بالذات ويكون مناط الافادة كونهم من اولئك المذكورين ولا ريب في انه يجب حمل
النظم الكريم على اجزل المعاني اقول لا وجه لكل من ترتيبه وتحقيقه اما الاول فلان
ارادة ترتيب السؤال والجواب على تقدير ان يكون اللام للعهد او الجنس المعرف فمسلم لكن
لم يقل به السائل ولا المجيب بل ليس مدار كل منهما الا على تقدير ان يكون اللام لمطلق الجنس
كما هو المصرح به في الكشاف وغيره واما ترتيبهما بناء على انه لا احتمال لكون اللام
لمطلق الجنس حتى يبنى عليه الكلام فغير مسلم كيف وقد اتفق على تجويزه اكثر المفسرين حتى
قدوة العلامة والمصنف على احتمال العهد بناء على تبادره وبالجملة فلو ادعى فيه محذور ادخله
البيان واما الثاني فلان ما ذكره انما يتمشى اذا تعين كون الاوصاف المذكورة في ثلث
عشرة آية عنوانا للموضوع وليس كذلك بل العنوان المتعين هو القول بالايمان فقط واما
الاوصاف المذكورة بطريق الاستيناف كما صرح به نفسه ايضا فلا يكون من عنوان الموضوع نعم
اذا جعل يخادعون الله بيانا للقول كما ذكره ايضا يكون من العنوان لكنه ليس بملتزم عند
من يجعل الظرف خبرا فانه يختار كونه استينافا فلا يرد عليه المحذور واعلم ان ما ذكره
صاحب الكشف من نكتة التحقير لا يخفى وجهه على احد فلا معنى لما قيل من انه غير مناسب
للمقام لانه اعتداد بهم بجعلهم من جملة الناس والمقام مقام تحقيرهم والعجب من القائل
انه قال بعد ذلك ولو قيل في الجواب ان معناه من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر بعض الناس
ويتضمن معنى التحقير لقلتهم لربما افاد فائدة وانت خبير بانه اثبت كونهم بعض الناس
فهو غير مناسب للمقام لانه اعتداد بهم على زعمه لكن الحق انه لا باس باثبات كونهم
من الناس اذا حصل التحقير بوجه سواء كان ذلك على ما ذكره صاحب الكشف او على
ما ذكره القائل لكن ما ذكره صاحب الكشف اقوى في التحقير كما لا يخفى ثم ان في توجيه
الظرف فوائد عجيبة لبعض المتصدين للتحشية منها ان يكون مناط الفائدة الوجود
يعني هذه الجماعة موجودون من الناس وفيما بينهم وهو خطأ لان صيغة يقولون
للحال فيعلم كونهم موجودين عند نزول الآية ويكون الاخبار عاريا عن الفائدة كما
اذا لم يقيد بموجودين ومنها ان يكون لافادة الحصر بالناس اي المنافقون لا يوجد
فيما بين الجن وهو كذلك ايضا فان المقام يقتضي ان يكون مناط الفائدة بيان خبثهم
ونفثهم لا بيان اختصاصهم بنوع الانسان ومنها ان يكون الناس عبارة عن المسلمين كانهم
الناس وما سواهم ليسوا من الناس ومعنى كون المنافقين منهم انهم في الشرع يعاملون
معاملة المسلمين في حفظ دمائهم واموالهم وامثال ذلك وفائدة تصديرها بانه في خبثهم بها

اكمل

عصام

خبثهم بها ان يكف المسلمون عنهم وهذا الوجه اعجب من السابقين فان جعل الناس
عبارة عن المسلمين بادعاء ان غيرهم ليس من الناس ثم جعل المنافقين منهم مع تصريح
الآية بسلب الايمان عنهم بناء على انهم يعاملون معاملة المسلمين ثم دعوى كون الفائدة
ان يكف المسلمون عنهم لا بيان خبثهم تكلف بمراتب مع ما فيه من كمال البشاعة التي
لا يقبلها من له ادنى مسكة بل هو من مقولة التفسير بالرأي نعوذ بالله من شرور انفسنا
قوله ومن موصوفة اذ لا عهد قالوا جعل من موصوفة مع الجنس موصولة مع العهد رعاية
للمناسبة والاستعمال اما المناسبة فلان الجنس مبهم لا توقيت فيه فناسب ان يعبر عن
بعضه بما هو نكرة والمعهود معين فناسب ان يعبر عن بعضه بمعرفة واما الاستعمال
فكما في قوله تعالى من المؤمنين رجال وقوله تعالى ومنهم الذين يؤذون النبي لما اريد بالمؤمنين
الجنس عبر عن بعضهم بالنكرة ولما اريد بالضمير جماعة معينة من المنافقين عبر عن بعضهم
بالمعرفة وقال قطب الدين ان العلم بالجنس لا يستلزم العلم بابعاضه فتكون باقية على
التنكير فيكون المعبر بها عن البعض نكرة موصوفة وعهدية الكل تستلزم عهدية ابعاضه
فتكون موصولة وقال المحقق التفتازاني انما يصح بما ذكر من وجه المناسبة والا فلا
امتناع في ان يعبر عن المعين بلفظ النكرة لعدم القصد الى تعيينه وفي ان يتعين بعض
من الجنس الشائع فيعبر عنه بلفظ المعرفة وقيل المراد ان التعبير عن الكل بالجنس يفيد انه
لا معرفة للمتكلم بالكل الا بوصف الجنس والمعرفة بنوع الجنس لا يستلزم معرفة البعض بعينه
فاراد المعين بعد التعبير الجنسي كما لا فائدة في الذكر السابق والوارد عليه والتعبير العهدي يفيد
عهدية كل بعض فلا يراد منها كما انه يرد عليه وبعد تحقيق هذا القول وتنقيحه لا يتجه
ما ذكره العلامة التفتازاني في اول مراد المحقق هو انا سلمنا ان المعرفة بوصف الجنس
لا تستلزم معرفة البعض لكن لا تقتضي ذلك استلزام خلافها ايضا فلا يمتنع ان يتعين
البعض ويعبر عنه بالمعرفة فمعرفة الكل بوصف الجنس لم تقتض التعبير عن البعض
باحد الوجهين بل كان نسبتها اليهما على السوية وعهدية كل بعض لا تقتضي ارادته
معرفة بل يجوز ارادته مبهما لعدم القصد الى تعيينه فلا باس بكونه عذرا لما ورد عليه
بل هو مقصود لاجل النكتة وعلى كلا التقديرين لا تخلص عن المحذور الا بتعقيبه
المناسبة كما ذكره المحقق ثم اقول يرد على المحقق ان القطب تكلم في مقام مقتضى الظاهر
فلا وجه لبناء الرد على ما هو نكتة خلاف الظاهر من عدم القصد الى التعيين بل الحق
ان يقول لا يلزم من عهدية الكل عهدية ابعاضه لما ذكره في الشق الآخر من جواز تعيين

عصام

سعد الدين

البعض ليس كذلك قوله فانهم من حيث انهم تلخيص لما اورده العلامة بطريق
السؤال والجواب حيث قال فان قلت كيف يجعلون بعض اولئك والمنافقون
غير المختوم على قلوبهم قلت الكفر جمع الفريقين معا وصيرهم جنسا واحدا وكون المنافقين
نوعا من نوعي هذا الجنس مغايرا للنوع الاخر بزيادة زادوها على الكفر الجامع
بينهما من الخديعة والاستهزاء لا يخرجهم من ان يكونوا بعضا من الجنس فان
الاجناس انما تنوعت لمغايرات وقعت بين بعضها وبعض تلك المغايرات انما تاتي
بالنوعية ولا تابى الدخول تحت الجنسية واعلم ان المحققين من شراح الكشاف
اتفقوا على ان معنى السؤال هو انه كيف يجعل اهل التصميم على النفاق بعض
اولئك الكفرة المصرين الذين وصفوا بالختم على قلوبهم والمنافقون المذكورون
غير المختوم على قلوبهم اي غير ما اخبر عنهم فيما تقدم بالختم لانهم الذين محضوا الكفر
ظاهرا وباطنا كما دل عليه قوله ثم ثنى وتحقيق الجواب ان الكفر على سبيل
التصميم والاصرار بالختم جمع الفريقين اي الماحضين المصرين والمنافقين المصرين
معا وصيرهما جنسا واحدا هو الكافر الذي لا يرعوي عن كفره اصلا لكن المنافقين
امتازوا عن الماحضين بزيادة زادوها على الكفر الاصراري وبذلك
لا يخرجون عن الجنس الجامع بينهما والحاصل ان المراد بالذين كفروا على
تقدير الجنس هم المصرون مطلقا فيندرج فيه المنافقين المصممين وما ذكر من
انه ثنى بذكر الماحضين محمول على ما مر من المنافقين لما افردوا بذكر ما هو كان
في بيان احوالهم كان المقصود بالذات في ذلك الحكم المشترك بيان حال
الماحضين لا على ان الماحضين هم المرادون به مطلقا وبما قررناه صح جعلهم
بعض اولئك وصح قوله وثنى بلا اشكال ثم ان النحرير التفتازاني قرر
السؤال بوجه اخر وهو ان من المنافقين من يخلص الايمان فلا يصح جعل
كلهم بعضا من الكفرة الذين ختم على قلوبهم وقال في تقرير الجواب ان الكافر
جنس يندرج فيه انواع متمايزة بخصوصيات واذا كان اللام في الناس
للعهد كان ذلك اشارة الى ذلك الجنس مطلقا لا الى المصرين الذين دل
في الاخبار بالاستواء على انهم المرادون فقط ولا الى الذين كفروا ظاهرا
وباطنا ثم قال واما الجواب بحمل المنافقين ايضا على المصممين ففيه انه
لا يوافق تقرير الكشاف اقول ما اختاره في تقرير السؤال مناقض لما سبق

سعد الدين

منه في شرح قول العلامة ويجوز ان يكون للعهد حيث قال اي من هؤلاء المصرين
على الكفر القوم المصممين على النفاق بل لا مجال له بعد ما قال العلامة تجريدا
المعهودين وهم عبد الله بن ابي واصحابه ومن كان في حالهم من اهل تصميم
على النفاق فلا شمول عنده للمنافق الذي يخلص الايمان حتى يحمل عبارته
عليه فان قلت فعلى هذا لا يدخل ذلك المنافق في احكام هذه الايات قلت
لا باس به كما في عدم دخول الماحض الذي لا يصر على الكفر فيما تقدم وعدم دخول
صاحب الكبيرة في المتقين مع كونه من المؤمنين عند الجمهور والمذكور من الاقسام
رؤساؤها واعلامها والعجب من السيد السند انه لم يتعرض بما اختاره في كون اللام
يتعرض بما اختاره في الجواب حيث زيفه بان لام العهد بعد ذكر المعهود انما يكون
اشارة الى ما اريد في نظم الكلام لا الى ما يتوهم غيره مع انه مدفوع بانه صرح
في حاشية المطول بان المعهود الخارجي كضمير الغائب في تقدم الذكر تحقيقا او تقديرا
وقد جوزوا عود الضمير الى المطلق المذكور في ضمن المقيد لحاضر كما ذكره بعض
الاجلة ثم تعرض لما ادعاه من عدم المطابقة حيث رده بان الكفر المذكور
في تقرير العلامة اريد به الكفر الاصراري اعتمادا على ما علم مما سلف يعني ان
العلامة ذكر قبيل كلامه هذا كون المراد من المعهودين اهل التصميم على النفاق
فلما جعلهم بعضا من الذين كفروا ظهر ان لام الكفر في قوله الكفر جمع الفريقين
للعهد اي الكفر الاصراري وبالجملة فعند دلالة هذه القرينة على التخصيص
لا يتجه الحمل على الاطلاق كما زعم من علل عدم المطابقة قائلا لان لفظ الكفر
في قوله الكفر جمع الفريقين الى اخره مطلق عن قيد التصميم ثم ان النحرير التفتازاني
بعدما فصل مرامه هنا قال هذا هو غاية تقرير الكلام في هذا المقام وكم نظر
فيما بعد مواضع نظر انه بعد موضع ابهام واستفهام الاول تجويز كون الذين
كفروا للجنس متناولا للمصرين وغيرهم الثاني التصريح بان الله تعالى بدأ
بالمؤمنين وثنى بالماحضين وثلث بالمنافقين الثالث تخصيصه المنافقين
بالمصرين على النفاق على تقدير كون الناس للعهد الرابع جوابه عن سؤال
جعل المنافقين من الكفرة المختوم على قلوبهم بان ههنا نوعين من جنس الكفر
متمايزين بمغايرات تاتي بالنوعية اي تحصلها ولا تابى اي لا تمنع
دخولها الجنسية اقول كل ذلك على طرف الثمام كما يظهر مما نقلناه عن محققة

الشارح عن تحقيق المرام أمّا الأول فلان يجوز ان يتناول لما هو بحسب ظاهر
مفهوم اللفظ بلا ملاحظة القرينة الخبرية الموجبة للاقتصار على المصرّين كما
توهم اذ لا عبرة بالتناول الذي ينسخ من المبتدا واضمحل بالخبر لانه تبت باول
الكلام وانتفى باخره فهو عبث لا بث حقيقة حتى يرتب عليه الحكم بل لو كان
لم يجوز تناول الذين كفروا لغير المصرين وانما وهم التحرير من حمل الكفر في
قوله الكفر جمع الفريقين على الاطلاق وليس كذلك كما عرفت وأمّا الثاني فلا
لان الموصول ان حمل على العهد فظاهر وان حمل على الجنس فالقرينة تخصصه بالمصرين
المصرين كما توهم ايضا اذ لازم التخصيص بناء على ان افراد الخاص بالذكر لا
يخرجه عن الحكم الذي وقع على العام كما مر بل لان القرينة تدل على ان المقصود
بالذات هم الماحضون ومن سواهم في حكم السقوط وهذا ليس بتخصيص لكنه اعتبار يغني
غناء التخصيص كما مر ايضا وأمّا الثالث فلان المعهود جنس المصرين المنحصر في نوعين
افراد احدهما بالذكر بطريق الاخراج منه كما قيل ايضا لان مراد التحرير استشكال
تخصيص المنافقين بالمصرين مع ان بعضهم غير مصر كما يظهر من كلامه السالف آنفا
ولا يجدي في دفعه دعوى كون المعهود جنس المصرين اذ بعد تسليم ذلك يرد انه
كيف يكون المنافقون نوعًا منه مع ان بعضهم غير مصر بل لان المراد من المنافقين
هم المصرون فقط وغير المصر خارج كما ان غير المصر من الماحض ايضا كذلك
لان المذكور من الاقسام اعلامها كما مر ايضا وأمّا الرابع فلان المنافق
الداخل تحت جنس المصرين هو المنافق المختوم على قلبه كما قيل ايضا لان مقصود
التحرير هو استشكال مطابقة الجواب للسؤال فان السؤال عن جعل المنافقين
المختوم على قلوبهم والجواب بتصحيح درجهم في مطلق الكافرين المختوم
على قلوبهم بناء على انه زعم الكفر مطلقا كما مر فلا مطابقة بينهما ولا يدفعه دعوى
كون المنافق الداخل تحت جنس المصرين هو المنافق المختوم على قلبه اذ الجواب
لم يصحح دخوله تحت جنس المصرين وانما صحح دخوله تحت جنس الكافرين
مطلقا بل لان المراد من الجواب ليس تصحيح درجهم في مطلق الكافرين لان لام
الكفر للعهد والمقصود الكفر الاصراري كما مر فيكون تصحيحا لدرجهم في الكافرين
المصرين ويحصل المطابقة ومن المتحيرين في هذا المقام الشيخ اكمل الدين
فانه حمل سؤال العلامة على اختيار التحرير التفتازاني وحمل جوابه على

على ان الكفر يتناول المصرين والمنافقين كما فعله ذلك التحرير ثم زيفه بان الكفر
اما الكفر المعهود في الذين كفروا او مطلق الكفر فان كان الاول فلا نسلم التناول
لان المراد بالمعهود الكفر المحض فيخرج المنافق وأمّا الثاني فمسلم لكنه ليس بمراد
ولما امكن ان يقال نختار الثاني بان يكون الاشارة بلام العهد الى المطلق في ضمن
المقيد كما ادعاه التحرير زيفه ايضا بان النوع انما يشمل الحصة من الجنس المنافي
لبعضهم قطعا وان فرض ذلك فانما يصح على تقدير ان يكون الذين
للجنس وأمّا اذا كان للعهد فلا وكلام العلامة مطلق أقول ليس مراد المجيب
كون الاشارة الى الحصة الجنسية التي تشملها الحقيقة النوعية في نفس الامر
بل كونها الحاصل في ضمن اللفظ الدال على تلك الحقيقة من المفهوم الجنسي فان مفهوم
ذلك اللفظ هو مفهوم الجنس مع وصف نوعي نعم لا يصدق ذلك اللفظ الا على
الحصة الجنسية المقيدة بالوصف النوعي في نفس الامر لكن الكلام في مفهومه دون
ما صدق عليه وأيضا لا نسلم انحصار الصحة في تقدير ان يكون الذين للجنس
اذ على تقدير كونه للعهد ايضا يتضمن ذكر الكافرين المعهودين ذكر جنس
الكافرين مع قيد الخصوص فالاشارة الى الجنس دون الخصوص كما ذكره
التحرير وألعجب من الشيخ انه ذكر هذا الكلام وزيفه بان المذكور في الاية
ليس الا كافرا مخصوصا بالقرينة يعني قرينة النسبة وأنت خبير بانه لا ينكر
المجيب كون المذكور مخصوصا لكن يدعي جواز الاشارة الى المطلق في
ضمن المخصوص نعم لا يخفى بعده لكن يصح بالقياس على الضمير كما مر ثم انه حمل
السؤال تارة اخرى على مختار المحققين والجواب على مختاره ايضا
من ان الكفر الاصراري يتناول الماحضين والمنافقين لكنه نقل ما اورد عليه
مرتضيا به من انه لو كان كذلك لكان كلامه متناقضا لانه خصص الذين
بالماحضين فكيف يكون المنافقون منهم وانت خبير بان العلامة لم يرد التخصيص
بحيث التثنية مبني على الاعتبار الذي يغني غناء التخصيص كما مر قوله
واختصاص الايمان بالله قيل ذكر اربعة اوجه الاخيران مبنيان على كون
منقولهم منقولا بالمعنى ويكون العبارة غير محكية والاول يحتمل التقديرين
لا نريهم على تقدير كون العبارة منقولة محكية وعلى تقدير كونها غير محكية
والثاني قيل هو على تقدير كونها محكية لان الادعاء منهم ولا يخفى انه حينئذ

ينبغي ان يقال او ايذان لان الوجهين الاخيرين لا يجامعان توجه اقول
من ادعى سلب المجاز متعلق الادعاء اولا من كون الاخيرين مبنيين على كونهم
منقولا بمعنى البتة وذلك غير ملتزم لجواز بنائهما على نقل شيء لهم بلا تغيير
يعني انه لما لم يبين كذبهم بعبارة اخرى وحكى ادعاءهم الايمان بالله واليوم
الاخر بعبارتهم مع الحكم بانهم غير مؤمنين ظهر ان المراد هو الايذان بكونهم
منافقين في ذلك الكلام والبيان لتضاعف خبثهم وهذا اظهر من ان يخفى
وممن تورط في هذه الشبهة من اوردها على المصنف ثم قال لحق العبارة ان يقال
ان كان في كلامهم اختصاص الايمان بالله واليوم الاخر بالذكر كان علة
الاختصاص الادعاء المذكور وان كان كلامهم مشتملا عليه وعلى غيره كان
تخصيص القران لهما بالذكر تخصيصا لما هو المقصود الاعظم والايذان والبيان
المذكوران وان تحققت ما ذكرنا عرفت اندفاع الشبهة فلم يجب كون حق
العبارة ذلك مع انه لا وجه لحمل الوجه الاول الذي هو التخصيص بما هو المقصود
الاعظم من الشق الثاني فقط لانه يحتمل ان يكون من الشق الاول ايضا
كما مر انفا وتبعا ظهر انه لم يصب ايضا من عده ذلك من الشق الاول فقط حيث
قال الاولان بالنظر الى المحكي والاخيران بالنظر الى الحكاية فالصواب
اما ان يكون الاولان بالنظر الى المحكي والاخيران بالنظر الى الحكاية او ان
يكون الاول والاخيران بالنظر الى الحكاية والثاني بالنظر الى المحكي **قوله**
من جانبيه قيل جعل الايمان بالله واليوم الاخر جانبي الايمان انما يصح لو كان
اليوم الاخر اخر اركان الايمان وليس كذلك لان اخر اركان البعث بعد الموت
كما ذكر في الحديث واشتهر في تفصيل الايمان اقول لا شك في ان المراد من
اليوم الاخر وما يشمله من البعث وغيره وان المراد بالبعث الوارد في الحديث
وفي تفصيل الايمان هو البعث مع ما يتبعه من احوال الحشر والدارين فلا
نزاع لفظي بل التعبير باليوم الاخر عن مشتملاته اظهر من التعبير بالبعث عن توابعه
قوله وايذان بانهم منافقون قيل تشبيه ذلك على تقدير ان لا يكون مرادهم
من الايمان بالله واليوم الاخر التصديق بجميع ما لا بد منه في دين الاسلام
والظاهر خلاف ذلك اقول لا نسلم كون ذلك خلاف الظاهر وتحقيقه انهم
يدعون الايمان بالله واليوم الاخر وفي نيتهم الايمان بهما على معتقدهم

معتقدهم لكنهم يراؤون المؤمنين انهم ارادوا بذلك الايمان بهما على معتقد المؤمنين
فيمشي الكلام بان لا يكون مرادهم التصديق بجميع ما لا بد منه في دين الاسلام
خبثه ويحصل ما يقتضيه الظاهر من امر النفاق بارادة ان يكون مرادهم ذلك
التصديق ظاهرا **قوله** لان القوم كانوا قيل انما يفيد انهم مخطئون فيما
يعتقدون انهم مصيبون فيه لا انهم منافقون يظنون انهم مخلصون فيه لان
الخطاء لا يستلزم النفاق وذلك ظاهر بل شرط النفاق الكتم وهم لا يكتمون
ذلك اقول النفاق اظهار الايمان عند عدمه ولا شك انهم كانوا يدعون الايمان ويظهرونه
على معتقدهم ظنا منهم انه الايمان حقيقة لكن لم يكن ذلك ايمانا صحيحا فوجد اظهار
الايمان مع عدمه واشتراط كتم المعتقد فلا نسلم لزومه البتة ولو سلم فالعبارة محمولة
على استعمال النفاق مجردا عن قيد كما هو المشهور هذا وقيل وجه كونهم منافقين فيما
يظنون انهم مخلصون فيه ان النفاق هو اظهار الايمان وابطان الكفر وهم يظنون
انهم في دعوى الايمان بهما ليسوا منافقين لانه على وفق اعتقاد المؤمنين مع انهم في
هذا ايضا منافقون لان ما يظهرونه الموافقة مع المؤمنين وهم مخالفون لكن هذا
انما يتم لو لم يعلموا ان اعتقادهم يخالف اعتقاد المؤمنين والا فلا مجال لظنهم مخلصين
فيه عن قاصدين النفاق اقول لا شك ان المصنف اثبت لهم نفاقين احدهما فيما يظنون
انهم مخلصون فيه وهو ادعاؤهم الايمان على معتقدهم وقد عرفت وجه كونه نفاقا
والاخر فيما يعلمون انهم غير مخلصين فيه وهو ارادة ان مرادهم الايمان على معتقد المؤمنين
وكلام المصنف هنا في النفاق الاول دون الثاني الذي افاده بقوله ويريدون المؤمنين
انهم امنوا مثل ايمانهم ولما لم يفرق القائل بين النفاقين ولم يتدبر في كلامي المصنف
في كل منهما قال ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال **قوله** وبيان لتضاعف
خبثهم هذا هو الوجه الرابع كما هو الظاهر لكن ليس بينه وبين الثالث كثير فرق فان
مال كل منهما اثبات الخبث لهم في مرتبة معتقدهم اولا وفي اراءتهم ذلك في صورة
معتقد المؤمنين على وجه الخداع ثانيا ولعل الفارق هو ان المعتبر في ذلك افادة
خبثهم من جهة النفاق فقط وفي هذا افادة خبثهم من جهة التهكم الذي زاد على
النفاق **قوله** هو التلفظ بما يفيد بعض يفيد فائدة تامة احترز به عن الكلمات
المفردة والمركبات الناقصة فلا وجه لما في بعض الحواشي من تخصيص العبارة بافادة
الفائدة التامة ثم المواخذة بان الاولى التعميم لشيوع قولهم في التعريف قوله هذا

عصام

عصام

لاخراج الشئ المذكور في سيره الى كلمة واحدة من كلمات التعريف والحرف كما نص ربه
الفاظة اللهم الا ان يصار في امثال هذه الى المجاز **قوله** كان اصله وما انت بعز كا
الاصل ذلك وهو بيان شان الفعل فعدل الى ما في الاية وهو بيان شان الفاعل وكان التحقيق
في تحقيق كونه بيانا له لايلا ضمير الفاعل حرف النفي وقد اجمعوا على انه يفيد التخصيص قال
العلامة في تفسير قوله وما انت علينا بعزيز بل رهطك هم الاعزة علينا وقيل ان ظاهر
كلام الشيخ عبد القاهر على ان فيما يليه حرف النفي القطع بانه يفيد التخصيص مضمرا كان او مظهرا
معرفا او منكرا واعترض عليه صاحب الكشف بان الظاهر من استعمالاتهم ان لا يراد بنحو
ما زيد قائم الا الحكم فقط مع افادة ما يقتضيه المقام من الاستمرار والثبوت نعم لا يبعد
ارادة الاختصاص او التقوي في بعض المواضع لقربه من نحو هو عرف ودعوى الاجماع
على افادة التخصيص البتة مع تصريح من اسند اليه الفعل بخلافه لا تسمع على ان العلامة
صرح في قوله تعالى حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار انه كقوله هم يفرشون الزبد في
الدلالة على قوة امرهم فيما اسند اليهم لا على الاختصاص وقد تبع بانه ان كان التخصيص
مستفادا من ايلاء الضمير حرف النفي فقوله ما زيد قائم ليس له تعلق بما نحن فيه وقوله
نعم لا يبعد الى اخره ينافي قوله الظاهر من استعمالاتهم الى اخره باداة الحصر ودعوى
الاجماع ان كانت في صورة الضمير فلم ينقل عن احد خلافه وما زيد قائم لا يدل على خلاف
الاجماع لان ذلك مختص بالضمير اقول لما تعلق غرض الطيبي بخصوصية الضمير حتى كون
قوله ما زيد قائم غير متعلق بالصدد غير مسلم كيف وهو متمسك بما نقل عن الشيخ من حصول
التخصيص بايلاء المظهر والمضمر فظهر ان قوله لايلاء ضمير الفاعل مبني على مجرد وقوع
الفاعل ههنا مضمرا على ان الفائدة مرتبة على كونه مضمرا ولا منافاة بين ذلك النص لان مراده
قوله الظاهر من استعمالاتهم الى اخره بمعنى ان مقتضى جوهر التركيب ان لا يراد منها الا الحكم
فقط وما فيه من اداة الحصر لانحصار ذلك المقتضى فيه وقوله نعم لا يبعد الى اخره بمعنى انه
قد يمكن ارادة الاختصاص بمعونة المقام بدون ان يقتضيه جوهر التركيب ولا منافاة
بين هذين المعنيين وما زعمه من ان دعوى الاجماع ان كانت في صورة الضمير فلم ينقل
عن احد خلافه فليس بشئ اذ قد نقل عن العلامة ان قوله وما هم بخارجين من النار
يدل على التقوي لا على الاختصاص **قوله** ليطابق قولهم في التصريح قيل يعني ان قوله
امنا يفيد الاهتمام بشان الفعل والنظر الى حاله وكون النظر الى الفاعل لاجله وقوله
وما هم بمؤمنين يفيد الاهتمام بشان الفاعل وكون النظر الى الفعل متطفلا والجواب

اعمل

والجواب انه ان الظاهر من تقديم الفاعل وايلائه حرف النفي ما ذكرت لكنه قد
يستعمل للكناية عن نفي الفعل مبالغة في نفيه والمقصود هنا ذلك كما افاده قوله لكنه
عكس اي صرح بشان الفاعل ليس كما ينبغي بل ينبغي ان يقال ههنا ايضا تصريح بشان الفعل
ثنا وبه انه عكس بحسب الظاهر اقول لا نسلم كون قوله لكنه عكس محتاجا الى التاويل
بل لا يصح ان يقال هذا ايضا تصريح بشان الفعل لانهم صرحوا بكونه كناية عن نفي
الفعل واعترف به القائل انفا والكناية تقابل الصريح فيفسد القول بكونه صريحا
قوله بما قيدوا به قيل يدل على ان التقييد بناء انه جواب للمحكي عنهم مقيدا
مع انه لا يتحقق هذا الاحتمال بل التقييد محتمل لانه جواب المقيد سواء كان
التقييد داخلا في المحكي او من الحاكي فالاولى بما قيد به على صيغة المجهول اقول
لا نسلم الاولوية لان ظاهر العبارة الكريمة كون التقييد داخلا في المحكي ولا
صارف لها عن الظاهر وما كون بعض النكت السابقة مبنية على التصرف
في الحكاية فغير لازم حتى يحتمل كون التقييد من الحاكي كما عرفت تفصيله **قوله**
فلا ينتهض حجة عليهم رد على الشيخ ابي منصور الماتريدي حيث قال الاية اخبار
عنهم انهم قالوا ذلك بالسنتهم قولا واظهروا خلاف ما في قلوبهم فاخبر الله عن
رجل نبيه عليه الصلوة والسلام انهم ليسوا بمؤمنين اي بمصدقين بقلوبهم
وكذلك قوله من الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وكذلك قوله
فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر الاية هذه الايات كلها تنقض على
الكرامية لانهم يقولون الايمان قول باللسان دون التصديق فاخبر الله عن
رجل عن جملة المنافقين انهم ليسوا بمؤمنين لما لم ياتوا بالتصديق فهذا يدل على
ان الايمان تصديق بالقلب والكرامية يقولون بل هم مؤمنون ثم ان ما ادعاه
المصنف من عدم انتهاض الاية حجة انما يصح على تسليم ان يكون الخلاف مع الكرامية
في التسمية فقط مع ان الخلاف معهم ثابت في الاول ايضا فينتهض الاية حجة
حسبما ذكره الشيخ قال الشهرستاني في كتاب الملل والنحل قالوا يعني الكرامية
الايمان هو الاقرار باللسان فقط دون التصديق بالقلب ودون سائر الاعمال
وفرقوا بين تسمية المؤمن مؤمنا فيما يرجع الى احكام الظاهر والتكليف و
فيما يرجع الى احكام الاخرة والجزاء فالمنافق عندهم مؤمن في الدنيا حقيقة
مستحق للعذاب الابدي في الاخرة ثم ان بعض المفسرين نفى الاحتجاج بوجه اخر

وهو ان كلام الكرامية في الايمان الشرعي المعتبر عندنا في اجراء احكام الاسلام في الدنيا لا الايمان الحقيقي المعتبر عند الله تعالى المنجي عن الخلود في النار اقول مدار على ان يحمل قوله وما هم بمؤمنين على نفي الايمان المعتبر عند الله تعالى دون الايمان الشرعي المعتبر في الدنيا والاخرة وهو غير مسلم كيف والايمان مطلق ينصرف الى الكامل وهو الايمان الشرعي المعتبر في الدارين ولا شئ في العبارة ينفي التخصيص اصلا والعجب من ذكر البعض انه اختار كون اللام في الناس للعهد والظاهر انه اراد بالمعهود الذين كفروا كما صرحوا به ثم قال الاقتصار في وصف الكفار الصرف المطبوع على قلوبهم على ايتين والاطناب في وصف المنافقين في ثلث عشرة اية للاعراض عن اولئك صفحا اذ لا ينجع فيهم الكلام واما المنافقون فقد ينجع فيهم التوبيخ وعسى ان يرتدعوا بالتشنيع عليهم ويرجعون عما هم عليه ويصيرون من المستثنين في قوله تعالى الا الذين تابوا واصلحوا واعتصموا بحبل الله واخلصوا دينهم لله فاولئك مع المؤمنين انتهى وانت خبير بان الذين كفروا المخصوص بالمصرين فاذا كان اللام للعهد يلزم ان يكون المراد من المنافقين ايضا المصرين على النفاق والا لم يصح كونهم بعضا من الذين كفروا كما مر فكيف يتمشى ما ذكره من كون الاطناب في وصفهم لينجع فيهم التوبيخ حتى يكون سببا لايمانهم ثم ان مدار الاطناب انما هو كمال خبثهم المقتضي لزيادة ذمهم وذلك ليعلم حالهم فلا يركب احد ما ارتكبوه من الفساد كما صرح به الجمهور **قوله** والمخادعة تكون بين اثنين ذكر العلامة هنا اربعة وجوه اولها وجه التمثيل وقد ذكره المص وثانيها ان يكون ذلك على ظنهم ان الله ممن يصح خداعه ولم يذكره المص لانهم كانوا من اهل الكتاب المعترفين بكونه تعالى عالما بكل شئ وقد اشار الى رد ذلك بقوله ولانهم لم يقصدوا خديعته وثالثها وجه المجاز العقلي وقد ذكره المص ايضا ورابعها ان يكون من قولهم اعجبني زيد وكرمه فيكون المعنى يخادعون الله الذين آمنوا بالله وفائدة هذه الطريقة قوة الاختصاص ومثله والله ورسوله احق ان يرضوه وكذلك ان الذين يؤذون الله ورسوله ولم يذكره المصنف وقيل ذلك لبعده لان مداره على قوة الاختصاص وهي ظاهرة بالنظر الى الرسول عليه الصلوة والسلام دون سائر المؤمنين فلا يكون هذا مثل الايتين المذكورتين بل غاية ما يوجد بالنظر اليهم نفس الاختصاص وهو لا يفيد فيه

وبحث اذ لا مانع من اعتبار قوة الاختصاص بالنظر الى المؤمنين على ان يكون المعتبر بالنظر الى الرسول عليه السلام غاية قوة حاصلة ان الاختصاص قوي في المؤمنين واقوى في الرسول ولا ضير فيه والتمثيل بالايتين في اصل القوة لا في غايتها بل شبه ما نحن فيه بهما ونظيره مندكون وجه الشبه فيهما اقوى فلا محذور قطعا **قوله** اما مخادعة الرسول فقيل فيه بحث وهو ان هذين الوجهين مبنيان على ان يخادعون ليس بمعنى يخدعون لما سيأتي من قوله ويحتمل ان يراد بيخادعون يخدعون وليس كذلك اذ لا خدع من الرسول والمؤمنين ولا مجال الا ان يكون الخدع من احد الجانبين حقيقة ومن الاخر مجازا لاتحاد اللفظ فان جعل مجازا منهما لا يبقى الا الاحتمال الثاني وهو قوله اما ان صورة صنيعهم الى آخره اقول مدفوع لكن لا لانه لا بأس بخداع الرسول والمؤمنين اياهم لاعلاء الدين ومصالحه لانه اراءة واخفاء ما علمهم كما قيل لانه لا يصدق عليه ما ذكره المصنف من تعريف الخدع فان ايهام خلاف المخفي مقيد بان يكون لينزل المخدوع عما هو بصدده وليس فيما ذكره اعتبار ذلك القيد كما لا يخفى فظهر ان هذا الجواب غير تام وانما يتم اذا قلنا لا بأس بخداع الرسول والمؤمنين اياهم لمصلحة دينية لان اخفاء ما علمهم من حال المنافقين لينزلهم عما هم بصدده من المجاهرة التي يفوت بها مصالح دينية منها ان الستر عليهم يريهم المخالفين انهم كانوا من عداد المسلمين فيحملهم ذلك على ان يستشعروا الخوف ويجتنبوا عن قتال المسلمين لكثرة عددهم الى غير ذلك كما صرح به في الحواشي الشريفية الشريفية ولو سلمنا انه لا يمكن حقيقة الخداع في جانب الرسول والمؤمنين فلا نسلم انه لا مجال الا ان يكون الخداع في هذا الجانب مجازا بناء على اتحاد اللفظ فان الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد جائز عند الشافعية والمصنف منهم وثالثا احتمال ان يكون قوله ويحتمل تتميما للكلام السابق اعني ما ذكر في صورة كون المخادعة على حقيقته من وجهي حذف المضاف عصام والمجاز العقلي مما لا ينبغي ان يتفوه به اذ لا يخفى انه اذا ذكر وجه ثم قيل ويحتمل كذا يلزم ان يكون ذلك الاحتمال مغايرا للوجه الذي قبله والا يكون عطفا للشئ على نفسه والحق انه معطوف على قوله والمخادعة تكون بين اثنين فيقال انا في تلك الصورة من الوجوه **قوله** ويحتمل ذكر العلامة هذا الوجه وقال النحرير التفتازاني هذا تحقيق وتتميم للوجهين الاخيرين يعني وجهي المجاز

العقلي وان يكون من قبيل اعجبني زيد وكرمه حيث اقتصر فيها على خدعهم للرسول
والمؤمنين او للمؤمنين فقط ويحتمل اجراؤه في الوجهين الاولين ايضا حتى يرجع
الى اعتبار خدع الله او المؤمنين اياهم وتأويله وقيل هذا الاحتمال بعيد جدا
لان حال الجانبين في الوجهين سواء فاعتبار جانب دون الاخر تحكم الا ان يقال
المقصود بيان جانب واحد من الافعال القبيحة للمنافقين فقط لكن اعتبار
الجانبين ادخل في ذم المنافقين اقول قد ذكر هذا القائل في وجه التمثيل انه
لا يخفى ان المناسب ان يعتبر في المؤمنين بالنظر الى الكفار امر باطني على خلاف
الامتثال والاجراء ليظهر مشابهة الخداع والظاهر منه ان ذلك الامر الباطني
غير متحقق عنده فلا وجه حينئذ لقوله لكن اعتبار الجانبين الى اخره لانه اذا لم
يتحقق ذلك الامر لم يمكن اعتبار جانب المؤمنين وادخليته اعتبار الجانبين
في الذم انما يكون بعد امكان اعتبار جانب المؤمنين فان النكتة بعد الصحة
نعم لا شك في تحقق ذلك الامر الباطني وهو ما علمه المؤمنون واخفوه من كون
المنافقين وكان اخفاؤهم لنزلوهم عن المجاهرة كما مر انفا فالعجب كل العجب
في كلام هذا القائل المخطئ في استدراكه لما نحن بصدده انفا قوله كما قال من
يطع الرسول فقد اطاع الله قيل ليس للتأييد به سديدا لان اطاعة الرسول تستلزم اطاعة
الله تعالى لانه حكم باطاعة الرسول ومتابعة الرسول تستلزم متابعة الله
تعالى لانهم اذا عاهدوا مع الرسول ان يجاهدوا فقد عاهدوا مع الله ان
يجاهدوا اقول الحال فيما نحن فيه كما في الاتيين ايضا لانهم لما خادعوا
الرسول فيما بلغه من اوامر الله ونواهيه لزم ان يكون خداعهم راجعا الى
من جهته الاوامر والنواهي له تعالى قوله بيان ليقول لا يخفى ان يخادعون
في بيان يقول اقعد من يخادعون واما كون يخادعون بيانا له فوجهه
ان ابتداء الفعل في باب المفاعلة من جانب الفاعل الا ان المفعول يأتي
بمثله فعله فالمذكور صريحا فعله فقط وفعل المفعول مدلول الكلام والمعرض له
واما ما قال صاحب الارشاد اخذا عمن تقدمه من بعض المفسرين من ان ابقاء
صيغة المخادعة على ظاهرها ولو على وجه التمثيل لا يرتضيه الذوق السليم
لان مقتضى المقام ايراد حالهم خاصة وتصويرها بما يليق بها من الصورة
المستهجنة وبيان غائلتها وآلتها اليهم فمدفوع بان مقتضى المقام ليس ايراد

خ د

ابو السعود

ايراد حالهم خاصة على وجه التصريح وقد عرفت ان المذكور صريحا هو فعل الفاعل ولا
يقدح فيه دلالة اللفظ على حال المفعول ايضا بطريق الاستتباع اذ يكفي في انتظام الجمل
تناسبها بحسب معانيها التي تدل عليها صريحا ولا يقدح فيه دلالة بعضها على معنى ضمني لا
نظر الى التناسب بحسبه وانما تعرض له استطرادا بل يمكن ان يقال ان له اعتبار صورة الخدع
من جانب الله تعالى ومن جانب الرسول عليه السلام والمؤمنين باوامر تعالى حسبما فعلوه
دلالة على استدراجهم المفضي الى غاية تعذيبهم فهو داخل في ايراد حالهم خاصة و
تصويرها بما يليق بها من اقبح الصور المستهجنة وهذا مراد من قال اعتبار الجانبين
ادخل في ذم المنافقين كما مر انفا قوله او استيناف قال السيد السند اخذا
من الكشف جعله بيانا اولى من جعله استينافا لانه ايضاح لما سبق وتصريح بان
قولهم كان مجرد خداع وايضا ليست المخادعة امرا مطلوبا بالذات فلا يكون الحكم
به شافيا بل يحتاج الى السؤال الاخر اقول اذا كان في صورة الاستيناف جوابا عن
اي الغرض من قولهم على ما ذكره المصنف يحصل الايضاح لما سبق والتصريح بان
قولهم كان مجرد خداع فان كون قول مسوقا لغرض عبارة عن كونه متمحضا فيه
ولا معنى لكون قولهم مجرد خداع الا كونه متمحضا في الخداع ضرورة ان الخداع فعل
والقول ليس بفعل حقيقة واما مزية المبالغة الحاصلة من التعبير باتحادهما
فما دخته عما في صورة الاستيناف من مزية فوق التقرير فان السؤال تشوق النفس
الى المطلوب فيتمكن بالجواب عندها فضل تمكن كما في صورة التفصيل بعد الاجمال
بل انما في هذه الصورة اقوى مما في تلك الصورة واذا تقرر هذا فلا فرق بين
الوجهين من تينك الجهتين واما ما ذكره بقوله ايضا الى اخره فمدفوع ايضا
بانه لو جعل يخادعون الله في الجواب بمنزلة انهم يقولون ذلك لغرض ظاهر
البطلان ثم يبدأ التعجب من كونهم من الناس كما سبق لا ينقطع السؤال هذا وجوز
ان يكون يخادعون الله بيانا للسبب فقصد من قوله ومن الناس من يقول
من التعجب عن كونهم من الناس كانه قيل لم يتعجب عن ذلك فاجيب بانهم
يخادعون الله وفيه نظر لانه اما ان يكون مضمون الصلة اي القول
بالايمان مع عدم حقيقته كافيا في التعجب ولا فعلى الاول لا يجوز تقدير
السؤال لظهور سبب التعجب وعدم احتياجه الى سبب اخر وعلى الثاني لا يصح
الجملة الاولى لعدم الفائدة في الاخبار قوله قراءة نافع قال العلامة على

رد على السيد

عصام

هذه القراءة قائلا ما المراد بقوله وما يخادعون الا انفسهم واجاب بامرين احدهما
ان يراد وما يعاملون تلك المعاملة الشبيهة بمعاملة المخادعين الا انفسهم لان ضررها
يلحقهم وثانيهما ان يراد حقيقة المخادعة اى وهم فى ذلك يخدعون انفسهم حيث يمنونها
الاباطيل وانفسهم كذلك تمنيهم وثالثها ان يراد به ما يخدعون فجيء به على لفظ يفاعل
للمبالغة وقال الفاضل الذى تقرير السؤال ان يخادعون من باب المفاعلة يقتضى
الفعل من اثنين فكيف يتصور المخادعة بين الشخص ونفسه وقال الشيخ الاكمل فيه نظر لانه
ليس للمفاعلة فى ذلك مدخل فانه لو قال وما يخدعون كان الامر كذلك وانما
المراد بان تصور الخدع من الشخص لنفسه الا ترى الى قوله ما المراد اقول لم لا يجوز ان
يكون سؤالا عن ايثار باب المفاعلة دون كون الخدع من الشخص لنفسه ولا ينبه
قوله ما المراد بل نسبته الى المعنيين سواء وبالجملة فههنا امران خفيان احدهما ايثار
المفاعلة والاخر كون الخدع من الشخص لنفسه فيجوز ان يكون المراد بيان الاول دون الثانى
وانما سكت عن الثانى لظهور كونه مبنيا على التجريد وغير ذلك غاية ما ذكرناه متعين بشهادة
الوجه الثالث لان محصل الثانى اثبات المخادعة بين اثنين وهما المنافقون وانفسهم
اما بالتجريد او كون النفس عبارة عن الروح او غير ذلك ومحصل الثالث اخراج الصيغة
عن معناها الظاهر لئلا يلزم المشاركة بين اثنين والعجب من الشيخ انه حمل السؤال
اولا على انكار كون الخدع من الشخص لنفسه ثم زيف الوجهين الاخيرين بانهما ليسا
دفعا للسؤال عن استعمال المفاعلة لا مصححا للمعنى وقد عرفت ان السؤال عن استعمال
المفاعلة فيصح جميع الوجوه وما استشكله مسكوت عنه على ما قررناه ثم انه اورد على الوجه
الثانى ان حقيقة الخدع ان يوهم صاحبه خلاف ما يريد به من المكروه وهذا لا يتصور من الشخص
بالنسبة الى نفسه فضلا عن ان يكون من الجانبين وتمنيه الاباطيل والاكاذيب فيما يخطر
به لا مدخل له فى ذلك ولما كان هذا الايراد مندفعا بما ذكره صاحب الكشف من ان معنى
قوله وان يراد حقيقة المخادعة انه ليس مجازا عن لحوق الضرر ليس مرادا لا ان استعمال
المخادعة بمعناها على سبيل الحقيقة مراد لان ذلك يقتضى فاعلين مخادعين يقصد من
كل منهما ان يصيب صاحبه بمكروه ويزعم ان ذلك انما كان لدفع المعنى المجازى فهل كونه
غير مراد اولا والثانى يستلزم الاهمال وهو باطل والاول ان كان مجازا اخر فليس
فى كلامه ما يشعر بذلك وان كانت الحقيقة فليس بصحيح اقول لا وجه لترديده بناء
على ان المخادعة المجاز الاخر وكلامه مشعر بذلك فانه صرح المعنى بوجه يفهم منه التجوز

التجوز الاخر لكن فى وجهه خفاء فاما ان يكون وجهه التجريد واعتبار كون الشخص
مغايرا للروح او الرأى كما سيأتى تحقيقه واذا ظهر التجوز فلا بأس بخفاء وجهه **قوله**
والمعنى ان دائرة الخدع اى ضرر مخادعتهم مع الرسول والمؤمنين على الوجهين الاولين
او ضرر معاملتهم مع الله والمؤمنين المشبهة بمعاملة المخادعين على الوجه الثالث راجعة
اليهم يعنى انه قصرت المخادعة الحقيقية او المستعارة على انفسهم بعد تعليقها بما علقت به سابقا
بناء على ان ضررها عائد اليهم لا يعدوهم ونظيره فلان يضار فلانا وما يضار الا نفسه
ومثله شايع فى اللغات كلها جاريا فى باب المفاعلة وغيرها فالعبارة الدالة على
المخادعة سواء كانت حقيقية او مستعارة يكون مجازا او كناية عن انحصار ضررها فيهم او
يجعل لفظ الخداع المستعار مجازا مرسلا عن ضرره فى المرتبة الثانية هكذا ينبغى ان يخرج
كلام المصنف ومن الشراح من قصر فى تصوير المعنى على اجرائه على الوجه الثالث فقد قصر لان
الكلام جار على الوجوه الثلثة كما عرفت ثم ان السيد السند جوز ان يقال انما انحصرت نتيجة
تلك المعاملة فيهم جاز ان يدعى ان نفس تلك المعاملة مقصورة عليهم ويكون حصر انحصار
ضررها فيهم مفهوما تبعا لا قصدا فلا حاجة الى تجوز او كناية ورد بانه لا فائدة ههنا
فى انحصار نفس المعاملة فيهم بل فى اقتصار الضرر فجعل الثانى مقصودا تبعا والاول
ملحوظا قصدا تحكم والذى يرى ان المحققين اعتبروا فى الكناية تبعية القصد فى المكنى به
واصالة القصد فى المكنى عنه اقول لا نسلم انحصار الفائدة فى اقتصار الضرر لان
تلك المعاملة قبيحة فى نفسها فعلى نفيها عنهم يفيد ان شيئا من قباحتها لا يرجع الى
الجانب الاخر كما يتوهم بحسب الظاهر بل يرجع جميعها اليهم فقط واذا حصلت هذه
الفائدة فلا حاجة الى ان يكون فائدة قصر الضرر مقصودة بالاصالة بل يكفى كونها
مقصودة تبعا **قوله** او انهم فى ذلك يعنى ان هذه المخادعة غير المخادعة السابقة
فانهم فى خداعهم الله والمؤمنين على الوجوه السابقة يخادعون انفسهم فيمنونها
الاباطيل والاكاذيب وهى تخدعهم بذلك وتطمئن وكذلك انفسهم تخدعهم حيث تمنيهم
بالاطماع الفارغة وقد صرح العلامة فى هذا الوجه بارادة حقيقة المخادعة كما
نقل انفا وقال السيد السند من البين ان حقيقة المخادعة تقتضى فاعلين مخادعين
يقصد كل منهما اصابة الاخر بمكروه فلا يتصور هذه الحقيقة بين المنافقين وانفسهم
سواء اريد بها ذواتهم او دواعيهم ومن ثمة قيل يريد بذلك ان الايهام يعتبر فى هذا
المعنى فلا يكون لفظ الخداع مجازا عن ضرره كما مر وقال بعض الاجلة ردا على العلامة

فيه ان حقيقة المخادعة بل حقيقة الخدع ايضا وان اريد بها مجرد الايهام يقتضى
ذاتين مختلفين فلا يتحقق بينهم وبين ذواتهم ولعله اراد ان المراد بالمخادعة نفسها
لا الضرر لكن المخادعة على سبيل الفرض والتوهم لا الايهام اقول كانه اراد بقوله اولا
وان اريد بها مجرد الايهام وبقوله ثانيا لا الايهام الاعتراض على كسيد لكنه لم يتم لانه
فانه يريد ان العلامة لما قال حيث يمنونها الاباطيل ظهر انه اعتبر ههنا الايهام الذى
هو جزء من حقيقة الخداع فتبين ان مراده ان لا يكون الخداع مجازا عن الضرر وانه
جاز ان يكون مجازا عما حدث فى انفسهم من تصور الاباطيل على وجه التجريد او عما يجرى
بين اشخاصهم وبين ارواحهم على اعتبار المغايرة بينهما او بينهم وبين دواعيهم فلا وجه
لقوله الاول اذ ليس المراد كونه على حقيقته بل سلب كونه مجازا عن الضرر ولا لقوله
الثانى اذ ليس المراد كونه على سبيل التوهم حتى يرد انه ليس على سبيل الايهام بل كونه
مجازا عن معنى اخر ثم انه زيف ارادة الخداع المتوهم قائلا وفيه ان هذا الحمل لا يلائم شيخ الاسلام
ما سبق وعنه من نوع من العبارة وايضا الشايع فى امثال تلك المقامات الاقتصار على
الشايع كما يقال زيد يغتاب فلانا ولا يقال يغتاب نفسه وايضا المتبادر من العبارة
اتحاد المخادعة المنحصرة بالمخادعة السابقة اذ الظاهر ان متعلق الخداع امر واحد
هو اظهار الايمان باللسان اقول الظاهر ان عدم الملايمة مبنى على كون هذا الخداع
وهميا وانت خبير بانه ليس كذلك بل المراد كونه مجازا عن فعل احد الجانبين بالتجريد
او عن معاملة الاشخاص والارواح بالتغاير الاعتبارى ولا ريب بحقيقة الخداع
او ما شبه بحقيقته ظاهرة وكذا الحال فى عدم الفهم من العبارة واما شيوع الاقتصار
على الشايع فكذلك ايضا لان هذا المعنى المجازى نتيجة لما سبقه من حقيقة المخادعة
او شبهها واما حديث الاتحاد فمدفوع ايضا اذ لا يلزم من كون متعلق الخداع
امرا واحدا هو اظهار الايمان اتحاد الخداعين لجواز ان يكون لذلك الامر الواحد
جهتين ينبنى احد الخداعين على احديهما والاخر على الاخرى فانهم كانوا باظهار
الايمان يعاملون الله والمؤمنين معاملة او يخادعون الرسول والمؤمنين وبذلك
بعينه يحدثون فى انفسهم شيئا عبر عنه بالخداع وهذا الظهر من ان يخفى **قوله**
لان المخادعة لا تتصور تعليل لاختيارهم هذه القراة على القراة الاخرى مع ان كلتيهما مير سيد
متواترتان فلا يرد الاعتراض بان القراءة انما تثبت بالرواية دون الدراية وانما
الاعتراض بان الخدع كالمخادعة فى انه لا يمكن الا بين اثنين فمدفوع لكن لا لانه

لا بد للشركة فى الخداع من اثنين متغايرين بالذات بخلاف الخدع فانه يكفى فيه
المغايرة بين الفاعل والمفعول بالاعتبار كما فى معالجة الطبيب نفسه كما قيل لان المقدمة
القائلة لا بد للشركة فى الخداع من اثنين متغايرين بالذات ممنوعة اذ يكفى فيه التغاير عصام
الاعتبارى كما فى الخدع كيف ولو سلم تلك المقدمة لم يصح الوجه الثانى وهو مخادعتهم
مع انفسهم بل لان المخادعة تستدعى اثنين كل واحد منهما مخادِع ومخادَع بخلاف الخدع
فانه يستدعى اثنين احدهما مخادع والاخر مخادع وتكلف التصحيح فيه اقل مما فى المخادعة
قوله لا يخفى الا على قيل الاحسن لا يخفى الا على من على حواسه غشاوة اقول الظاهر عصام
ان مدار الاحسنية على كونه انسب لما سبق من قوله تعالى وعلى ابصارهم غشاوة لكن هذه
الانسبية لا تقاوم البلغية ما ذكره المصنف فى الذم لان كون الحواس مؤفة افتح من كونها
مغشاة فان فى الثانى احتمال الابصار دون الاول بل لا نسلم الانسبية ايضا لان
الانسب لاثبات الغشاوة هناك ان يثبت المؤفية ههنا ليفيد الكلام فائدة زائدة على
وجه التدريج من الادنى الى الاعلى اعنى انه لما ارتقى من بيان مرتبة الكفر الصرف الى
بيان مرتبة النفاق فالمناسب ان يرتقى فى الذم ايضا من تغشية البصر الى مؤفيته
بحسب المرتبتين وعلى زعمه انما يستفاد الفائدة الاولى بعينها ولا يستفى هذا المرام على انه
لا وجه لاعتبار الغشاوة على جميع الحواس فانها مخصوصة بالبصر فلا صحة لما اختاره فضلا
عن احسنية **قوله** او مؤدية الى زوال قيل الظاهر ان يقال مؤدية الى زوال السعادة مير سيد
الابدية او ما يشابه ذلك لان الحيوة الابدية مشتركة بين المسلمين والكافرين اقول
لو سلمنا ركاكة كلام المصنف فلا نم ظهور ما اختاره القائل اذ لا حساسى المرض بانالة
السعادة كما لا يخفى على انها غير مسلمة لان المراد من الحيوة الحقيقية هى الحيوة الكاملة
التى تحصل منافعها وهى مخصوصة بالمسلمين لان حيوة الكفار ناقصة لا تحصل منافعها
قال الله تعالى ثم لا يموت فيها ولا يحيى اى لا يحيى حيوة تنفعه كما صرح به واذا تحققت كازرونى
هذا عرفت انه لا حاجة الى الجواب بان يكون المراد بالحيوة منافعها كما قيل فانه
صرف عن الظاهر بلا داعية بل الحق ههنا ان المراد بالحيوة الحقيقة الابدية هى الا
بكمال الصلاح المنجى عن الهلاك الروحانى وبالمرض خلافه المؤدى الى ذلك الهلاك
كما اشار اليه صاحب الارشاد وغيره فلا يرد السؤال راسا **قوله** والاية الكريمة
تحتملها اى الحقيقة والمجاز وفيه رد على العلامة حيث اقتصر على المجاز ووجه احتمال
الحقيقة ما قاله الامام الرازى من ان الانسان اذا صار مبتلى بالحسد وشاهد

المكروه ودام على ذلك فربما صار سببا لتغير مزاج قلبه ويشهد به ما اجمع عليه الاطباء
من ان افراط الغم يسقط جميع القوى وما توهم من ان الاطباء ذهبوا الى ان القلب ميرصدر
لا يقبل المرض باطل لانهم انما قالوا لا يقبل الجراحة دون المرض مطلقا كيف وقد عقدوا
بابا للامراض القلبية هذا والعجب من بعضهم انه بعدما نقل كلام الامام قال في كون كازرونى
الالم موجبا لخروج القلب عن الاعتدال والخلل في الافعال نظر ويمكن ان يقال المراد
انه قد يخرجه عن الاعتدال وقد يوجب الخلل وانت خبير بانه صريح في ورود النظر على
كلام الامام وامكان توجيهه مع ان النظر وارد عليه راسا ومعناه في مرتبة كذبه
لا في منزلة امكان التوجيه كما ينادي عليه قوله بها قوله فان قلوبهم كانت
متألمة هذا وجه لارادة الحقيقة يعني اثبت لهم حقيقة المرض بناء على ان قلوبهم كانت
متألمة فان الالم قد يؤدي الى المرض الحقيقي لا ان المراد من المرض هو الالم كما زعم
من قال في شرح المقام استعمال المرض في الالم حقيقة لغوية وان لم يوافق رأي الا عصام
طبا حيث جعلوا الالم من الاعراض دون الامراض على ان عدم الموافقة لرأي الاطباء
غير مسلم لانهم قالوا الصداع الم في اعضاء الرأس كما ذكره النحرير التفتازاني قوله
تحرقا على ما فات عنهم في الكشاف ويتحرقون عليهم حسدا اي على المؤمنين وقال النحرير
التفتازاني ان المناسب ان يجعل يتحرقون بمعنى يحترقون على ما هو اصل اللغة وحسدا
تمييز وقد شاع جعل الحسد كالنار والحاسد كالحطب في الاحتراق ولكن لو صح تعليلهم
ذهبوا الى انه من حرق الناب اذا سحقه حتى سمع له صريف ووقع في بعض نسخ الكتاب
تحرقا عما فات عنهم فقيل في شرحه اي احتراقا لما اشتهر من ان الحسد كالنار والحاسد
كالحطب في الاحتراق وفي بعض النسخ على ما فات فيكون من حرق اسنانه اي سحق ملاخسرو
بعضها ببعض حتى سمع لها صريف اقول لم يصب في اقتصاده في الصورة الثانية على الاول
الذي ذكره اذ يحتمل ان يجعل على بنائه لاصله اي تحرقا مبنيا على ما فاتهم نعم هذا
الاحتمال لا يجري في عبارة الكشاف لكن الكلام في عبارة المصنف ثم ان العلامة
قال في بيان تحرق المنافقين ناهيك بما كان من ابن ابي وقول سعد بن عبادة
لرسول الله صلى الله عليه وسلم اعف عنه يا رسول الله واصفح فوالله لقد
اعطاك الله الذي اعطاك ولقد اصطلح اهل هذه البحيرة ان يعصبوه بالعصابة
فلما رد الله ذلك بالحق الذي اعطاكه شرق بذلك وتفصيل القصة ما ذكره البخاري
ومسلم عن اسامة ان رسول الله عم اركبه على حمار يعود سعد بن عبادة قبل

قبل وقعة بدر فسار حتى مر بمجلس فيه عبد الله ابن ابي بن سلول قبل اسلامه وفي
المجلس اخلاط من المسلمين والمشركين واليهود وفي المسلمين عبد الله بن رواحة رضي الله
عنه فلما غشيت المجلس عجاجة الدابة خمر عبد الله ابن ابي بردائه فقال لا تغبروا علينا
فعلم رسول الله عليه الصلوة والسلام فنزل فدعاهم الى الله وقرأ عليهم القرآن فقال
عبد الله بن ابي ايها المرء لا احسن مما تقول ان كان حقا فلا تؤذنا به في مجالسنا وارجع
الى رحلك فمن جاءك فاقصص عليه فقال عبد الله بن رواحة بلى يا رسول الله فاغشنا به
في مجالسنا فانا نحب ذلك فتساب المسلمون والمشركون واليهود حتى كادوا يتقاتلون
فلم يزل النبي عليه الصلوة والسلام يخفضهم حتى سكنوا فسار حتى دخل على سعد بن عبادة
فقال يا سعد الم تسمع الى ما قال ابو حباب يريد عبد الله بن ابي فقال يا رسول الله اعف
عنه الى آخر القصة واعترض الطيبي بان القصة دلت على ان عبد الله بن ابي كان
كافرا محضا فلا يناسب ذكرها بما نحن بصدده من حال المنافق واجاب صاحب الكشف
فقال لا ان اشتهار نفاقه والآيات الواردة في شأنه وما ذكر عنه في سورتي التوبة و
المنافقين فلا تنكر واما ان تلك القصة كانت قبل اسلامه اي اظهاره الكلمة فليس في
لفظ العلامة ما يشعر بانه الخبر الذي ساقه الشيخان وكم له من قصة ولعلها القصة
التي مرت في سورة المنافقين وما كان من حديث اجيرهم وحديث عمر رضي الله تعالى
عنه اقول كيف يحمل هذه القصة على القصة التي مرت في سورة المنافقين مع انه لم يذكر
احد في تلك القصة مقاولة رسول الله مع سعد بن عبادة وانما رووها في هذه
القصة ثم ان قوله ليس في كلام العلامة ما يشعر بانه الخبر الذي ساقه الشيخان
في خبر المنع لان العلامة لما نقل عبارة سعد بن عباده الواقعة في الخبر الذي
ساقه الشيخان اشعر كلامه بانه الخبر الذي ساقاه نعم ليس فيه جزم قطعي لكن الاشعار
متحقق قطعا ولذا قال النحرير التفتازاني انه من ضيق العطن ◦ والمكابرة فيما
جاوز الظن ◦ واشبه العلوم العادية ثم ان الجواب عن الاعتراض هو ان
الغرض من ايراد القصة اثبات الحسد والبغضاء للمنافقين بناء على رسوخ
المادة وثبوت السبب قبل اظهارهم الاسلام فلا يضر اشتمال القصة على مجاهرة
ابن ابي بالكفر كما ذكره النحرير التفتازاني وما ذكره الاكمل من ان العلامة اورد اكمل
القصة استشهادا على ما ذكر من غل الكفار وبغضهم على رسول الله عم غير ملتفت
الى المنافقين مما لا يلتفت اليه اذ تعين كون الآية في حق المنافقين يقتضي ان لا

اليهم قطعا لكن بقي ههنا شيء وهو انه كيف يثبت الحسد والبغضاء لجميع المنافقين
وجواب سعد بن عبادة يدل على ان بغضاء ابن ابي لحرمانه عن الرياسة وهذا
المعنى مخصوص به لا يعم جميع المنافقين قوله فزادهم الله تعالى تفسير لقوله فزادهم
الله مرضا يعني فزاد الله غمهم المفضي الى زيادة الم القلب الذي هو حقيقة المرض
واعلم ان العلامتين اتفقا على حمل هذه الجملة على الاخبار فقيل ان حملت على الاخبار
يلزم التكرار لقوله تعالى ويمدهم في طغيانهم فالظاهر انه انشاء دعاء كما هو المناسب
التابع في امثال هذا المقام الا ان الاظهر على تقدير الدعاء ترك الفاء اقول لا حاجة
الى صرف الصيغة عن ظاهرها الذي هو الاخبار فان لزوم التكرار غير مسلم لان
الجملة الاولى اخبار عن الزيادة في الزمان الماضي وجملة يمدهم اخبار عن الزيادة في الحال
والاستقبال فالجملتان وان اشتركتا في معنى الزيادة لكنهما اختلفتا مضيا
واستقبالا فلا تكرار اصلا ثم قال ذكر القائل المتبادر من قوله تعالى في قلوبهم مرض
الحال لا الماضي فلا يناسب العطف بالفاء الا ان يجعل الماضي بمعنى المستقبل لتحققه
يدفعه ما في الكشف من ان عطف الماضي على الاسمية لنكتة انه اريد في الاولى
في قلوبهم مرض ان ذلك لم يزل غضا طريا الى زمن الاخبار وفي الثانية ان ذلك
سبب لازدياد مرضهم المحقق اذ لولا تدنس الفطرة لازداد والزيادة امداد الا
ان نزول الآيات شفاء وما اورده الاكمل عليه من ان الفاء حينئذ للسبب لا
للعطف غير وارد لان الشيخ الرضي رحمه الله تعالى صرح بانه لا تنافي بين السببية
والعاطفية فقد تكون سببية وهي مع ذلك عاطفة جملة على جملة نحو يقوم زيد
فيغضب عمرو لكن لا يلازمها العطف فظهر ان توهم التنافي مناف للكمال فضلا
عن الاكملية قوله او بازدياد التكاليف قيل فيه نظر لان المنافقين في
اجراء احكام المسلمين عليهم كالمؤمنين الخلص لا مزيد لهم في التكاليف على كلف
المؤمنون وتكرر الوحي وزيادة الآيات لا تعين زيادة في التكاليف لان المراد
بالتكاليف ما كلف به لا المعنى المصدري اقول ليس المراد ازديادها على ما كلف
المؤمنون الخلص بل ازديادها شيئا فشيئا على ما وقع من قبل سواء على
المؤمنين الخلص او المنافقين اعني ان الله تعالى ازداد التكاليف الشرعية
على الفريقين شيئا فشيئا فتلقاها الفريق الاول بالقبول ولم يتلقاها الفريق
الثاني به بل صار ذلك سببا للمرض في حقهم ثم ان المراد ليس ان بعد تكرر الوحي

وزيادة الآيات من التكاليف حتى يرد ما ذكر كيف وهما مذكوران بطريق
العطف على ازدياد التكاليف فيلزم المغايرة بل المراد انه كما يتسبب ازدياد التكاليف
لازدياد مرضهم الذي هو البغض والحسد كذلك يتسبب تكرر الوحي وزيادة
الآيات لذلك قوله وكان اسناد الزيادة متعلق بقوله او بازدياد التكاليف
الى آخره وجواب عما يرد من ان المسند اليه تعالى زيادة مرضهم وهو صحيح بالنظر الى
الطبع دون ازدياد التكاليف وما بعده لان الزائد يجب ان يكون من جنس المزيد
عليه وتقريره ان اسناد زيادة فساد مرضهم اليه تعالى مبني على كونه مسببا من فعله
تعالى وهو ازدياد التكاليف واخواته ومن لم يتنبه للمرام ههنا قال لا حاجة الى
ذلك اذ يجوز ان يقال زيادة المرض فعل الله تعالى من غير ان يكون مسببا لشيء
آخر وقد اخذ هذا الكلام من الكشاف وهو مذهب الاعتزال واعلم ان العلامة
جعل المرض مجازا عن سوء الاعتقاد والكفر او الغل والحسد والبغضاء او ضعف
القلب والجبن والخور وقال النحرير التفتازاني فرجان اسناد زيادة الاخير
الى الله تعالى حقيقة بخلاف الاول لكونه قبيحا فلذا جعله مجازا وقال السيد السند
من اسناد مجازي سواء فسر المرض بالكفر او الحسد والغل او الضعف والخور كما
صرح به عبارته وان جاء اسناد زيادة المعنى الاخير الى الله تعالى حقيقة على
رأيه ايضا واعترض عليهما بعض الاجلة قائلا الظاهر ان الحسد قبيح وكذا
الضعف ايضا لانه قد عد كل منها من الملكات الردية المستلزمة للاثار الغير
الحسنة فلا يجوز لك الاسناد ثم الفرق بينهما بان الاول قبيح والثاني حسن حتى
جاز اسناد الاخير اليه تعالى دون السابق تحكم نعم قد يترتب على الاخير اثار حسنة
كما بالنظر الى النبي عليه الصلوة والسلام من تقاعد الكفار عن محاربته وعجزه
اقول منشأ هذه الغفول عن مذهب المعتزلة فانهم انما منعوا صدور الفعل القبيح
عن الله تعالى دون صدور خلق الشيء القبيح لحكمة كخلق العقارب والحيات
ولا يخفى ان الضعف والخور من الامور الخلقية فلا يقدح فيه كونه من الملكات
الردية المستلزمة للاثار الغير الحسنة نعم الحسد من قبيل الافعال القبيحة
وان كان منشأه الخبث الخلقي فلا يجوز اسناده اليه تعالى وبالجملة فقد
اصاب المعترض في اعتراضه على النحرير في شق الحسد ولم يصب في اعتراضه في
شق الضعف وقد اصاب السيد في التفرقة بينهما ولله دره فظهر ان حديث

الحكم ساقط قوله اى مولم على صيغة المفعول من الايلام وقوله تعالى الم
كفرح اى صار ذا الم فهو اليم اى ذو الم فهو معناه حقيقة وانما فسّر بالمولم بنا
على ان كونه ذا الم ناش من سببه في الخارج يشهد بهذا تصريحه بان وصف العذاب
به للمبالغة وتنظيره بالوجيع وكونه على طريقة جدّ جدّه اى طريقة المجاز العقلى
اى طريقة اسناد الفعل الى مصدره خصوصا ومن العجايب ههنا ان بعضهم
زعم ان كلمة مولم على صيغة الفاعل فاعترض قائلا لم يرد بهذا المعنى ولهذا
اقتصر في الكشاف على ذكر المجاز العقلى وقيل في الحواشى الشريفية انما اقتصر
على المجاز العقلى رَدًّا لما يقال من ان الاليم بمعنى المولم كالسميع بمعنى المسمع فانه
ليس بثبت على ان عدم ثبوته مذهب العلامة والمصحح ... حيث قال في بديع
السموات والارض اى مبدعها وسنده ما ذكره الامام الراغب من كون سميع
وحصيب بمعنى مسمع ومحصب وانما اقتصر ههنا على هذا الوجه مع جواز ذلك
الوجه ايضا عنده بناء على ان في هذا الوجه من المبالغة المناسبة للمقام و
اعجب من ذلك ان الاخر زعم ان فيه امرين احدهما ما نقلناه عن ذلك البعض
آنفا وقد عرفت حاله والثانى ان قوله اى مولم تدل على ان الاليم بمعنى
موجد الالم في الغير لكن قوله تعالى عذاب اليم معناه ان العذاب متصف بالالم
كما يظهر من تشبيهه بجدّ جدّه فبين اول الكلام والاخر اختلاف ثم اراد دفع
دفع الثانى قائلا ويمكن دفعه بان المعنى ان الاليم يصح ان يكون بمعنى
ذى الالم لا بمعنى المولم واذ قد تحققت ان المولم على صيغة المفعول عرفت
ان السؤال والجواب ناشيان عن الغفول . بقى ههنا شئ يرد على كلام
وهو انه صرح في الكشاف بان البديع بمعنى المبدع غير ثبت كما صرح به اصح
في المقدمة حيث قال ابدع الشئ وهو البديع والله بديع السموات
والارض اى خداى آفريننده آسمانها وزمين است قوله بدله يعنى ان
الباء للمقابلة وقد اراد بالبدل ما هو في مقابلة الشئ بقرينة قوله جزاء له
دون البدل الحقيقى الذى يقتضى زوال المبدل منه حتى يعترض بانه اراد
كون الباء للبدلية دون المقابلة مع ان المناسب هو العكس لان المبدل
منه ههنا غير زائل كما قيل وانت خبير بان كون باء البدلية قسما مستقلا
غير باء المقابلة من تدقيقات متاخرى النحاة كابن هشام وغيره واما

القدماء منهم فلم يعدوها قسما مستقلا بل ادرجوها في باء المقابلة وليس
مراد المحشى الا الجرى على مذهب القدماء نعم صرح عنه لفظ البدل فاوهم الجرى على
مذهب المتاخرين لكن الوهم مندفع بقرينة قوله جزاء له فلا ركاكة في كلامه
قوله الذى هو للمبالغة قال صاحب الكشف كلاهما بالغة من فعل الذى
للتكثير لكن النظر في الثانى الى كثرة الفاعل وفي الاول الى كثرة الفعل اى قوته
وقال الاكمل فيه نظر فان المراد بالقوة ان كان ما يحصل بالتكثير فهى مستدركة
وان كان غيره لم يكن من فعل الذى للتكثير اقول لا عتب على كلا الشقين
اما على الاول فلا نسلم الاستدراك لجواز ان يكون الصيغة الموضوعة للتكثير
مجازا في القوة الحاصلة بالتكثير اللازمة له فلا يعتبر دلالتها على نفس التكثير حتى
يلزم الاستدراك واما على الثانى فلجواز ان تكون الصيغة مستعارة للقوة
الحاصلة بحسب الكيف تشبيها لها بالتكثير الذى هو المعنى الحقيقى لها بناء
على اشتمال كل منهما على مزية الازدياد قوله وهو حرام كله قال بعض الحنفية
كانه مذهب الشافعية اذ ذكر في كتب الحنفية انه يجوز في ثلثة مواضع في الصلح
بين الناس وفي الحرب ومع امرأته اقول ليس ذلك مذهب الشافعية ايضا
اذ صرح كبار الشافعية باباحته في المواضع المذكورة بل في مواضع اخر ايضا
بل صرحوا بوجوبه في بعضها قال الامام النووى في الاذكار اما المستثنى منه
فقد روينا في الصحيحين عن ام كلثوم انها سمعت رسول الله صلعم يقول ليس الكذاب
الذى يصلح بين الناس فينمى خيرا او يقول خيرا زاد مسلم قالت ام كلثوم ولم
اسمعه يرخص في شئ مما يقول الناس الا في ثلث يعنى الحرب والاصلاح بين
الناس وحديث الرجل امرأته والمرأة زوجها فهذا الحديث صريح في اباحة
بعض الكذاب للمصلحة وقال الامام الغزالى الكلام وسيلة الى المقاصد
فكل مقصود محمود يمكن التوصل اليه بالكذب والصدق جميعا فالكذب فيه حرام
لعدم الحاجة اليه وان امكن التوصل اليه بالكذب ولم يمكن بالصدق فالكذب
مباح ان كان يحصل ذلك المقصود مباحا وواجب ان كان المقصود واجبا
فاذا اختفى مسلم من ظالم وسأل عنه وجب الكذب باخفائه واذا تمهد هذا ثبت
ان ذلك ليس مذهب الشافعية بل في مذهب الشافعية قول بوجوبه في بعض
المواد فضلا عن جوازه كما صرح به السيوطى في الشواهد لكنه زاد في الطنبور

نعمة اخرى حيث قال هذا مذهب المعتزلة وذلك مبنى على مسئلة التحسين
والتقبيح فانهم يقولون الكذب كله قبيح وان تضمن مصلحة بناء على ان الاحكام
تابعة لاوصاف فى الذات فالظاهر ان المصنف تبع العلامة فى قوله وهو
قبيح كله ذاهلا عن كونه على مذهب الاعتزال و لكان ان يجيب من جانبه
بان مراده من الكذب ما ليس فيه مصلحة وهذا التخصيص مأخوذ من عبارة الحديث
المذكور انفا فان قوله عم ليس الكذاب يصلح بين الناس يستلزم القول بان
ليس الكذب بما فيه مصلحة الناس وبالجملة فلما لم يكن مدلول الخبر الكاذب
مقصودا اصليا بل كان وسيلة الى مصلحة مقصودة بالقصد الاصلى فكانه لم
يدل عليه اصلا وانما دل على المصلحة وهذا مبنى على الاعتبار فلا ينافيه الاستشهاد
الواقع فى كلام العلما فانه مبنى على نفس الامر ولكل وجهة ثم ان المحقق
التفتازانى قال فى شرح قول العلامة اما حكمه بان الكذب قبيح كله فان
اراد سمعا فسمعا وطاعة وان اراد عقلا فلا دليل عليه كيف وقد يتضمن عصمة
دم نبى فيحسن وقال الحفيد الظاهر انه لم يرد بقرينة ما ذكره فى الدليل
العقلى انه يسمع سماعا ويطيع طاعة على تقدير الدليل السمعى بل انه ورد دليل
سمعى على قبح الكذب مطلقا وان جاز عقلا فى الجملة فيتجه عليه ان بعض
الكذب ليس بقبيح حسبما تراه اقول ليس مراد المحقق الا انه يسمع سماعا ويطيع طاعة
على تقدير الدليل السمعى ولا يكون ما ذكره فى الدليل العقلى من قوله فلا
دليل عليه قرينة على ارادة ورود الدليل السمعى بطريق مفهوم المخالفة
لان المراد انه ان اراد سمعا فسمعا ان ثبت الدليل وان اراد عقلا فلا
دليل عليه جزما فمقتضى الجزم بعدم الدليل فى الثانى عدم الجزم بوجوده وعدمه
فى الاول بطريق المفهوم لان مقتضى الجزم به فى الثانى الجزم بخلافه فى
الاول وبالجملة فالمخالفة بين الجزم بذلك وعدمه لا بين عدم الدليل
وثبوته فينتظم الكلام كما لا يخفى فان قلت لم لم يجزم بعدم الدليل السمعى
مع ورود الحديث المذكور آنفا بخلافه وتصريح الائمة بذلك قلت لا يلزم
من ورود ذلك الحديث ان لا يكون للمخالف دليل سمعى من الحديث يعارض
ذلك وتصريح الائمة لا يكون حجة على المخالف قوله وما روى ان ابراهيم
عليه الصلوة والسلام قال الكذبات الثلث هى انى سقيم وبل فعله كبيرهم

كبيرهم وهذه اختى لسارة حين اراد ان يغصبها الظالم الذى كان من طريقتها
السياسة التعرض لذوات الازواج دون غيرهن وبالجملة فاطلاق الكذب
بطريق الاستعارة لمشابهتها الكذب من حيث كونها اخبارا غير مطابقة للواقع لكنها
فى التحقيق تعريضات وهو ان يشار بالكلام الى جانب والغرض منه جانب اخر
فالغرض من قوله انى سقيم انه سيسقم لما علم ذلك بامارة من النجوم او انه سقيم لما
يجد من الغيظ والحنق باتخاذهم النجوم آلهة ومن قوله بل فعله كبيرهم التنبيه على
ان من لم يقدر على دفع المضرة عن نفسه كيف يقدر على دفع المضرة عن غيره فكيف
يصلح الها ومن هذه اختى الاخوة فى الدين تخليصا من يد الظالم وقد يقال الكذبات
الثلث قوله هذا ربى فى الكواكب ثلث مرات وكونها تعريضات مبنى على ان الغرض
منها الحكاية او الفرض او التقرير تنبيها على خطائهم وارشادا الى انها لا تصلح للالهية
لقيام دليل الحدوث وقال بعض الاجلة ذكر المحقق الشريف ان الكلام لا يكون
مستعملا فى المعنى التعريضى اصلا بل يفهم مع اشارة اليه بقرينة السياق وعليه ظاهر
تفسير العلامة للتعريض فى قوله تعالى فيما عرضتم به من خطبة النساء الاية فاذا
اريد بقوله انى سقيم معنى ساسقم لا يتحقق التعريض فانه لا يمكن ارادة ذلك الا
بطريق الاستعمال فانه لا دلالة لسياق الكلام عليه كما فى صور التعريض وكذا
الحال فيما اذا حمل قوله هذه اختى على الاخوة فى الدين لا فى النسب اللهم الا ان
يراد بالتعريض ههنا ما هو المصطلح المشهور بين الجمهور من اهل المعانى بل ما فيه نوع خفاء
فى اداء المراد من الكلام على ما قاله الامام النووى فى الاذكار من ان التورية
التعريض معناها ان تطلق لفظا هو ظاهر فى معنى وتريد به معنى آخر يتناوله
ذلك اللفظ ولكنه خلاف ظاهره اقول لا نسلم اطلاق التعريض على ما فيه نوع خفاء
مطلقا وما ذكره الامام النووى من قبيل التشبيه الاتم وصدور مثل هذه المسامحة
عن القدماء ليس بعزيز فالتحقيق الذى لا محيد عنه هو ان اشتراط قرينة السياق فى
التعريض مبنى على الاغلب وقد يكتفى فيه بقرينة الحال اذ قد يكون المعنى التعريضى بحيث
لم يتم كتمه عن المخاطب وانما يعتبره المتكلم لمصلحة اراده فى نفسه كالاحتراز عن الكذب
فلا ينصب عليه قرينة السياق وانما يحكم بارادة المعنى بقرينة الحال فقد اراد الخليل
عليه السلام فى قوله انى سقيم معنى ساسقم ولم يدل عليه بالسياق لئلا يفهم الكفار
كونه صحيحا متعللا فيلحون عليه بالسير معهم ويفوت ما رامه من كسر الاصنام وفى قوله

قوله هذه اختی معنى الاخوة فی الذنب ولم يدل عليه بقرينة السياق ايضا لئلا يفهمه
الظالم فيغصبها لكن القرينة الحالية قائمة فی كل منهما وهی كون الخليل عليه السلام معصوما
عن الكذب فهی قرينة اعتبرت فی المتكلم شرعا وبالجملة فالاغلب فی هذا الباب ما هو على
سبيل الكناية والمجاز كما صرح به فی المفتاح وغيره فينصب عليه قرينة السياق ليظهر المراد
وقد يكون منه ما هو على سبيل الالغاز لاجل الكتم فلا ينصب عليه تلك القرينة لئلا يظهر المراد
فان قلت اليس الاول مجازا والثانی الاستعارة تشبيها الاجنبية بالاخت
قلت انما يكون كذلك اذا اريد استعمال العبارة فی المعنى الثانی وهو غير لازم لحصول المقصود
باستعمالها فی المعنى الاول مرادا به المعنى الثانی فحاصل الكلام ان هذا القسم من التعريض
ليس بمخترع بل ماخوذ من كلام الائمة اذ لم يصرح به العلامة فی الكشاف باشتراط قرينة
السياق وانما صرح بالدلالة مطلقا فيحتمل دلالة قرينة الحال ايضا وكذا فعل ابن الاثير
فی المثل السائر ايضا وقد صرح العلامة بثبوت التعريض هنا وفرع شراح الكشاف
بل اكثر المفسرين ما ذكر فتلخص من مجموع هذا ان التعريض صادق على ارادة المعنى الثانی
الذی يكتمه المتكلم عن المخاطب ويقصد فی نفسه لمصلحة فهو تعريض على سبيل الالغاز
وشرطه ان لا يكون فيه قرينة السياق بل يكون قرينة الحال فقط وفائدته الكتم وبالجملة فهذا
تحقيق وحقيق بالقبول وان لم يظفر فی ذلك من الائمة بمنقول ولما غفل عنه اكثر
اصحاب الحواشی حملوا التعريض كذلك البعض على غير ما هو المشهور الكنا قوله
عطف على يكذبون رجح العلامة هذا الوجه على الوجه الثانی وعلله النحرير التفتازانی
والسيد السند بكونه اقرب وبافادته تسبب الفساد للعذاب فيدل على قبحه ووجوب الاحتراز
عنه كالكذب وبخلوه عن تخلل البيان او الاستيناف بما يتعلق به بين اجزاء الصلة او الصفة
وزيف العلة الثانية بان العطف على يكذبون يقتضی ان يكون المعنى ولهم عذاب اليم
لقولهم انما نحن مصلحون اذا قيل لهم لا تفسدوا فی الارض فيفيد تسبب القول للعذاب لا تسبب
الفساد له وتدارك بعضهم ان لحوق العذاب بسبب ذلك باعتبار انه كذب فيؤول الى استحقاق العذاب
بسبب الكذب لا غير ومنهم من اورد هذا التزييف ثم دفعه قائلا الا ان يقال ان ذلك
القول كناية عن اصرارهم على الفساد وعدم الانتهاء بالنهی عنه اقول يرد عليه ايضا انه يفيد
حينئذ تسبب الاصرار على الفساد للعذاب الاليم دون تسبب نفس الفساد له كما هو المدعى
ولا يستلزم تسبب الاول تسبب الثانی اذ لا يخفى ان الاصرار على الصغيرة كبيرة
من تسبب الكبيرة لذلك العذاب تسبب الصغيرة له ايضا ثم ان صاحب الارشاد رجح الوجه

عصام

عصام

ابو السعود

الثانی بما ذكره شراح الكشاف بانه يكون على طريقة تعديد شناعتهم ولا بان يتخلل
البيان او الاستيناف بين اجزاء الصلة او الصفة فانه ليس توسطا بالاجنبی
وزيف الوجه الاول قائلا ان هذا النحو من التعليل حقه ان يكون باوصاف ظاهرة
العلية مسلمة الثبوت للموصوف غنية عن البيان لشهرة الاتصاف بها عند السامع او لسبق
ذكرها صريحا كما فی قوله تعالى بما كانوا يكذبون فان مضمونه عبارة عما حكى عنهم من قولهم
امنا بالله وباليوم الاخر او لذكر ما يستلزمه استلزاما ظاهرا كما فی قوله تعالى ان الذين
يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب فان ما ذكر من الضلال
عن سبيل الله مما يوجب حتما نسيان جانب الاخرة التی من جملتها يوم الحساب
وما لم يكن كذلك فحقه ان يخبر بعليته قصدا كما فی قوله تعالى ذلك بانهم قالوا لن تمسنا
النار الا اياما معدودة وقوله تعالى ذلك بان الله نزل الكتاب بالحق الى غير ذلك
ولا ريب فی ان هذه الشرطية وما بعدها من الشرطيتين المعطوفتين عليها ليس مضمون شیء
منها معلوم الانتساب اليهم عند السامعين بوجه من الوجوه المذكورة حتى يستحق
الانتظام فی سلك التعليل المذكور اقول لو سلمنا ان حق هذا النحو من التعليل
ما ادعاه فلا نسلم ان هذه الشرطية ليس مضمونها معلوم الانتساب اليهم عند السامعين
بوجه من تلك الوجوه اذ لا شك ان الاتصاف بمضمون هذه الشرطية وهو دعوى الاصلاح
مع تحقق الافساد هو ظاهر العلية للعذاب الاليم ومسلم الثبوت لهم عند المخاطب الذی هو
النبی عليه الصلوة والسلام والاصحاب رضی الله تعالى عنهم غنية عن البيان لشهرة الاتصاف
بها عندهم فانهم لم يكونوا غافلين عن احوال المنافقين واقوالهم لكنهم تغافلوا عنها
لمصالح لو اظهر الامر عليهم لانقلبت مفاسد حسبما صرح به فی الكشاف فيما مر وكذا الحال
فی الشرطيتين الاخيرتين فان مضمون الاولى هو انكار ان يؤمنوا ونسبة الايمان الى
السفهاء حين ما قيل لهم امنوا ومضمون الثانية هو اظهار الجمع بين الايمان للمؤمنين
مع اعلان الكفر للكافرين ولا شك ان الاتصاف بكل منهما ظاهر العلية للعذاب
ومسلم الثبوت عند النبی عليه الصلوة والسلام والاصحاب رضی الله تعالى عنهم حسبما
عرفت قوله فلعله اراد به قبيل لا يخفى بعده والاوجه ان المراد اهل الاتفاق
بهذه الاية من مفسدی الارض من المسلمين لانه لم يكن فی زمنه صلى الله تعالى عليه وسلم
من المؤمنين مفسدون اقول لا نعلم صحة ما ذكره فضلا عن اوجهيته لان كون الاية
متصلة بما قبلها بالضمير الذی فيها تعين كونها فی حق المنافقين دون غيرهم من المسلمين

عصام

المفسدين **قوله** او بعض المؤمنين هو المطابق لما في الكشاف من قوله او نوع في
الفجعة الى آخره قال النحرير التفتازاني فيه اشارة الى ان القائل الامر الايمان
هم المؤمنون لا المنافقون بعضهم لبعض فيما بينهم كما ذكر في بعض كتب التفسير لكن
ينبغي ان يكون قولهم انؤمن كما آمن السفهاء متقولا فيما بينهم لا في وجوه المؤمنين و
الا لكانوا مجاهرين لا منافقين فلما هو قوله فكان من جوابهم ان سفهوهم ربما
يشعر بان القول كان في وجوه المؤمنين فيتأكد الاشكال وحسم الاشكال بانه
يجب ان يحمل قولهم انؤمن الى آخره على ان يكون متقولا فيما بينهم وان كان قوله
وكان من جوابهم ان سفهوهم يوهم انه كان في مواجهتهم يعني انه اذا وجب الحمل
على ذلك فلا عبرة بالايهام المذكور كما زعم النحرير لا يقال يقتضي لفظ الجواب
ان يكون في المواجهة لانا نقول لا نسلم الاقتضاء اذ لم يصرح به ائمة اللغة
على انه مخالف لاستعمال الثقات فان الخلف يطلقون الجواب على رد اعتراض
السلف من غير نكير نعم آخذ رد بعض المحققين ما اختاره السعد في بعض
رسائله بانه قال في المطول اذا الشرطية هي بعينها الظرفية استعملت في
الشرط ولا شك ان قولنا اذا اختلفوا قرأت القرآن يفيد معنى لا اقرؤ القرآن
الا اذا خلوت سواء حصل ذلك باعتبار مفهوم الشرط او باعتبار التقديم فيفيد
الاختصاص فيفهم منه ان يكون قولهم انؤمن الى آخره مختصا بحال قول المؤمنين
لهم آمنوا فيلزم ثبات المجاهرة بالكفر وان لا يصدر عنهم هذا القول في غير حضور المؤمنين
ثم قال يمكن دفع الاول بانه يجوز ان يقول هذا الكلام بعضهم لبعض في حضور المؤمنين
على وجه الاخفاء عنهم ودفع الثاني بانا لا نسلم بطلان ما ذكر من عدم الصدور
في غير ذلك الوقت ولو سلم فلا يلزم من الحكم بافادة عبارة خاصية لزوم تلك
الافادة كما تقرر في المعاني اقول دفع الاول غير سديد فان كون قولهم هذا
في حضور المؤمنين على وجه الاخفاء بعيد غاية البعد ولا ينبغي ان يحمل الكلام
المعجز على مثله بمجرد جوازه ثم ان الوجه في دفعه ان يقال ليس كلام المطول
نصا في ان كلمة اذا تفيد الظرفية حال كونها للشرط بل يحتمل ان يكون معناه
انها كانت ظرفية ثم تمحضت للشرط فان الكوفيين قالوا هي مشتركة بين الوقت
والشرط فاذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت وصارت بمنزلة كلمة ان كما
في سائر الالفاظ المشتركة اذا استعملت في احد المعاني لم يبق فيها دلالة على
غيره كما صرح به في كشف البزدوي ولو سلم انها موضوعة للوقت وتستعمل
في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كما هو مذهب البصريين فلا نجوز ايضا الجواز
بان يقال ان قولهم هذا جواب لم يقع في المواجهة لكن نزل منزلة الجواب الواقع في
المواجهة فعبر عنه بما يعبر به عن الجواب الواقع فيها حيث صدر الكلام بكلمة اذا الدالة
على وجود زمان السؤال والجواب تفضيحا لهم وايذانا بانه لا فائدة في اخفائهم
كانهم قالوه في المواجهة واما كلام التسليم في دفع الثاني فغير صحيح لان ما نحن
فيه ليس من قبيل الخاصية حتى يمكن عدم التزامه بل من قبيل اصل المعنى
المراد من العبارة توضيحه انه اذا سلم كون قولنا اذا خلوت قرأت القرآن
بمعنى لا اقرؤ القرآن الا اذا خلوت يجب ان تكون امثال هذا التركيب
مبنية لمثل هذا المعنى الحصري ولا يمكن ان يقال قد يفيد امثاله مثل هذا
المعنى وقد لا يفيد لانه اصل المعنى الحاصل من التركيب دون الخاصية الزائدة
عليه وقال بعض الاجلة مؤيدا لما ذكر في بعض كتب التفسير يجوز ان يقول
بعض المنافقين ذلك لبعضهم على وجه الامتحان والاختبار وقوله تعالى
واذا لقوا الذين آمنوا يشعر بان السابق عند عدم ملاقاة المؤمنين فليس الا
منهم وانت خبير بان كونه على وجه الامتحان والاختبار في غاية البعد ايضا
وان الاشعار دهيتين ثم ان صاحب الارشاد ذهب مختار النحريرين بانه غير مجهور في
عرف المحاورة واورد وجها اخذه من بعض الحواشي وهو ان قولهم هذا بحضور من
المؤمنين لا يقتضي كونهم مجاهرين لانه كلام ذو وجهين مثل قولهم اسمع
غير مسمع فانه محتمل للشر كما هو الظاهر ومحتمل للخير ايضا بان يحمل على ادعاء
الايمان كايمان الناس وانكار ما اتهموا به من النفاق على معنى انؤمن
كما آمن السفهاء والمجانين الذين لا اعتداد بهم ولا نؤمن كايمان الناس
حتى تأمرونا بذلك قد خاطبوا به المؤمنين استهزاء بهم مرائين لارادة المعنى
الاخير وهم يعولون على الاول اقول لا يخفى عليك بعده ايضا لظهور الفرق
بينه وبين قولهم اسمع غير مسمع لان تلك العبارة محتملة للطرفين بدون
الحاجة الى ضم شئ بخلاف هذا فانه محتاج الى المقدمة القائلة ولا نؤمن
كايمان الناس حتى تأمرونا بذلك وبالجملة فلا نسلم كونه اقرب من مختار
النحريرين حتى يرجح عليه والتحقيق في هذا المقام هو ان العلامة نقل

بلاخره

بلاخره

من الحدم

ابو السعود

في سورة المنافقين ما روي عن عبد الله بن ابي فيما جرى بين جهجاه بن سعيد
اجير عمر رضي الله تعالى عنه وسنان الجهني حليف عبد الله بن ابي وخلاصته ان
عبد الله بن ابي شتم رسول الله صلى الله عليه وسلم والاصحاب رضي الله تعالى
عنهم عند زيد بن ارقم من الاصحاب فلما ابلغه زيد الى رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال عليه الصلوة والسلام لعبد الله انت صاحب الكلام الذي بلغني فقال
والله الذي انزل عليك الكتاب ما قلت شيئا من ذلك وان زيدا لكاذب
فظهر منه ان المنافق على ضربين احدهما من اصر على اظهار الايمان وابطان
الكفر والآخر من اظهر كفره احيانا بعد دعوى الايمان وانما لم يعد مجاهرا لانه
لم يصر على ما اظهره من الكفر بل انكره والا فيدخل في قسم المجاهر ولا يطلق عليه
المنافق كيف ولم يعد عبد الله بعد تلك الوقعة مجاهرا بل هو ملقب برئيس
المنافقين مذكور به من عهد النبوة الى الآن واذا تمهد هذا فقوله تعالى واذا
قيل لهم آمنوا الآية حكاية لحال هذا القسم منهم وقوله تعالى واذا لقوا الذين
آمنوا الآية حكاية لحال القسم الاول والظاهر انهم انما اظهروا كفرهم عند
الآحاد ليمكن الانكار ان احتيج اليه ولم يظهروه بين الجماعة ولذا قيل
في الآية الثانية واذا لقوا الذين آمنوا ولم يقل في الآية الاولى واذا قالوا
الذين آمنوا بل غاية التحقيق ان المنافق ليس على قسمين بل كلهم على وتيرة
واحدة لكن حالهم تنقسم الى قسمين احدهما الاصرار على اظهار الايمان وابطان
الكفر في المحافل والآخر اظهار الكفر احيانا سواء كان فيما بينهم او عند آحاد
المؤمنين فالآية الثانية حكاية لحالهم الاولى والآية الاولى حكاية لحالهم
الثانية وهذا مما تفردت باستخراجه من اسرار الكتاب الكريم والحمد لله
تعالى على ما اعطاني من خزائن علمه العميم **قوله** والمعنى انه يعني انهم انكروا
الفساد الذي نسب اليهم وهو ما مر من هيج الحروب والفتن بمخادعة المسلمين
وممالاة الكفار عليهم بافشاء الاسرار اليهم والمراد من قوله فيما بعد وانما
قالوا ذلك لانهم تصوروا الفساد بصورة الصلاح لما في قلوبهم من المرض هو
انهم ارادوا بانكار الفساد في انفسهم ان ما نسب اليهم من الفساد ليس بفساد
بل هو صلاح وبالجملة فالمراد انكار صدور ذلك الفساد ظاهرا ارادة
للمؤمنين وارادة ان ذلك الفساد الصادر صلاح باطنا لما في قلوبهم من
من المرض ومراد العلامة ايضا هذا المعنى حيث قال ومعنى انما نحن مصلحون ان
صفة المصلحين خلصت لهم وتمحضت من غير شائبة قادح فيها من وجه من وجوه الفساد
يعني انهم انكروا صدور ذلك الفساد عنهم بالكلية ارادة للمؤمنين وذلك لانهم في ادعاء
كون ذلك الفساد صلاحا في انفسهم هذا والعجب من صاحب الارشاد انه صور هذا المعنى
بانهم قالوا للناهين ان ذلك غير صادر عنهم مع ان مقصودهم الاصلي انكار كون ذلك
افسادا وادعاء كونه اصلاحا محضا ثم قال ان حمله على المعنى الاخير كما هو راي الجمهور ينافي
حالهم ضرورة ان منافقتهم للناصحين بادعاء كون ما نهوا عنه من الافساد اصلاحا
اظهار منهم للشقاق وهو بمعزل باختصاصهم من نفوق النفاق. انتهى. وانت خبير بان
انسبه الى الجمهور لا يستفاد من كلام العلامة والمصنف ولم ار احدا من مشاهير ائمة التفسير صرح
بذلك بل كلام العلامتين ظاهر في المعنى الذي اخترناه كما عرفت ثم قول المصنف وانما قالوا
ذلك الخ يحتمل بظاهره كون المراد ذلك ظاهرا وباطنا لكن قوله اولا والمعنى الخ ظاهر
في انه انكار لصدور الافساد ظاهرا فيتعين كون قوله انما قالوا الخ آخره انه ذلك
مرادهم باطنا ولو سلم عدم التعين فهو محتمل للوجهين وحمل المؤمن على الصلاح على انه
لو سلمنا كون مراد العلامتين ما ذكره فقد عرفت انه لا محذور فيه لانهم لم يخرجوا عن
النفاق باظهار الشقاق عند بعض الافراد من المؤمنين ولعل هذا من ذلك القبيل
قوله بما يتلقى به القسم يعني ان واللام قال التحرير التفتازاني في ذلك لمشاركتهما
القسم في كونهما للتاكيد وقال حينئذ في كون النفي للتاكيد خفاء اقول ان مراد بالخفاء
دقة وجهه فمسلم وان اراد التعبير به عن الخلل كما هو دابه في اكثر اعتراضاته فممنوع اذ
قد صرحوا بكون لا مزيدة للتاكيد ثم قال التحرير في سورة الاعراف لا بد في افادة زيادة
لا تاكيد معنى الفعل وتحقيقه من بيان ولم ار انهم حاموا حوله لكن لما صرح ائمة العربية
بكونها للتاكيد حصل المطلوب وان لم يتحقق وجهه **قوله** وتعريف الخبر قال الخراج الكتاب
في وجه المبالغة في تعريف الخبر وتوسيط الفصل ان الاول يفيد حصر المسند اليه في
المسند كما يفيد هذا الحصر ايضا وهذا وان كان مناسبا للرد على من الكاذبة فانهم لما قصروا
انفسهم على الاصلاح قصر افراد ناسب في ردهم ان يقصروا على الافساد قصر قلب اي هم مقصورون
على الافساد لا حظ لهم في الاصلاح لكن يرد عليه ان تعريف الخبر بلام الجنس يفيد حصره
في المبتدا كما هو المذكور في المفتاح والمشهور في الاستعمال وان ضمير الفصل يفيد هذا الحصر
ايضا ويمكن ان يجاب عنه التحرير التفتازاني بما يدل عليه كلام العلامة في الفائق من ان

ابي السعود

شيخ الاسلام

تعريف المسند يفيد حصر المسند اليه فيه حيث قال معنى ان الله هو الدهر ان الله
هو الجالب للحوادث لا غير الجالب فيكون الفصل حينئذ مؤكدا لهذا الحصر ونقله السيد
ثم ضعفه لكونه خلاف المشهور ومن شراح الكشاف من قال ههنا تعريف الخبر تارة يفيد قصر
المسند على المسند اليه وهو المذكور في المفتاح والمشهور في الاستعمال واخرى يفيد قصر المسند
اليه على المسند نحو الكرم هو التقوى والحسب هو المال اي لا كرم الا التقوى ولا حسب الا المال
ثم علل المبالغة في توسيط الفصل بانه يفيد تاكيد القصر ثم قال وله فائدة اخرى فانه يرد
ما في قولهم انما نحن مصلحون من التعريض للمؤمنين فان التعريض زائد على اصل دعواهم
القصر على الاصلاح فالمناسب ان يرده التاكيد الزائد على اصل القصر الوارد لرد تلك
الدعوى اقول اولا لا نسلم الاستدلال على مدعاه بنحو الكرم هو التقوى والحسب هو المال
فان قصر المسند اليه على المسند فيهما انما يستفاد من تعريف المبتدا دون الخبر كما صرح به في
المطول وغيره وثانيا ان هذا الشرح لا يناسب عبارة المصنف فانه قال في توجيه ابلغية
الرد للاستيناف به وتصديره بحرفي التاكيد الا المنبهة على تحقق ما بعدها وان المقررة
للنسبة وتعريف الخبر وتوسيط الفصل لرد ما في قولهم انما نحن مصلحون من التعريض للمؤمنين
والاستدراك بلا يشعرون ثم انه اراد بقوله المنبهة الى آخره وقوله المقررة الى آخره بيان
كون التصدير بحرفي التاكيد وجها لابلغية الرد كذلك اراد بقوله لرد ما في قولهم الى آخره
بيان كون توسيط الفصل وجها لها لا ان كونه وجها لها مبني على كونه مفيدا للقصر وقوله
لرد ما في قولهم الى آخره فانه لغو حينئذ كما هو اللازم من تقريره فالحق ههنا ان قوله
لرد ما في قولهم الى آخره قيد لمجموع تعريف الخبر وتوسيط الفصل بناء على ما هو المشهور من كون
تعريفه لحصره في المبتدأ وكون الفصل مؤكدا له يعني انهم هم المفسدون دون غيرهم من المؤمنين
وهو رد لما في قولهم انما نحن مصلحون من التعريض للمؤمنين لا لما يفيد صريحه من انهم مقصورون
على الاصلاح كما قال العلامة لما فيه من مخالفة المشهور كما عرفت آنفا فتعريف الخبر وتوسيط
الفصل وجهان لابلغية الرد من جهة افادتهما رد ما في قولهم من التعريض ثم انك
اذا تحققت ان غرض المصنف كون الامرين لرد تعريضهم دون تصريحهم عرفت انه لا وجه
لما جنح اليه اكثر اصحاب الحواشي من ان يكون مراده كون الامرين لرد تصريحهم على طريقة ما في
بحث هم المفلحون من ان التعريف للدلالة على ان المتقين الذين ان حصلت صفة المفلحين
وتحققوا ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فهم هم لا يعدون تلك الحقيقة وانما دعوا في
الورطة لانهم قلدوا شراح الكشاف حيث جوزوا هذا الوجه ولا عتب عليهم اذ لم يتعرض

تعرض العلامة لرد التعريض فامكن حمل كلامه عليه انما الكلام في حمل كلام المصنف عليه
مع تصريحه برد التعريض وفي الحواشي ان بعض الناس زعم ان قصر المسند على المسند اليه يستلزم العكس
ايضا بناء على ان مبنى القصر على دعوى الاتحاد بين الامرين ولم يدر ان دعوى الاتحاد بينهما
ذاتا لا يقتضي انحصار الذات في الوصف الذي دل عليه المسند مثلا اذا قيل زيد العالم بدل على
ان العالم هو زيد لا غيره ذاتا ولا يقتضي انحصار زيد في وصف العلم بل يحتمل كونه متصفا
باوصاف اخر مثل الكرم والشجاعة وغيرهما ثم انه استشكل قائلا الاتحاد لا يناسب القصر
اذ قصر الشيء على الشيء يقتضي مغايرتهما اذ لا وجه لقصر الانسان على نفسه ولا فائدة
فيه ثم اجاب بان اعتبار الاتحاد لا ينافي التغاير في الواقع وهذا يكفي في القصر اقول لا وجه
للسؤال ولا للجواب اما الاول فلان قصر الشيء على الشيء لا يقتضي مغايرتهما في الواقع حتى
ينافيه الاتحاد انما يقتضي مغايرتهما في اعتقاد المخاطب ولا ينافيه دعوى الاتحاد الصادر
من المتكلم مثلا يعرف المخاطب مدلول زيد ومدلول عالم لكنه لا يعرف ان زيدا هو العالم
فيفيد المتكلم بقوله زيد العالم اتحاد العالم بزيد فليس هذا من قبيل قصر الانسان على نفسه
وفائدته ظاهرة واما الثاني فلان المعتبر في القصر هو التغاير في اعتقاد المخاطب دون الواقع
والا لارتفع قسم القصر الحقيقي مثل زيد الامير اذا لم يكن امير غيره في الواقع وبقي قسم القصر الادعائي
فقط وهو باطل ثم انه اورد على جوابه بان اعتبار الاتحاد لا يجامع اعتبار المغايرة
الذي يحتاج اليه القصر وسقوطه ظاهر اذ لا فساد في ان ينظر الى المغايرة الحقيقية اولا
ثم الى الاتحاد الاعتباري ثانيا انما الفساد في النظر اليهما دفعة واحدة وليس ثم انه
زاد في الطنبور نغمة اخرى حيث قال بقي ههنا شيء وهو ان ادعاء الاتحاد بين شيئين
متغايرين امر غير مطابق للواقع وهل يجوز مثل ذلك في كلام الله تعالى اقول هذا مبني
على زعمه من كون القصر مقصورا على ادعاء الاتحاد بين شيئين متغايرين وقد عرفت
فساده فما ظنك بما يبتني عليه على انه ان اورد الشبهة بقسمه الادعائي فلا دفع لها
ايضا وجوابه جواب من لم يجوز المجاز في القرآن بناء على انه خلاف الواقع كما فصل
في كتب الاصول قوله والمراد به الكاملون قيل لا يحسن حمل الناس على الجنس
واخراج المنافقين عنه على تقدير ان يعطف قوله تعالى اذا قيل لهم لا تفسدوا على
صلة من يقول في قوله تعالى ومن الناس من يقول اقول كان القائل زعم انه اذا
كان تقدير الكلام ومن الناس من اذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس يلزم ان يكون
الناس الثاني عين الاول اذ لا انا اعيد المعرفة معرفة اتحدتا ولا يخفى ان الناس

الاول عبارة عن الجنس بدون اخراج المنافقين فيجب ان يكون الثاني كذلك
ايضا لكنه ليس بشيء لان قلت لزوم الاتحاد في اعادة المعرفة معرفة غير مطردة على ان
الاعادة انما تعتبر في كلام واحد لا يخفى ان قوله تعالى ومن الناس كلام صادر من جنابه
تعالى وقوله تعالى امنوا كما آمن الناس كلام صادر من المؤمنين حكاه الله تعالى عنهم فتعدد
الكلامان حتى يعتبر الاعادة **قوله** فان اسم الجنس ظاهره يوافق ما ذكره التحرير التفتازاني
في المطول من ان المعرف بلام الجنس من حيث هي بعينه الحصر فيناسب ان يعبر عن الكاملين باللفظ
الجنس على ادعاء انحصاره فيهم الا ان مختار السيد السند ان المفيد لذلك لام الاستغراق لا غير
واليه ذهب القطب حيث فسر الجنس في عبارة الكشاف باستغراق الجنس ومن غفل عن تفصيل
المذهبين زعم ان المذهب هو مذهب التحرير فقط فاخذ يعترض على القطب بان معنى الكمال
مستفاد من اسم الجنس لا الاستغراق نعم ان هذا المعنى لاسم الجنس المعرف معنى مجازي
يحتاج الى القرينة كمعنيي العهد الذهني والاستغراق فلا يرد على من عد في عداد العهد
الذهني والاستغراق ما قيل من انه ان كان معنى مجازيا كيف يكون في عدادهما فانهما
معنيان حقيقيان نعم شاع اللفظ فيهما فصار بمنزلة الحقيقة العرفية فيهما لكن العهد الاول
فلا محذور نعم انه يلزم على مذهب السيد ان يكون اللفظ في هذا المعنى مجازا والمجاز قد
صرح نفسه بضعفه لكن لما كان المجاز الاول وهو كونه للاستغراق بمنزلة الحقيقة
لم يلزم الضعف كما صرح به ايضا **قوله** قوله تعالى صم بكم يعني انهم لما سدوا عن منافع
السمع والنطق نفيا عنهم باثبات ضدهما ولا يرد البحث بانه سيجيء في كلامه ان قوله
تعالى صم بكم من باب التشبيه لا الاستعارة فيكون التقدير هم كهم ففي الحقيقة ليس فيه نفي
للحس بل تشبيه بما نفي عنه الحس كما توهم لانهم ذكروا هناك ان الاية من باب التشبيه البليغ
ومعناه حمل الصم والبكم والعمي على المنافقين بناء على دعوى كونهم من افراد تلك الطوائف
فما لهذا التشبيه انهم من افراد الصم مثلا واثبات الصمم لهم نفي الحس عنهم بناء على حرمانهم
عن منافعه وبالجملة فاذا حققنا تشبيههم بمن نفي عنه الحس رجع الى نفي ذلك الحس عنهم
ايضا فالقصور ناش عن قصر النظر على الظاهر **قوله** اذ الناس المحمول على الكامل من
الناس والزمان المنكران يعني ان جنس الناس كله ناس كامل ولا نقص فيهم وان جنس
الزمان كله زمان كامل لا فتور فيه واما احتمال العكس بان يقال الكامل من الانسان
هو الجنس كما توهم فغير صحيح اذ لا يفيد قوله الناس ناس على ما صرح من معنى الحصر بل
الكامل من الانسان جنس ولا فائدة في هذا الاخبار **قوله** والمراد به الرسول
قيل الظاهر

ابن نجيب

كازرونی

كازرونی

شيخ الاسلام

الظاهر ان المراد على تقدير العهد مطلق المؤمنين فقط اذ المطلوب مجرد ايمانهم لا
الايمان المشابه لايمان النبي عليه الصلوة والسلام واصحابه في الكمال ولا المشابه
لايمان الاقران كعبد الله بن سلام اقول لا نسلم ظهور ذلك بل الظاهر ان المطلوب
هو الايمان المشابه لايمان النبي عليه الصلوة والسلام واصحابه في مجرد الخلوص ولا يلزم
ان يكون المشابهة في الكمال بل لا بأس باعتبار المشابهة بالكمال في حق الاصحاب
لان المنافقين لو صاروا مؤمنين بالاخلاص لكانوا من الاصحاب فنالوا ايمانا له
الاصحاب من الكمال قلت شرحها المانع من كون المطلوب الايمان المشابه لايمان الاقران
كعبد الله بن سلام **قوله** واستدل به فان الزنديق عند الفقهاء من يبطن الكفر
بالاصرار عليه ويظهر الايمان بغيه واختلف في قبول توبته والاصح عند الحنفية
انها تقبل قبل الظفر به ولا تقبل بعده بل يقتل كالساحر والداعي الى الالحاد
كما شحنت به كتبهم ولا يخفى ان المنافق يدخل في الزنديق بهذا المعنى فحينئذ لا
او لنا فلا وجه لما قيل لا دلالة فيه على قبول توبة الزنديق لان النفاق
غير الزندقة ويقتل الزنديق دون المنافق ولم يقل احد بان في عدم قتله
عليه السلام المنافق دلالة على عدم قتل الزنديق لما عرفت من ان المنافق
داخل في الزنديق الذي عرفه الفقهاء بامره ولا يقدح فيه كون وصف النفاق
غير وصف الزندقة اذ غايته ان يتصف المنافق بوصف زائد على وصف
الزندقة ولا يخرج بذلك عن الزندقة واما المعترضة القائلة ويقتل الزنديق
دون المنافق ممنوعة بل المنافق لما دخل في الزنديق على تعريف الفقهاء
ويبنى حكم الزنديق مطلقا بقبول توبته قبل الظفر وعدمها بعده ظهر ان المنافق
يقتل بعد الظفر شرعا وانما لم يقتل النبي عليه الصلوة والسلام المنافقين لمصلحة
مخصوصة بعهد النبوة لو اظهر الامر عليهم انقلبت مفاسد كما فصل في الكشاف
سابقا ولذا لم يقل احد بان في عدم قتله عليه السلام المنافق دلالة على
عدم قتل الزنديق فان وجه عدم القتل مخصوص بذلك العهد فلا يقاس عليه
وقيل لا كلام في قبول توبة الزنديق بينه وبين الله تعالى انما الكلام في قبول
توبته قضاء ولا دلالة في الاية عليه اقول لان ما لا يقبل من المكلف لا يطلب
منه بالامر التكليفي وليس المراد قبوله تعالى فقط بل قبوله لصاحب الشرع قضاء
وايضا الظاهر من الامر بالايمان المشبه بايمان الكاملين من الناس هو القبول

كمال پاشازاده

عصام

تقضيا اذ لا شك في الحكم بايمان الكاملين تقضيا فكذا الايمان المأمور بهما
وقيل ايضا محل الخلاف الزنديق بمعنى الملحد النافي للصانع لا الزنديق بمعنى الملحد
من لا يؤمن بالاخرة وبوحدانيته تعالى وزندقة المنافقين على هذا المعنى اولى
لا نسلم كونه محل الخلاف فذلك التقسيم فقط بل هو ما يعمه وغيره وهو كل من
يبطن الكفر مع الاصرار عليه كما ينادي عليه ما ذكرناه من تعريف الفقهاء
فتذكر قوله وان الاقرار باللسان اجيب بان مجرد الاقرار انما يعد ايمانا
نظرا الى الظاهر واما الايمان الحقيقي المعتبر عنده تعالى وانما هو المقترن بالاخلاص
وقيل الظاهر ان المتمسك به على هذا هو الكرامية وقد سبق ان الخلاف انما ملا حرو
فيمن تفوه بالشهادتين فارغ القلب عما يوافقه او ينافيه واما من ادعى
الايمان وخالف قلبه لسانه كالمنافقين فكافر بالوفاق ولعل هذا هو السر
في عدم تعرض المصنف للجواب اقول قد سبق منا ايضا ان الكرامية انما
قالوا الايمان هو الاقرار باللسان فقط دون التصديق بالقلب دون سائر
الاعمال والمنافق عندهم مؤمن في الدنيا حقيقة مستحق للعذاب الابدي في
الاخرة كما نص عليه الشهرستاني فما ذكره القائل على الغفول عن تحقيق
مذهبهم قوله والا لم يفد التقييد اي التقييد بكما آمن الناس اذ لو لم يكن
مجرد الاقرار ايمانا لما حصل مسماه بلا اخلاص فكفى قوله آمنوا بلا احتياج
الى التقييد واقبل بين ان دلالة التقييد على ان في افراد الايمان تفاوتا
بالكمال والنقصان لا على ان الاقرار باللسان وحده ايمان غير مستقيم لانه يقتضي
مختاره تسليم كون الاقرار باللسان وحده ايمانا على وجه النقصان كيف وقد عد
الايمان الناقص من افراد الايمان فيؤل مختاره الى مردوده نعم يمكن ان يعترض كمال زاده
بانه لم لا يجوز ان يكون التشبيه للترغيب لا للتقييد ههنا عدم تعين الترغيب
لكنه لا استدلال مع الاحتمال قوله او الجنس باسره اي جنس السفيه كما هو
رأي بعض الاصوليين من بطلان الجمعية وتعين الجنسية او جنس السفهاء بوصف
الجمعية كما هو قانون العربية فكان قوله باسره مشيرا الى هذا لانه ينبئ عن القلة
والكثرة واراد به الاحتراز عن الحصة المعهودة كذا قال بعض المحققين وقد
يندفع الاعتراض بان قوله باسره يقتضي الاستغراق مع انه غير مستقيم اذ لم يؤمن
جميع السفهاء ولا حاجة الى المعذرة بان المراد المبالغة بادعاء كون السفاهة

السفاهة منحصرة فيهم آمن كما توهم ثم ان الشيخ الاكمل ذكر قول العلامة انه كمال زاده الجمل
يجوز ان يكون للجنس فقال قيل اي لا استغراق الجنس وليس ذلك مذهب المصنف كما
تقدم بقوله وينطوي تحته الجاري ذكرهم على زعمهم واعتقادهم فيه نظر لان
معنى قولهم ينطوي ان كان الدخول فافراد الجنس لا تدخل تحته بل الامر
بالعكس وان كان التناول والشمول فذلك من صفة العموم والجنس ليس
كذلك سلمناه ولكن جعله للجنس يفضي الى الغاء الجمعية لما عرفت اقول
اولا قد تقدم ايضا ان العلامة لا ينكر الاستغراق بالكلية وانما ينكر
كون اللام موضوعة له بل صرح في مواضع بحصوله بالقرائن وثانيا ان المراد
من قوله ينطوي هو الدخول وافراد الجنس تدخل تحته بمعنى انه ينطلق عليها
مفهوم الجنس وهذا مما لا يخفى على اصاغر الطلبة وما ذكره من ان الامر بالعكس
فكانه اراد ان الفرد عبارة عن الجنس مع التشخص فيدخل الجنس في حقيقته
لكن الكلام في الجنس باسره وهو غير داخل في حقيقة الفرد انما الداخل فيها الحصة
الجنسية كما حقق في موضعه ولا يلزم من دخول تلك الحصة في الفرد ان لا يدخل
الفرد تحت المفهوم الكلي للجنس بمعنى انطلاق المفهوم عليه وثالثا ان جعله
للجنس لا يفضي الى الغاء الجمعية بل المراد هو الجنس بوصف الجمعية كما هو قانون
العربية حسبما عرفت آنفا قوله وانما سفهوهم ملخص ما في الكشاف من قوله
فان قلت لم سفهوهم واستركوا عقولهم وهم العقلاء المراجيح قلت لانهم لجهلهم
واخلالهم بالنظر وانصاف انفسهم اعتقدوا ان ما هم فيه هو الحق وان ما عداه
باطل وان من ركب متن الباطل كان سفيها قال الشيخ الاكمل هذا الجواب
يبطل قوله من قبل وينطوي تحته الجاري ذكرهم على زعمهم واعتقادهم لانهم عندهم
اعرق الناس في السفه فيفسد السؤال المذكور راسا والجواب كذلك لان قوله وهم
العقلاء المراجيح لا يكاد يصح على زعمهم فلا يكون السؤال حينئذ صحيحا
للتناقض وان اراد انهم عقلاء مراجيح في نفس الامر فليس له تاثير في منع
اطلاق السفهاء عليهم لعدم اعتقادهم ذلك اقول هذا عجيب من مثله فانه
ادعى امرين احدهما كون الجواب مفسدا للسؤال وانت خبير بانه ليس بمحذور
بل المطلوب من الجواب افساد السؤال والاخر كون كلامه السابق مفسدا
للسؤال وهذا محذور لو تحقق الافساد لكنه غير مسلم لان المراد من قوله وهم

العقلاء المراجيح انهم كذلك فى نفس الامر ولها تاثير فى منع اطلاق السفها عليهم
ومنع اعتقادهم ذلك ايضا فان كونهم فى نفس الامر كذلك لا فى قول واعتقاد
يؤثر فى منع ذلك القول والاعتقاد فيحتاج تحتهما الى توجيه وبالجملة قوله
وينطوى الى اخره انما يدل على مجرد اعتقادهم المخالف لنفس الامر فيحتاج الى
السؤال عن وجه ذلك الاعتقاد ويحسن الجواب ببيان وجهه وهو انهم
اعتقدوا ما هم اعتقدوا ما هم عليه حقا وما عداه باطلا ومن ركب متن الباطل
كان سفيها فجميع افعال العلامة واقعة فى محالها منتظمة غاية الانتظام فى
الاعتراض تاتى من القصور فى الاخطاء ماخذ الكلام قوله فان الجاهل
يعنى انه بولغ فى تجهيلهم بقوله تعالى الا انهم الاية لكونهم اصحاب الجهل المركب
وكونهم كذلك ماخوذ من قولهم انؤمن كما امن السفهاء فانه صريح فى انهم
جازمون بحقيقة الكفر وبطلان الايمان فيثبت جهلهم وجزمهم بخلاف
الواقع المقتضى لتركب جهلهم لا انه ماخوذ من قوله تعالى الا انهم الاية حتى يرد انه
لا يفهم منه الاعتقاد الباطل اذ لا يستلزمه السفاهة فانها خفة العقل
وقد يكون سببا للتحير والشك وكذا عدم العلم لا يستلزم الجهل المركب فيحتاج
الى الجواب بان المراد من السفه هنا الاعتقاد الباطل والمراد بعدم العلم
الجهل المركب بقرينة ان هذا الكلام فى المنافقين المعتقدين للاباطيل
كما توهم قوله وانما فصلت الاية بالتفصيل من الفاصلة كالتتمة من القافية
اى انما جعل فاصلة الاية ذلك اعلم ان الطيبى نقل عن الراغب ان قولهم
شعرت كذا يستعمل على وجهين تارة يعبر به عن اللمس وعنه استعير المشاعر
للحواس فاذا قيل زيد لا يشعر فذلك ابلغ فى الذم من قولهم انه لا يسمع ولا
يبصر لان حس اللمس اعم من حسى السمع والبصر وتارة يقال شعرت له اى
ادركت شيئا ثم قال فظهر ان شعرت يستعمل بمعنى احسست وبمعنى ادركت
وفطنت وقوله وما يشعرون فى الاية الاولى نفى الاحساس عنهم وفى الاية
الثانية نفى الفطنة لان معرفة الصلاح والفساد يدرك بالفطنة وفى
هذه الاية نفى العلم وفى نفيها على هذه الوجوه معنى دقيق وذلك انه بين
فى الاولى ان فى استعمالهم الخديعة نهاية الجهل الدال على عدم الحس وفى
الثانية انهم لا يفطنون تنبيها على ان ذلك لازم لهم لان من لا حس له

حس له لا فطنة له وفى الثالثة انهم لا يعلمون تنبيها على ان ذلك ايضا لازم لهم لان
من لا فطنة له لا علم له وفى الحواشى الاكملية فيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان
نهاية الجهل دال على عدم الحس فان ادنى حيوان يعرف محسوسا وهو فى غاية الجهل اجمال
واما ثانيا فلان قوله من لا حس له لا فطنة له ليس بشئ لان المنفى فى تلك الاية
الفطنة لا الحس وانتفاؤها لا يستلزم انتفاءه واما ثالثا فلان قوله من
لا فطنة له لا علم له غير صحيح لان الفطنة اما ان تكون مساوية للعلم او اخص
او اعم ولا سبيل الى الثالث وهو ظاهر والثانى نفيه لا يستلزم نفى العلم
والاول تقديره من لا علم له لا علم له ولو سلم جوازه من حيث التغاير اللفظى
صارت الفاصلتان بمعنى واحد فقول كلها على طرف الثمام اما الاول
فلان المراد بنهاية الجهل الجهل بجميع الاشياء حتى المحسوسات ولا نسلم ان ادنى
حيوان يعرض فى نهاية الجهل بهذا المعنى كيف وهو يدرك المحسوسات واما الثانى
فلان الطيبى لم يقل بانه نفى فى الاية الثانية الحس ولم يرد ان نفى الفطنة يستلزم
نفى الحس بل اراد انه لما نفى الحس فى الاية الاولى ناسب ان ينفى فى الاية الثانية
لازمه الذى هو الفطنة كما انه لما نفى الفطنة فى الثانية ناسب ان ينفى فى
الثالثة لازمها الذى هو العلم وهذا غرض صحيح لا سبيل الى رده واما
الثالث فلان الفطنة ليست مساوية للعلم ولا اخص منه ولا اعم بل هى مباينة
له وسيلة اليه كيف وهى قوة جبلية والعلم ملكة كسبية تكتسب بتلك القوة
وبهذا ظهر سقوط كلام التسليمى ايضا فان مداره على كون التغاير بينهما
لفظيا لا معنويا وليس فليس قوله بيان لمعاملتهم جواب عما يتوهم من
ان هذه الاية تكرار لقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا الاية يعنى انه
اذا نظر الى جزاء الشرطية الاولى اعنى قالوا امنا يتوهم ان هناك تكرارا واما
اذا لوحظ انه مقيد بلقائهم وان الشرطية الثانية معطوفة على الاولى لا على
ان كلا منها شرطية مستقلة كالشرطيتين السابقتين بل على انهما بمنزلة
كلام واحد فيظهر ان هذه الاية سيقت لبيان معاملتهم مع الفريقين قيل يمكن تم اخره
ان يدفع التكرار بوجه اخر وهو ان مرادهم بقولهم السابق امنا بالله وباليوم
الاخر الاخبار عن احداث الايمان وبقولهم هنا امنا الاخبار عن احداث
الاخلاص فى الايمان قال الامام المراد اخلصنا بالقلب والدليل عليه وجهان

الاول ان الاقرار اللساني كان معلوما منهم فما كانوا يحتاجون الى بيانه وانما
المشكوك فيه هو الاخلاص بالقلب فيجب ان يكون مرادهم من هذا الكلام ذلك
الثاني ان قولهم للمؤمنين يجب ان يحمل على نقيض ما كانوا يظهرون لشياطينهم اذ
كانوا يظهرون لهم التكذيب بالقلب فيجب ان يكون مرادهم فيما ذكروا
للمؤمنين التصديق بالقلب فلا تكرير وفيما ذكرنا اندفاع لما في قول المصنف فيما
سياتي انهم قصدوا بآمنا احداث الايمان لان مراده الايمان على وجه الاخلاص
اقول ليت شعري ما المراد من قوله وفيما ذكرنا اندفاع الى آخره اذ المص لم يختر ما
اختاره القائل حتى يلزم تطبيق عبارته عليه بالتكلف مع انه لا ينافي فيما ادعاه
من قيد الاخلاص ما افاده المص بقوله ولا توقع رواج ادعاء الكمال في الا
يمان ثم ان التحقيق ان ما ادعاه من الوجوب في الوجهين غير مسلم اما ما في الاول
فلانا سلمنا معلومية الاقرار اللساني منهم وعدم احتياجهم الى بيانه وكون
المشكوك فيه الاخلاص لكنه لا يستوجب ان يحمل الايمان ههنا على الاخلاص
لجواز ان لا يكون سوق هذه الاية لبيان حالهم في انفسهم حتى يستغني عن
بيان الاقرار اللساني لمعلوميته ويلزم افادة ما هو المشكوك فيه فرحا لهم بل
يكون لبيان معاملتهم مع الفريقين فلا يقدح فيه معلومية الاقرار اللساني
بل يحتاج الى ذكره ولا يهم افادة المشكوك فيه من حالهم في انفسهم اذ ليس
الغرض ذلك واما ما في الثاني فلان ذلك ايضا لانا سلمنا وجوب ان يحمل
قولهم للمؤمنين على نقيض ما كانوا يظهرون لشياطينهم لكنه لا يستوجب ان
يحمل الايمان ههنا على التصديق القلبي لجواز تحقق المناقضة بين قولهم للمؤمنين
وبين ما كانوا يظهرونه لشياطينهم بان الاول اقرار باللسان والثاني
اقرار بالكفر فيتم المطلوب وتجدد الثناء والتي فيما ذكره القائل وجه لا سبيل
الى سلبه لكنه غير متعين كما يقتضيه عبارة الوجوب قوله يقال لقيته هذه
عبارة الكشاف واتفق السعد والسيد على ان حملها على لفظ الخطاب نقول
اي صادفته واستقبلته بضم التاء اي المفتوح وذلك انه اذا اريد بتفسير الفعل
المسند الى ضمير المتكلم فان اتى بكلمة اي كان ما بعدها تفسيرا لما قبلها
فيجب مطابقتها ويجوز في صدر الكلام نقول على الخطاب ونقول على البناء للمفعول
وان اتى بكلمة اذا كان في صدر الكلام في موقع الجزاء فيجب ان يكون ما بعدها

ما بعدها على لفظ الخطاب اي اذا صادفته تقول لقيته ولا يستقيم اذا صادفته
يقال لقيته الا اذا قدر ان القائل هو المخاطب لكنه عبارة قلقة نعم يمكن ان يقال
بدفع المحذور بان يكون الافعال كلها على صيغة الخطاب دون التكلم اي تقال لك الشيخ الاسلام
لقيته انت الى آخره كما قيل لكنه خلاف الظاهر اذ المعهود في امثاله ان يكون العبارة عصام
لمن يصدر عنه الفعل لا لشخص آخر قوله وعدى بالى تعديه واذا سخر ولمن
انتهى سخرتهم كما ان تعديه احمد اليك فلانا احمد منها اليك حمد فهذا التضمين
مخصوص بارادة المعنى الثالث ولا يعم ارادة المعنى الثاني ايضا حتى يرد ان الاخذ
على الثاني تضمين معنى الانتهاء اي اذا عدوا المؤمنين منتهين الى شياطينهم كما
نعم بل لا يمكن عمومه لارادة المعنى الثاني فانه غير محتاج الى التضمين لان حاصله عصام
كون خلا بمعنى مضى فيتعدى بالى بدون التضمين قال القطب واذا كان بمعنى
المضي فاستعماله بالى ظاهر لان الذاهب متوجها الى شياطينهم ثم ان صاحب ابو السعود
الارشاد رد هذا الوجه قائلا انت خبير بان تقييد قولهم المحكي بذلك لانهاء مما
وجه له فان اريد بذلك ان قولهم المحكي غير مخصوص بوقت الانهاء كما هو الظاهر من
عبارته فهو ممنوع اذ كل وقت قالوا فيه هذا القول فهو وقت الانهاء وان اراد
ان مجرد حكاية قولهم يغني عن اعتبار معنى الانهاء فهو مسلم لكن انما يرد
لو اعتبر ذلك المعنى بعد اعتبار الحكاية واما قبل اعتبارها فلا فان قلت الظاهر
من انهاء السخرية انهاء ما قالوه في وجوه المؤمنين بعبارته ولا يخفى ان قولهم هذا
ليس يعين ذلك ولعل مراد صاحب الارشاد هذا المعنى وان كان بعيدا من
عبارته قلت لا نسلم ان الظاهر ذلك بل هو انهاء مجرد السخرية وهو مستفاد من
قولهم هذا كما ينادي عليه الجملة الاخيرة قوله ويشهد له قيل فيه انه يحتمل ان يكون عصام
ماخوذا من الشيطان لا من اصله اي فعل فعل الشيطان اقول الاشتقاق من اسماء
الاعيان خلاف الظاهر كما صرحوا به فالشهادة مبنية على الظاهر وهي كافية في
الظنيات قوله خاطبوا المؤمنين عدل عما في الكشاف من قوله ليس لما خاطبوا
المؤمنين جديرا باقوى الكلامين واكدهما الى آخره اشارة الى انه لا قوة في الجملة
الفعلية اذ ليس فيها شيء من مقويات الحكم حتى يكون الاسمية اقوى منه ولذا
تكلف النحرير التفتازاني في شرحه حيث قال والمعنى انهم ليسوا في ادعاء الثبات
والرسوخ في الاسلام وبخذ ذلك ما يكون جديرا بالكلام القوي الوكيد فضلا

عن القوي الاوكد على انك اذا تاملت فمراده بالاقوى الاوكد عائدا الى القوي
الوكيد بدلالة ما ذكر فيما خاطبوا به اخوانهم من كونه مظنة للتحقيق ومئنة للتوكيد
فقال حينئذ في قوله والمعنى الحاّزم ضعف اذ المتاب المتبادر ان يتعرض لنفي كونه
جديرا بالقوي دون الاقوى لانتهامه بالطريق الاولى اقول سلمنا ان المناسب المتبادر
ذلك لكن لا عتب على النحرير فانه انما تعرض للاقوى ضرورة وقوعه في عبارة
الكشاف فمراده اصلاح عبارة الكشاف بقدر الامكان وان لم يكن خاليا عن التكلف
ومثله ليس بعزيز ثم ان ما وقع في كلام الكشاف من لفظ المئنة بمعنى محل ان
الموضوعة للتاكيد قال القطب غير مشتقة من لفظ ان لان الحرف لا يجوز الاشتقاق
منه وانما ضمنت حروف تركيبها الايضاح الدلالة على اشتمالها على معناها اقول
من يجوز كونها مشتقة من لفظ ان انما يعتبر ذلك بعد اعتبار كون اللفظ اسما
للحرف فلا محذور كما صرح به في الحواشي الشريفية واشير به الى الرد على القطب
والعجب من بعض المحشين انه اخذ حذو القطب مع انه نظر الى الحواشي الشريفية كانه
غفل عما فيها من الاشارة قوله تاكيد قبل يجوز العطف في قوله انما نحن مستهزئون
بمجرد علية للاول فلا يلاحظ التاكيد والبدل والاستيناف اقول الظاهر ان
كونهم مستهزئين ليس علة لكونهم مع شياطينهم بل الامر بالعكس وليس الاخبار
بالثاني علة للاخبار بالاول كما في بعض المواضع فيتبين الحاجة الى احد الوجوه
المذكورة قوله او بدل منه قال بعض المحققين لا حاجة حينئذ الى اخذ اللازم
في احد الجانبين ويكفي اثبات تصادق الثابت على الباطل والمستهزئ بالحق
مع كون الثاني اوفى بتادية المراد لما في الاول من بعض القصور حيث يوافق
المسلمين في بعض الامور اقول ان اراد تحقيق المقام فمسلم وان اراد الرد على
المصنف حيث اخذ اللازم من الجملة الثانية فلا لان من جعل الاسلام نفس عظم
الكفر فجوابه انه ليس للاحتياج اليه في تصحيح البدلية كما في التاكيد بل لافادة
كون الجملة الثانية اوفى بتادية المقصود اي الثبات على الكفر فان تعظيمه
اوفى في اداء الثبات من مجرد المعية واذا كان مراد المصنف كون الثانية
اوفى بهذا الوجه ظهر ان حمل كلامه على ان كونها اوفى من جهة قصور الاولى
بموافقة المسلمين من قبيل الشرح بما لا يرتضيه صاحبه وهذا وارد على الشق
الاول من الترديد ايضا ثم ان النحرير التفتازاني زعم ان هذه الجملة بمنزلة بدل

بدل الكل ثم قال وارباب البيان لا يقولون بذلك في الجمل التي لا محل لها من الاعراب
ويعنون بما لا محل له ما لا يكون خبرا او صفة او حالا وان كان في موقع المفعول
للقول واتفق فرقة من المتاخرين على انه بدل الاشتمال نحو اتجنبني لا رحمنها
فلا محذور قوله مجازيهم صرفه عن الحقيقة لكونها محالا على الله تعالى لما قال
العلامة من ان السخرية من باب العيب والجهل الا ترى الى قوله تعالى اتتخذنا
هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين ورد كونه عيبا بانه يستفاد منه
تشحيذ الخاطر وحقارة الاعداء وكذا كونه من الجهل نعم في الاية جهل بوا سطة
ان موسى عليه السلام في مقام التبليغ وبيان الحكم فحمل كلامه على الاستهزاء
دليل الجهل بالحكم اقول لا نم حصول تشحيذ الخاطر من الاستهزاء لكمال العقلاء
وانما يحصل ذلك للسفهاء واما حقارة الاعداء فاما ان تكون متحققة في الخارج
اولا وعلى كلا التقديرين لا وجه للاستهزاء اما على الاول فلعدم الحاجة اليه
واما على الثاني فلعدم صحته لكونه خلاف الواقع واما كونه مفيدا لاظهار
ما خفي من حقارة الاعداء فمسلم لكنه قليل والحكم للاكثر ثم ان اختيار العيب
جهل بمعنى انه لو علم حقيقة العيب لم يرتكب فلا يتجه ما ادعاه في الاية من اثبات
الجهل بمعنى عدم العلم بالحكم كما لا يخفى ثم ان العلامة قال وقد كثر التهكم في
كلام الله تعالى بالكفرة والمراد به تحقير شانهم وازدراء امرهم والدلالة على ان
مذاهبهم حقيقة بان يسخر منها الساخرون ويضحك الضاحكون وقيل ينبغي
ان يعلم ان هذا الاثر اكثري لا كلي والا لا يكون قول المنافقين انا معكم انهم
لانهم لا يضحكون عند هذا القول لئلا يصيروا مجاهرين اقول لا حاجة الى ما ذكر
من دعوى الاكثرية دون الكلية لان العلامة انما اثبت لمذاهبهم لياقة ان
يضحك منها دون وقوع الضحك بنفسه ولا يخفى ان اللياقة ثابتة سواء وقع الضحك
او لم يقع لمانع وانما الحاجة الى ما ذكر لو كان اثبت نفس الضحك كما لا يخفى ثم انه
سها في قوله قول المنافقين انا معكم فان قولهم هذا في وجوه شياطينهم لا في وجوه
المؤمنين حتى يقع تصور الضحك ويكف عنه والصحيح قول المنافقين آمنا فانه الذي
وقع في وجوه المؤمنين ومن العجائب ان زعم الاكمل من ان يكون قوله وقد كثر التهكم
وجها ثانيا في تغيير الاستهزاء ويكون قوله والدلالة على ان مذاهبهم الى آخره
وجها ثالثا فيه ثم جوز كونها من تتمة الوجه الاول وهو كون الاستهزاء بمعنى

شيخ الاسلام
ابن محمد
شيخ الاسلام
ملاخسرو
شيخ الاسلام
شيخ الاسلام
اكمل

انزال الهوان وانت خبير بانه لا احتمال سوى كونهما من تتمة الاول فانه لما
ذكر ان الاستهزاء مجاز عن غايته التي هي ادخال الهوان ذكر تنظيرا له ان التهكم
الواقع في القرآن ليس مقصودا لذاته بل لما هو غايته ايضا من تحقير شانهم والدلالة
على ان مذاهبهم حقيقة بان يسخر منها الساخرون وليت شعري كيف وهم كون
قوله والدلالة وجها آخر مع انه معطوف على قوله تحقير شانهم فهو من تتمة حديث
التهكم لا محالة فكانه زعم انه معطوف على انزال الهوان اي معناه الدلالة الى آخره
لكن لا وجه له قطعا فان السؤال عن وجه نسبة الاستهزاء الى الله تعالى والجواب بان
المراد الدلالة على كون مذاهبهم حقيقة للسخرية لا يطابقه فان مفاده كون مذاهبهم
كذلك لا وجه نسبة الاستهزاء اليه تعالى قوله سمي جزاء الاستهزاء قيل فيه نظر فانه اذا كان
الاستهزاء بمعنى جزاء الاستهزاء كان معناه الله يجازي الاستهزاء فحينئذ لا يكون
للفظ بهم ارتباط بالفعل اذ يتم الكلام في الله يجازي الاستهزاء اقول لا نسلم ان
يكون المعنى كذلك بل المعنى الصحيح الله يجازيهم في مقابلة استهزائهم فان الاستهزاء
وان كان بمعنى يجازي لكنه عدي الى المفعول بصلته التي هي الباء وان كان
المستعار له مستغنيا عن الصلة ومثله كثير في القرآن قال تعالى بل نقذف بالحق على
الباطل فاستعير القذف لايراد الحق مع انه عدي بالباء ولم يعد بنفسه بناء على تعدي
الايراد بنفسه كما مر في بحث يقيمون الصلوة قوله اما المقابلة اللفظ لا يرد بها
ما يسميه البديعيون المشاكلة قال النحرير التفتازاني في تقرير هذا الوجه انه وهو مشاكلة
وتسمية لجزاء الشيء باسمه وهو كثير في الكلام الا انه مشكل من جهة المعنى وسنسمع له
بيانا في موضع آخر اقول الظاهر انه اراد ما اورده في قوله تعالى ان الله لا يستحيي الآية
حيث قال شارحا لكلام العلامة يعني ان المشاكلة فن غير الاستعارة لكن ظاهر انه ليس
بحقيقة ووجه التجوز ليس بظاهر ولذا قال هو فن بديع وطراز عجيب فظاهر كلامهم ان
مجرد وقوع مدلول هذا اللفظ في مقابلة ذلك جهة التجوز والجواز ولا خفاء في انه
يمكن في بعض صور المشاكلة اعتبار استعارة لكن الكلام في مطلق المشاكلة مثل
قوله اطبخوا لي جبة وقميصا وقال المحقق الفناري في فصول البدايع ان عد الصحبة في
علاقة باعتبار انها دليل المجاورة في الخيال فهي العلاقة في الحقيقة والا فالمصاحبة في
الذكر بعد الاستعمال والعلاقة تصحح الاستعمال فتكون قبله توضيحه ان جهة التجوز هي
المجاورة في الخيال فان خياطة الجبة والقميص مثلا اذا كانت مطلوبة عند شخص انه تم

ارتسم صورتها في خياله لكنه ما ناجى بها نفسه فاذا ورد صورة الطبخ في خياله
بان قيل اقترح شيئا نجد لك طبخه تقارن صورة الطبخ وصورة الخياطة في خياله
فجاز ان يعبر عن الخياطة بالطبخ بناء على ان ينزل تلك المقارنة منزلة الملازمة
الحقيقية وبالجملة فهي وان لم تكن ملازمة حقيقية لكنها من الملازمات الاعتبارية
التي يعتبرها ارباب البلاغة فلا اشكال كما ظنه النحرير هذا وقد قال ابو الكمال الوزير
الكمال في بعض رسائله تبين بما ذكره النحرير التفتازاني ان المراد من الصحبة في قولهم
ان العلاقة في المشاكلة هي الصحبة التحقيقية او التقديرية مصاحبة مدلولي
اللفظين لا مصاحبة اللفظين ومرجعها الى المصاحبة في الخيال ثم ادعى انه تفطن
بما قرره فساد ما نقلناه عن المحقق الفناري آنفا يعني انه حمل الصحبة في كلام
القوم على صحبة اللفظين حتى حاول تصحيح ذلك باعتبار كونها دليل المجاورة في
الخيال ولم يدر ان مرادهم صحبة المدلولين فلا حاجة الى التصحيح المذكور بل لا
وجه له اقول لا يخفى انه انما وقع في كلام القوم عبارة صحبة اللفظين فتأويلها
بان المراد صحبة مدلولي اللفظين ليس اولى من توجيهها بانهم جعلوا صحبة
اللفظين علاقة باعتبار كونها دليل المجاورة في الخيال فانهما متساويان في كونهما
خلاف الظاهر فلا يتجه ان يتمسك باحدهما ويرد به الآخر بل اذا نظر بالانصاف
فالثاني اوفق بالمتعارف لان الذهن يستدل بصحبة اللفظين على المجاورة في الخيال
والدال على العلاقة متعلق بها ثم اعترض بطريق العلاوة قائلا على ان منشأه
الغفول عن تعميم الصحبة للتقديرية فان المتأخر عن الذكر انما هو الصحبة التحقيقية
واما الصحبة التقديرية فمتقدمة عليه اقول انما اعتبروا اللفظ المقدر في حكم
المذكور فكان ذكر اللفظ المذكور ذكرا له ايضا فلا جرم يكون الصحبة التقديرية
ايضا متأخرة عن الذكر سلمنا تقدم اللفظ المقدر على الذكر لكن لا نسلم كون
الصحبة التقديرية متقدمة عليه لان الصحبة انما تتحقق بذكر اللفظ المذكور لانها
نسبة بينهما فاذا كان تحققها بذكر المذكور يثبت تأخرها عن الذكر ثم ان مراد المصنف
من قوله لمقابلة اللفظ قصد مقابلة كما هو شايع في الافعال الاختيارية فلا
يرد ان المقابلة انما تحصل بعد الاستعمال فعجز المجاز لا بد ان يكون قبله وقيل
في تحقيق المقام ذكر المصنف اربعة اوجه مدار الاولين على اعتبار الاستهزاء
في جانب المستهزئ بهم وجعل المذكور جزاءه على الاول وارجاع وباله عليهم على الثاني

كمال پاشازاده

ملا خسرو

ومدار الاخيرين على اعتبار الاستهزاء في جانب المستهزئ وجعله مجازا عن انزال
الهوان به على الاول وعن المعاملة معهم معاملة المستهزئ على الثاني ثم صرح بانه
يكون الاستهزاء في احد شقي الوجه الاول وهو كونه مماثلا في القدر استعارة تبعية
للمشابهة في القدر وفي الوجه الثاني وهو قوله او يرجع الى الاستعارة لرد وخامة استهزائهم
عليهم للمشابهة في ترتب الاثر فيكون استعارة تبعية ايضا لكن بوجه يغاير الاول
وفي الوجه الثالث مجازا مرسلا مبنيا على اعتبار السببية والمسببية وفي الوجه الرابع
استعارة تمثيلية كما هو الظاهر اقول ان اراد بكون مدار الاولين على اعتبار الاستهزاء
في جانب المستهزأ بهم كونه على اعتبار حقيقة الاستهزاء في جانبهم فقط فهو مسلم لكن
الامر كذلك في الوجهين الاخيرين ايضا وان اراد كونه على اعتبار الاستهزاء المجازي
في جانبهم فقط فهو ممنوع كيف ولما كان الاستهزاء مجازا في الاول عن الجزاء اما بطريق
المشاكلة على الوجه الذي حققته واما بطريق الاستعارة وفي الثاني عن رد
وخامة الاستهزاء وجب ان يكون معتبرا في جانب المستهزئ قطعا وقد يقال معناه
يجازيهم في الاخرة جزاء استهزائهم والعرب تسمي الجزاء باسم الابتداء قال عمرو بن كلثوم
شعر الا لا يجهلن احد علينا . فنجهل فوق جهل الجاهلينا . وفي القرآن
وجزاء سيئة سيئة مثلها وهذا توسع مخصوص غير المشاكلة اقول ليت شعري ما
الدليل على كونه غير المشاكلة نعم يحتمل ان يكون من باب تسمية المسبب باسم السبب فلا
يكون مشاكلة لكنه يحتمل ايضا ان يكون من باب تسمية احد المتجاورين في الخيال
باسم الاخر فيكون مشاكلة والتحقيق انه ان تعلق نظر المتكلم بمجرد جانب المعنى
فالظاهر هو الاول وان تعلق بجانبي اللفظ والمعنى معا فالثاني متعين
قوله وانما استونف به ههنا مؤاخذة مشهورة وهي ان ما ذكره من الفائدتين
لا تترتبان على الاستيناف بل توجدان في صورة العطف ايضا لان مدارهما على
اسناد الاستهزاء الى الله تعالى سواء كان في صورة الاستيناف او في صورة العطف
كما لا يخفى ومن المحققين من اراد التفصي عنها بان في الاستيناف المطلق فائدة هي
الدلالة على ان استهزاءهم بالمؤمنين في غاية القبح بحيث يستلزم السؤال عن جزائهم
ولم يتعرض لها المصنف لظهورها وانما تعرض لما في الاستيناف المخصوص المقيد
بتصدير اسم الله من الفائدتين المعهودتين كما لما قال واستونف به اراد انه
استونف بتصدير اسم الله لاجلهما فالمراد ترتب الفائدتين على نفس قبله

كازرونی

عصام

نفس الاستيناف وهو تصدير اسم الله دون المقيد الذي هو نفس الاستيناف
اقول انما يتمشى ذلك لو لم يكن قوله واستونف به معقبا بقوله ولم يعطف فانه
يدل على ان المراد ترتب الفائدتين على نفس الاستيناف وعدم العطف
فيرد انهما موجودتان في صورة العطف ايضا فلا تخلص عن المؤاخذة كما
ذكره ذلك المحقق ويمكن ان يتكلف بانا لا نسلم وجودهما في صورة العطف
اما الاولى فلانه لو عطف هذه الجملة على ما قبلها لتوهم كونها معطوفة على جملة
مقدرة هي يستهزئ المؤمنون بهم فلا تحصل الدلالة على ان الله تولى مجازاتهم
ولم يحوج المؤمنين اليها كما قيل نعم لا يلزم من هذا التوهم عدم الفائدة بناء
على ظهور كون الجملة معطوفة على ما قبلها دون المقدرة لكن لما كان التوهم
محذورا في الكلام المعجز نزل لاجله وجود الفائدة منزلة عدمها فكانها
لم توجد في تلك الصورة لكنه تكلف كما ترى واما الثانية فلان الاستيناف
يدل على ان استهزاء الله تعالى بمكان بعيد من استهزائهم بحيث لا مناسبة
بينهما حتى يعطف احدهما على الاخر فيستفاد منه انه لا يؤبه باستهزائهم في
مقابلة استهزاء الله تعالى ولا يوجد هذا المعنى في العطف وقيل اشار المص
ههنا الى توجيه ما في الكشاف من قوله فان قلت كيف ابتدئ ولم يعطف
قلت هو استيناف في غاية الجزالة والفخامة وفيه ان الله تعالى هو الذي يستهزئ
بهم الاستهزاء الابلغ الذي ليس استهزاؤهم اليه باستهزاء ولا يؤبه له في
مقابلته لما ينزل بهم من النكال ويحل بهم من الهوان والذل وفيه ان الله تعالى
هو الذي يتولى الاستهزاء بهم انتقاما للمؤمنين ولا يحوج المؤمنين ان يعارضوهم
باستهزاء مثله انتهى وذلك التوجيه ان قول الكشاف فهو استيناف في معنى
ابتداء كلام في غاية الجزالة لا الاستيناف بمعنى احد طرق الفصل من جواب
السؤال وقد اشار اليه حيث وضع استونف موضع ابتدئ فان فيه ايماء
الى ان الاستيناف في كلامه بمعنى الابتداء وترك العطف وان قوله وفيه وفيه
بيان وجهين لجزالة الاستيناف وفخامته اما الوجه الاول فحقيقته ان
استهزاء الله تعالى لما كان بعيدا من استهزائهم بحيث لا مناسبة بينهما لم يعطف
احدهما على الاخر كما مر انفا واما الوجه الثاني فحقيقته انه لو عطف الله
يستهزئ بهم على انما نحن مستهزئون لكان في مقابلة استهزائهم فلا يفيد

ان الله تعالى اغنى المؤمنين عن معارضتهم مطلقا وانه تولى مجازاتهم مطلقا
بل يوهم تخصيص التولي بهذه المجازاة فلما ترك العطف افاد انه ينزل بهم الهوان
وبعاقبهم مطلقا لا في مقابلة الاستهزاء فقط ولقد نقح عبارة الكشاف
حيث بدل قوله هو الذي يتولى الاستهزاء بهم انتقاما للمؤمنين بقوله تولى
مجازاتهم لان عبارته توهم انه تولى مجازاة استهزائهم بالمؤمنين لا المجازاة
مطلقا فيحتاج عبارته الى ان يتكلف بان المراد الاستهزاء بهم والانتقام منهم
في ضمن تولي المجازاة مطلقا ولم يقيد قوله ولم يحوج المؤمنين الى ان يعارضوهم
بما قيد به في الكشاف من قوله باستهزاء مثله لئلا يوهم خصوص التولي ولا
يخفى ان هذا التوجيه على تقدير ان لا يكون تسمية فعل الله استهزاء لكونه
جزاء الاستهزاء ولما كان الوجهان المذكوران في غاية دقة تغفل عنها
شارحوا الكشاف وحملوا الاستيناف على ما هو المشهور وجعلوا وصفه
بالجزالة مبنيا على كون استهزائهم في غاية القباحة بحيث يحرك السؤال عن
جزائه وجعلوا قوله وفيه ان فيه لبيان دقايق في نظم الكلام لا في الاستيناف
من اسناد الاستهزاء الى الله تعالى دون المؤمنين وفيه انه لما كان المراد
بالاستهزاء ما يفعله الله بهم لا بد من الاسناد اليه ولا يطلب للاسناد
اليه نكتة اقول اما ما ادعاه اولا من كون المراد من الاستيناف في خلاف
المشهور فغير مسلم اذ لا شيء يقتضي صرف اللفظ عن المشهور الى خلافه وذلك
ان مساق الاية ليس الا في بيان استهزاء المنافقين فمقتضى المقام بيان
مجازاة الله تعالى في مقابلة استهزائهم ولا يجب ههنا التعرض لسائر عقوباته
تعالى في مقابلة سائر مفاسدهم لانه زائد على مقتضى المقام ثم ان ما ذكره
من عطف هذه الجملة على جملة انما نحن مستهزؤن مما لا يكاد يصح اصلا حتى
يرجح الاستيناف عليه بان فيه ايذانا بمقابلة الاستهزائين لما انه يستلزم
كون هذه الجملة من قول المنافقين وهو باطل واما ما نقله المصنف من
وضع استؤنف موضع ابتدئ فظاهر في الاشارة الى ان مراد العلامة من
الابتداء الاستيناف المشهور فلا يكون حجة له بل عليه ولا نسلم انه اراد بقوله
تولى الكشاف العلامة المجازاة بل اراد به مجرد تحصيل العبارة واعتمد في
تخصيص المجازاة على قرينة المقام وبهذا ظهر انه لا حاجة في عبارة الكشاف

الكشاف الى ذلك التكلف كما وهمه وبما يحقق ما ذكرنا ان الكلام يتمشى
حينئذ على جميع الوجوه المسرودة في تفسير استهزاء الله تعالى بخلاف ما زعمه فانه انما
يتمشى على الوجهين الاخيرين منها فقط كما اعترف به نفسه واذ تحققت هذا
عرفت انه لا عتب على شراح الكشاف فيما نقلوه بل الحق في جانبهم واما الاعتراض عصام
بانه لما كان المراد بالاستهزاء ما يفعله الله بهم يلزم الاسناد اليه ولا يطلب
النكتة فليس بشيء اذ المتصدي ان الظاهر هو ان يذكر استهزاء المؤمنين ولما
خولف ذلك بذكر استهزائه تعالى كانه لزم طلب النكتة فلا يقدح فيه لزوم
الاسناد اليه تعالى لان هذا اللزوم بعد اختيار خلاف الظاهر لنكتة لا قبله
حتى يرد المحذور ثم ان هذا القائل زعم انه لا يصح عطف هذه الجملة على ما عصام
قبلها لانه اما ان ينخرط في سلك بما كانوا يكذبون او في سلك صلات
من في قوله تعالى ومن الناس من يقول ولا يستحسن شيء منها اقول دعوى
بلا دليل فانها اذا انخرطت في سلك الثانية فلا محذور اذ يكون محصول
الكلام ومن الناس من يستهزئ بالمؤمنين والله يستهزئ بهم ولا غبار فيه
قطعا ويكفي صحة العطف على احد الوجهين قوله فانه يعدى باللام
انتفى فيه اثر العلامة لكنه يخالف لما في الصحاح من قوله ومده في الجنة اي
امهله وانت خبير بان العلامة اعلى مرتبة من الجوهري فقوله احق بان يتبع
لكن لا يلغى كلام الجوهري ايضا بالكلية فالظاهر ان ما ذكره محمول على وجه
الحذف والايصال ولكن اذا صح ورود الاستعمال على ذلك الوجه فلا يبعد
ان يكون ما نحن فيه من ذلك القبيل ولذا لم يجوزه المصنف في وجوه المعتزلة
قوله ويدل عليه تبع العلامة فيه ايضا ورد بما في القاموس من ان المد عصام
الامهال كالامداد لكنه ليس بشيء اذ لا تعويل على كلام صاحب القاموس فيما
ضح العلامة بخلافه قوله لما منعهم الله قبل مدار هذا الوجه كون تمدهم ملا خسرو
من المدد بمعنى الزيادة وكونه في طغيانهم متعلقا بيمدهم على اللغوية وحاصله
ان المدد ههنا هو ما تزايد من الرين والظلمة في قلوبهم بسبب خذلان الله تعالى
اياهم او تمكين الشيطان من اغوائهم لاصرارهم على الكفر فالمسند مجاز لغوي
والاسناد مجاز عقلي من قبيل اسناد الفعل الى سببه البعيد اقول هذا
مخالف لما اتفق عليه السعد والسيد من ان المسند مجاز على الشق الاول حقيقية

على الشق الثاني ثم زيفه الحفيد بأنه إن كان المدد بمعنى إعطاء المدد مخصوصا بالجنة والجسم على ما هو المتبادر من كلام الأساس فلا نسلم أنه لا يجوز في آخر الآية في الإسناد لأن الشيطان لا يعطي المنافقين جنة يتقوى بها طغيانهم إذ ليس منه إلا الوساوس وإن كان أعم بحيث يتناول المدد من الصفات كالرين والظلمة فلا يكون في المسند تجوز أصلا لكنه غير وارد لأنا نختار الشق الأخير بناء على أن اختصاصه بالجنة غير متبادر من كلام الأساس كيف وقد ذكر فيه عبارة مدهم في طغيانهم والظاهر أن مراده الزيادة في الطغيان دون زيادة جنتهم فيه وندعي التجوز في المسند على الشق الأول لكن لا لما أجاب به الحفيد نفسه من أنه وإن كان أعم لكنه مخصوص بالمحسوسات لأنه غير مسلم إذ قد عرفت آنفا أن مدهم في طغيانهم بمعنى زاد طغيانهم ولا شك أن الطغيان ليس بمحسوس إنما المحسوس بعض آثارها بل لأن المدد لتخصص ما يعطيه الآخر له وأنت خبير بأن الرين والظلمة مما كسبه المنافقون بسبب خذلان الله تعالى بسبب إصرارهم على الكفر فلا يطلق عليهما المدد لعدم كونهما معطيين لهم من جهة الغير فلزم المصير في الإطلاق إلى التجوز بخلاف الشق الأخير فإن زيادة طغيانهم أعطيت لهم من جهة الشيطان كما ينادي عليه قول المصنف فزادهم طغيانا فيطلق عليه المدد بلا تجوز كما لا يخفى ثم أن الشيخ الأكمل اعترض على العلامة بوجوه حيث قال هو فاسد أما أولا فلأنه جعل منع الألطاف بسبب الكفر والإصرار عليه ولا شك أن الكفر والإصرار بسبب منع الألطاف فكان دورا وأما ثانيا فلأن قوله بقيت قلوبهم يتزايد الرين والظلمة فيها مناف لقوله في السؤال هو فعل الشيطان فإن تزايد الرين حادث لا محالة فلا بد له من محدث كذلك وهم لا يجوزون أن يكون محدثه الله والشيطان ليس بقادر على خلق شيء في العبد وهم ليسوا قائلين به بل الشيطان مغو بوسوسته فتعين أن يكون محدثه العبد وهو مناقض لقوله هو فعل الشيطان وأما ثالثا فلأن قوله فصح ذلك التزايد مسندا غير صحيح لأن المدد اسم لما يمد به الشيء والتزايد مصدر أقول كلها على طرف الثمام أما الأول فلأن المراد من الألطاف ما يخلص عن الكفر والإصرار عليه دون الألطاف التي يدفع الكفر قبل وقوعه وبالجملة فالكفر إنما حصل بسبب منع الألطاف السابقة لكنه

تسبب لمنع الألطاف اللاحقة فلا دور وأما الثاني فلأن المراد أن تزايد الرين محدث للعبد لا للشيطان وهو مناقض لقوله في السؤال هو فعل الشيطان مسلمة لكن لا محذور فيه فإن محصل الجواب هو دفع السؤال بمنع تلك المقدمة أي لا نسلم كونه فعل الشيطان بل هو فعل العبد ووجه الإسناد كونه مسببا من فعله تعالى وهو منع الألطاف كما يفصح عنه قوله وأسند إلى الله تعالى لأنه مسبب عن فعله بهم ومن العجب أنه وقع في نسخة الشيخ كلمة أو بدل الواو في قوله وأسند فظن أن هذا وجه آخر وأخذ يعترض بأنه ليس بصحيح لأن فعله بهم إن كان منع الألطاف على جواز تعقيده أن يسمى المنع فعلا فهو الوجه الأول وإن كان خلق زيادة الطغيان فخلقها الخلقة التي يعبر بذلك من الاحتمال الباطلة ولا شك أن الصحيح هو الواو والكلام من تتمة الوجه الأول وأما الثالث فمدفوع بأنه من المتوسعات الشائعة والمراد ما تزايد كما اتفق عليه السعد والسيد وغيرهما ثم أن ما ذكره العلامة آخرا من قوله أو هو فعل الشيطان إلى آخره مداره على تسليم ما في السؤال من المقدمة القائلة هو فعل الشيطان يعني سلمنا أنه كذلك لكنه إنما حصل بتمكين الله فأسند إليه تعالى بهذه الجهة وزيفه الشيخ أيضا بأنه غير صحيح لما بينا من أن المد ليس فعل الشيطان أقول سلمنا أنه فعل العبد لكنه لما حصل بسبب وسوسة الشيطان جاز أن يعد من فعله من وجه ومثله كثير في العرف وعليه مسار قوله تعالى وإخوانهم يمدونهم في الغي وبالجملة فكون تزايد الكفر مخلوقا للعبد لا للشيطان مبني على التحقيق عندهم وكونه من فعل الشيطان مبني على ما هو الجاري في العرف فالوجه الأول من الجواب مبني على التحقيق والوجه الأخير مبني على العرف فلا محذور **قوله** وإضافة الطغيان إليهم ملخص من كلام العلامة لكنه لم يرد بذلك أن هذه الإضافة تدل بالوضع على أن الطغيان بإيجاد العبد لا بإيجاد الله تعالى وإرادته ليرد عليه أن الأمور المخلوقة لله تعالى بمشيئته اتفاقا إذا قامت بالعبد كالحسن والقبح تضاف إليهم إضافة حقيقية لا مجازية لأدنى ملابسة فلا دلالة لإضافة الطغيان إليهم على إيجادهم إياه كما زعمه صاحب الكشف بل المراد أن في هذه الإضافة إشارة لطيفة إلى أن الطغيان من الأفعال التي الكسب فيها باختيارهم استقلالا وإن الله بريء منهم خلقا

الأكمل

وارادة فحقه ان يضاف اليهم لا اليه اشعارا بهذا الاختصاص لا باعتبار
المحلية والاتصاف فانه معلوم من تماديهم في الطغيان فلا حاجة فيه الى
الاضافة فلولا حملها على قصد ذلك الاشعار لعريت عن الفائدة ومثل ذلك
معتبر في الاشارات الخطابية عند ارباب البلاغة وفي الحواشي الشريفية
للجواب من جانب اهل السنة ان امثال هذه الخطابيات لا تعارض البراهين الدالة
على انه لا خالق سواه وانه لا يقع الا ما اراده اقول يعني ان الامر الخطابي
لا يعارض الامر البرهاني لان الثاني مبني على التحقيق لا يحتمل خلافه والاول
مبني على الاعتبار فيحتمل خلافه بناء على اعتبار اخر مثل ان يكون فائدة الاضافة
ههنا امرا اخر فلا تكون لغوا لكنه لم يصرح بذلك الامر اعتمادا على استخراج
الاذهان السليمة وذلك مثل الاشارة الى ان نسبة الطغيان اليهم ليست
بمجرد المحلية بل باعتبار كسبهم اياه وان كان مخلوق الله تعالى وارادته او كون
المراد الطغيان المعهود الكامل على ان الاضافة للعهد واذا تحققت هذا
عرفت ان الكلام الشريفي كاف في الجواب بتصريحه واشارته ومن غفل
عن اشارته اعترض بانه غير كاف لان مراد المعتزلة انه لولا الفائدة التي
اثبتوها لصارت الاضافة لغوا ولا لغو في الكلام المعجز فلا يتم الجواب
الا باثبات فائدة اخرى ثم ان الاعتراض بان جعل الاضافة ردا
لقول المخالف يدفع ان يحمل معناها على الامر الخطابي فان تلك النكتة التي
ذكرها ليست قطعية في المعنى الذي قصده فلا ينتهض دليلا على نقض مذهب
الخصم على ان المستفاد من مبالغة العلامة في الطعن لاهل الحق انه اراد ان هذه
الاضافة تدل قطعا على ان طغيانهم انما هو بايجادهم والا فلا معنى لمثل
هذا الطعن بناء على الامر المحتمل غير وارد اذ لا شك في كون معنى الاضافة
امرا خطابيا وكون مراد العلامة ذلك لكنه لما كان متعصبا لمذهبه
استعظم ذلك الامر وعده دليلا على المخالف مبالغة ومثله في الكشاف اكثر
من ان يحصى **قوله** او اصله يمد لهم هذا هو الوجه الثاني من وجوه المعتزلة
يعني ان المد بمعنى الامهال والكلام مبني على الحذف والايصال ورده
السيد بانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل اقول قد ثبت بالنقل
عن الجوهري استعماله بدون اللام والظاهر انه محمول على وجه الحذف

الحذف والايصال بناء على حقيقة العلامة من لزوم اللام في اصله حتما
واذا ثبت الاستعمال على ذلك الوجه فلا يقدح فيه كونه خلاف الاصل **قوله**
عنهم استصلاحا يعني ان المد بمعنى الامداد كما في الوجه الاول لكن الامداد
في الاول بمعنى زيادة الطغيان وههنا بمعنى زيادة اسباب الصلاح وهذا
هو الوجه الثالث من وجوه المعتزلة فلا وجه لما قيل يلزم من هذا خلاف ما اراد
الله لان الاستصلاح ارادة الصلاح وهو يناسب مذهب المعتزلة دون
اهل السنة اذ عندهم خلاف ما اراده الله تعالى محال ولا حاجة الى الجواب
بان الاستصلاح طلب الصلاح والطلب غير الارادة كما ذكر في موضعه **قوله**
اختاروها عليه واستبدلوها مراده من الاختيار ما هو المتحقق في الاستبدال
لا ما يتحقق في مجرد الرغبة عن الشيء طمعا في غيره وغرضه التنبيه على كون
الاشتراء مستعارا للاعراض عما في يده محصلا به غيره لا على كونه مستعارا
للرغبة المذكورة نعم ذكر في اخر الكلام تفسيرا مبنيا عليه لكنه لما كان خارجا
لابتنائه على المرتبة الثانية من التوسع صدر كلامه بالتفسير الراجح المبني
على المرتبة الاولى منه فلا يرد ان الاحسن والاليق لما سبق ان يقول
استبدلوها به او اختاروها عليه بالعكس واستعمال الامكان الوا وكما
قيل **قوله** واصله بذل الثمن قال صاحب الارشاد الاشتراء استبدال
السلعة بالثمن اي اخذها به لا بذله لتحصيلها كما قيل وان كان مستلزما له
فان المعتبر في عقد الشراء هو الجلب دون السلب المعتبر في عقد البيع ثم
استعير لاخذ شيء بدلا مما في يده عينا كان كل منهما او معنى لا للاعراض
عما في يده محصلا به غيره كما قيل وان استلزمه لما مر اقول ان اراد بكون المعتبر
في عقد الشراء هو الجلب ان مفهومه هو الجلب فقط والبذل خارج عنه كما هو
الظاهر من جعله لازما له فغير مسلم وعليه البيان من ائمة اللغة وان اراد ان
البذل داخل في مفهومه على ان مفهومه مركب من جزئين لكن العمدة هو جزء التحصيل
دون جزء البذل فمسلم لكن لا يرد على المص شيء لانه جعل التحصيل علة غائية
للبذل فيدل على كونها عمدة ولله در المص حيث ذكر البذل اولا لان تحققه قبل
تحقق التحصيل في الخارج وذكر التحصيل على وجه الغائية لافادة كونه عمدة في
الغرض فاوفى كل جزء حقه ولقد اجاد فيما افاد وان لم يتنبه لصاحب الارشاد

كازرونی

قوله ولذلك عدت قيل لم يلزم مما ذكر كونهما من الاضداد بل اللازم منه
كون الشراء ابدال الثمن والبيع اخذه ولا يلزم ان يكون لكل منهما معنيان احدهما
ضد الاخر ثم تدارك القائل بان المراد انه لما كان كل من العوضين مبيعا ومشترى
كانت الكلمتان من الاضداد اى يكون البيع تارة بمعنى الاخذ وتارة بمعنى الاعطاء
وكذا الشراء ثم اشار الى تزييفه قائلا وفيه ما فيه اقول لعل مراده ان كون كل
من العوضين مبيعا ومشترى باعتبارين فى الخارج لا يستلزم كون كل من لفظى البيع والشراء
على معنيين فى الوضع او الاستعمال لكنه مدفوع بان المراد ليس دعوى الاستلزام بل هو انه
لما تصور الواضع ذينك الاعتبارين ناسب له ان يضع كلا من اللفظين للمعنيين وكذا
اهل الاستعمال ويكفى هذا القدر فى الظنيات قوله ثم استعير موافق لما ذكره العلامة
من ان اشتراء الضلالة بالهدى اختيارها عليه واستبدالها به على سبيل الاستعارة لان
كازرونی
الاشتراء فيه اعطاء بدل واخذ اخر واعترض بان التعليل يدل على ان الاستبدال جزء معنى
الاشتراء فيكون استعماله فيه مجازا مرسلا بعلاقة الكلية والجزئية اذ الاستعارة
فرع التشبيه ولا يصح التشبيه بين معنى وبين ما يتضمن ذلك المعنى الا ان يكون الاستعمال
بالمعنى اللغوى اقول لم يرد بقوله فيه اعطاء كون الاستبدال جزءا من معنى
الاشتراء حتى يلزم ما ذكره بل اراد ان الاشتراء عقد فيه الاعطاء والاخذ على
مركب منهما فقط لا على انه مركب منهما ومن شىء اخر ليكون الاستبدال جزءا من معناه
ولا حاجة الى كون الاستعارة لغوية بل لا وجه له لظهور وجه الاستعارة الا
صطلاحية اذ لا شبهة فى مشابهة استبدال الضلالة بالهدى بذلك العقد والجامع
هو صفة الاشتمال على الاعطاء والاخذ ولما خفى هذا على المعترض زعم ان المجاز
مرسل لان الاشتراء استبدال مخصوص واستعماله فيه استعمال الاخص فى الاعم
وانت خبير بانه انما يصح لو كان استبدال الضلالة بالهدى استبدالا حقيقيا
فيتحقق الاعم ههنا حتى يستعمل فيه الاخص وليس كذلك بل هو امر شبيه بالاستبدال
اذ التحقيق انهم اضاعوا الهدى الفطرى او تمكن الهدى بابتلائهم بالضلال
لا انهم قصدوا مبادلة هذا بذلك ثم ان الشيخ الاكمل كيف اشتبه عليه معنى عبارة
اكمل
الكشاف حيث قال لم يتبين انها اى نوع من الاستعارة يمكن ان يكون مكنيا
عنها شبه الضلالة بالمبيع والهدى بالثمن بجامع الاختيار ثم ترك المشبه
وجعل الشراء قرينة لذلك وانت خبير بان العبارة صريحة فى كون الاستعا

الاستعارة فى نفس الاشتراء دون متعلقه حيث حكم بان معناه كذا بطريق الا
ستعارة وعلى ما زعمه يكون الاشتراء قرينة الاستعارة والاستعارة فى شىء آخر
كما اعترف به وشتان بين المعنيين والعجب من بعض الناس انه نقل كلامه على وجه الا
تفاء ولم يبين فساده وهكذا حاله يقلد الشيخ فى اكثر كلماته صحيحة كانت او سقيمة
قوله كما اشترى المسلم قال صاحب الكشف اراد بالمسلم معهودا هو جبلة بن الايهم من
بقايا آل جفنة وهم الغساسنة من ملوك الشام وذلك لشهرة قصته عند العرب
ومن حديثه انه اسلم فى زمن امير المؤمنين عمر رضى الله تعالى عنه فكان يطوف
بالبيت فوطئ ثوبه محرم فلطمه لطمة وشكاه الملطوم الى عمر رضى الله تعالى عنه فامر
بالاقتصاص فكانه رأى تعزيره ذلك واستمهل جبلة الى الغد ليروى فى امره فهرب
من ليله الى الروم ولحق بقيصر وتنصر اقول يستشعر من قوله كانه رأى الى اخره
استبعاد الاقتصاص فى محل التعزير والظاهر انه يكتفى بتعزير الاشراف لانه
كان من الملوك بخلاف المطلوم لكنه انما نشأ من اخلاله بالقصة فان المروى انه هشم
باللطمة انفه وكسر ثناياه وعلى هذا يتعين القصاص قوله والمعنى انهم اخلوا
لما ورد انهم لم يكونوا على هدى فكيف اشتروا الضلالة به اجاب بجوابين مراد
الاول منهما على المعنى المجازى الاول ومراد الثانى على المعنى المجازى الثانى اما
الاول فهو انهم كانوا على هدى بمعنى الهدى الذى جبلوا عليها ثم استبدلوا به الضلالة
فلا امتحان فى ثبوت الهدى بل فى لفظ الهدى ان لم يكن الفطرة مندرجة فى حقيقته
واما الثانى فهو ان الاشتراء ليس بمعنى الاستبدال ليجب كونهم على هدى بل بمعنى الا
ختيار وهو لا يقتضى كونهم على هدى وزيفها صاحب الارشاد بعدما اختار وجها آخر
فى الجواب وهو انه ليس المراد بما تعلق به الاشتراء جنس الضلالة الشاملة لجميع اصناف
الكفرة حتى يكون حاصلا لهم من قبل بل هو فردها الكامل الخاص بهؤلاء على ان اللام
للعهد وهو عمههم المقرون بالمد فى الطغيان المترتب على ما حكى عنهم من القبائح وذلك
انما يحصل لهم عند اليأس عن اهتدائهم والختم على قلوبهم وكذا ليس المراد بما فى حيز الثمن
نفس الهدى بل هو التمكن التام منه بتعاضد الاسباب وتاخذ المقدمات المستتبعة له بطريق
الاستعارة كانه نفس الهدى بجامع المشاركة فى استتباع الجدوى ولا مرية فى ان هذه
المرتبة من التمكن كانت حاصلة لهم بما شاهدوه من الآيات الباهرة والمعجزات القاهرة من جهة
الرسول عليه السلام وبما سمعوه من نصائح المؤمنين التى من جملتها ما حكى من النهى عن

الافساد في الارض والامر بالايمان الصحيح وقد نبذوها وراء ظهورهم واخذوا
بدلها الضلالة الهائلة التي هي العمه في تيه الطغيان وامّا تزييف الوجهين فقال
في الاول حمل الهدى على الفطرة الاصلية الحاصلة لكل احد يابا عن ان اضاعتها غير مختصة
بهولاء ولئن حملت على الاضاعة التامة الواصلة الى حد الختم على القلوب المختصة بهم فليس في
اضاعتها فقط من الشناعة ما في اضاعتها مع ما يؤيدها من المؤيدات العقلية والنقلية
على ان ذلك يفضي الى كون ذكرها فصل من اول السورة الكريمة الى هنا ضايعا وقال
في الثاني وابعد منه حمل اشتراء الضلالة بالهدى على مجرد اختيارها عليه من غير
اعتبار كونه في ايديهم بناء على انه يستعمل اتساعا في ايثار احد الشيئين الكاينين
في شرف الوقوع على الاخر فانه مع خلوه عن المزايا المذكورة بالمرة مخل برونق الترشيح
الاتي اقول سلمنا ما اختاره من الوجه لكن لا نم ورود التزييفين امّا الاول
فلان عدم الاختصاص بهولاء ليس بمحذور فان المقصود ذكر احوالهم سواء كانت
مختصة بهم او مشتركة بينهم وبين ساير الكفار وينتظم مجموع الايات كانه قيل يختص
بهذه الشنايع التي من خصائصهم مع مشاركتهم بالفرقة الاولى في شناعتهم ولا يخفى
حسن هذا المساق ولو سلم فهو وارد على مختاره ايضا لان الوجه الكامل من الضلالة
انما هو الختم على قلوبهم وهو المعبر عنه بعمههم ومدهم في الطغيان اذ لا يتصور ضلالة
فوق الختم ولا يخفى انه موجود في بعض المجاهرين ايضا كما هو الظاهر مما مر من الايتين
الناطقتين باحوالهم وكذا التمكن التام من الهدى بتعاضد الاسباب لانه حاصل
لبعض المجاهرين ايضا فانهم شاهدوا الايات الباهرة والمعجزات القاهرة وسمعوا نصائح
المؤمنين لا فرق في ذلك بينهم وبين المنافقين قطعا وامّا قوله ولئن حملت الى اخره
فغير مسلم اذ يمكن ان لا يلاحظ مرجح لهذا الوجه يعارض مزية مختاره وهو ان
مقتضاه الدلالة على استبدال الهدى الفطري الذي هو اساس ساير انواع الهدى
فيستلزم انتفاء ساير الانواع بالطريق البرهاني بالضلالة التي تقابل ذلك الهدى
وهو اساس ساير انواع الضلالة فيستلزم ثبوت ساير الانواع لهم بتلك الطريق
وهذا المعنى غير موجود في مختاره اذ غاية استبدال التمكن من الهدى الثابت
لهم بالعوارض الخارجية بفرد من الضلالة مقابلة فلا دلالة فيه على انتفاء ساير
الانواع وثبوتها فضلا عن ان يدل بالطريق البرهاني ثم ان المغروية القائلة
الاضاعة التامة الواصلة الى حد الختم المختصة بهم غير مسلمة ايضا لثبوت تلك

تلك الاضاعة لبعض المجاهرين الواصلين الى حد الختم كما مر وامّا ما ذكره بطريق
العلاوة فمما لا وجه له لان كل ما ذكر من الايات السابقة مفيدة فائدتها حسبما نقل
سابقا وهل يلزم من عدم اعتبار مضامينها في هذه الاية ضياعها في نفسها هذا
مما لا يتفوه به عاقل اللهم الا ان يكون مراده ان هذه الاية بمنزلة التذكلة للايات
السابقة فلو لم يعتبر مضامينها فيها كانت ضايعة بمعنى ان اللازم كونها معتبرة في التذكلة
دون انفسها فقط فسقوطها عن الاعتبار ضياع لكن لا نم كونها بمنزلة التذكلة
وانما هي وصف من اوصافهم ذكر بعد خصائصهم لافادة اشتراكهم مع الفرقة الاولى
وامّا الثاني فلان خلو هذا الوجه عن المزية المذكورة غير مسلم ايضا اذ يمكن ان
لا يلاحظ مرجح لهذا الوجه ايضا يعارض مزية مختاره وهو ان فيه مبالغة في ذمهم لانه
بانه لم يكن في ايديهم شيء من الهدى ولا من تمكنه التام ولم يبالوا بها قطعا فهو ادخل
في الذم من الوجه الاول ومختاره فان قلت كيف يمكن سلب التمكن التام منهم
وقد اعتبر في هذا الوجه كون الهدى على شرف الوقوع لهم وهو عين ذلك التمكن
قلت كون الهدى على شرف الوقوع جوازه في الجملة والتمكن التام من الشيء انما
يكون اذا كان حصوله في القوة القريبة وامّا دعوى كونه مخلا برونق الترشيح
الاتي فممنوعة ايضا اذ الترشيح ليس الا ذكر ما يناسب المستعار منه ولا يلزم له
التعلق بالمستعار له قطعا فهو على رونقه سواء كان المستعار له مشتملا على اعتبار
كون احد الشيئين في ايديهم كما في الشراء او لا ثم ان العلامة ذكر هاهنا حمل الهدى على
التمكن وقال النحرير التفتازاني يعني جعل تمكنهم من الهدى بعد التكليف بمنزلة
تملكهم اياه فيكون التجوز في نفس الهدى حيث اريد به التمكن منه او في نسبته اليهم
استعير ثبوته لهم لتمكنهم منه وقال الحفيد اول قوله او في نسبته الى اخره يشعر بان الاسناد
مجازي واخره بان التجوز لغوي وكلاهما غير ظاهر نعم صحة الكلام تقتضي اسناد
الضلالة والهدى اليهم اقول لعل المراد ان صحة الكلام موقوف على اسنادهما اليهم كما
اعترف به فامّا ان يتجوز في نفس الهدى بحمله على التمكن وامّا ان يبقى ذلك على حقيقته
ويتجوز في اسناده اليهم وليس معنى قوله استعير ثبوته الى اخره كون لفظ الثبوت مجازا
في التمكن ليكون لغويا بل انه استعير ما يدل على ثبوته لهم لتمكنه منهم يعني استعير
الهيئة التركيبية الدالة على الاسناد لذلك فلا مخالفة بين اول الكلام واخره وتوجيه
الاسناد المجازي اظهر من الشمس قوله بالفطرة قال العلامة في تقرير هذا الوجه

ولان الدين القيم هو فطرة الله التي فطر الناس عليها فكل من ضل فهو مستبدل لخلق
الفطرة واعترض الاكمل بان هذا الجواب لا يطابق السؤال لان السؤال ان الناس
لم يكونوا على هدى فكيف استبدلوا الضلالة وقد تقدم ان الهدى هو الدلالة الموصلة
الى البغية وعدم كونهم عليه مكشوف لا يخفى على احد واما ان كل مولود يولد على
الفطرة فذلك شيء آخر على ان المفهوم من الفطرة سلامة الانسان عن الاعتقادات
الباطلة او التهيؤ لقبول اعتقاد الحق وليس ذلك الدين القيم لانه عطف بيان
ملة ابراهيم وهي عبارة عن اوضاع ليست بقائمة بكل مولود وان كان صالحا
لقيامها به فعاد الجواب الثاني الى الاول على ان اطلاق الفطرة ان صح على
الدين القيم لم يصح على الهدى بالتفسير المذكور له وان اصطلح جديدا فمن شاء
فليلتزمه اقول اولا نعم المعتبر في السؤال هو الهدى الذي اعتبر فيه الايصال
البغية وكون الهدى الفطري شيئا آخر مغايرا مما لا شبهة فيه لكن حاصل الجواب
ان ذلك الهدى مجاز ههنا عن اصله الذي هو الهدى الفطري ولا يخفى انهم كانوا
على ذلك لدخولهم في كل مولود فيكون مطابقا للسؤال وثانيا انه لم يرد بالدين
القيم جميع الاوضاع التي في ملة ابراهيم عليه السلام بل اراد ما هو الاصل
فيه وهو الاقرار بالتوحيد الذي هو مقتضى الفطرة اي السلامة عن الاعتقادات
الباطلة او التهيؤ لقبول اعتقاد الحق كما ذكره وبهذا ظهر انه لم يرد بالفطرة صلاح
الشخص لقيام اوضاع الملة الابراهيمية به حتى يكون عبارة عن التمكن من
الهدى فيعود الجواب الثاني الى الاول وثالثا انه لم يرد اطلاق الفطرة
على الهدى بالتفسير المذكور ولم يصطلح اصطلاحا جديدا بل اراد ان الهدى
بالتفسير المذكور مجاز عن اصله الذي هو الفطرة كما عرفت فلا محذور اصلا
قوله ترشيح للمجاز الترشيح ذكر ما يلائم المستعار منه كالتجارة والربح
الملائمين لحقيقة الشراء ههنا وهو يكون في الاستعارة غالبا وقد يكون
في المجاز المرسل ايضا كاليد الطولى واما ان لفظ الترشيح على حقيقته
او بمعنى مجازي ففيه تردد والعجب من السعد والسيد انهما حسبا في شرحيهما
للمفتاح بانه على حقيقته وجوزا في شرحيهما على الكشاف كونه بمعنى مجازي
ايضا كما هو الظاهر من بعض الامثلة التي ذكرها العلامة ههنا وقد
تبعا فيه صاحب الكشف فهو المتردد في هذا الكتاب ولعل ما في شرحي المفتاح

المفتاح محمول على ان اعتبار الترشيح في لفظ لا يستلزم التجوز والصرف
عن حقيقته بل يكون قيدا للاستعارة فكانها اعتبرت في لفظ المستعار
مع لفظ الترشيح وبالجملة فالمراد عدم لزوم الصرف عن الحقيقة وهو لا
يمنع الصرف عنها في بعض المواضع نعم عبارتهما غير ظاهرة في هذا المعنى لكن يمكن كازروني
حملها عليه اصلاحا ثم انه استدل على اعتبار المعنى المجازي بما في الكشاف
من قوله ذكر الربح والتجارة من الصنعة البديعة التي تبلغ المجاز الذروة
العليا وهو ان تساق كلمة مساق المجاز ثم تقفى باشكال لها واخوات اذا
تلاحقت لم تر كلاما احسن ديباجة منه بناء على ان اشكال المجاز تناسب
كونها مجازات اقول غير نافهم لان المراد بالاشكال والاخوات هي الروادف
والملائمات سواء كانت مجازات اولا كما صرح به شراحه واعلم ان النحرير التفتازاني
مري في المطول على اختاره في شرح المفتاح حيث قال ومما يدل على ان الترشيح
ليس من المجاز والاستعارة ما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى واعتصموا بحبل
الله جميعا انه يجوز ان يكون الحبل استعارة لعهده والاعتصام للوثوق
بالعهد او هو ترشيح لاستعارة الحبل بما يناسبه وقال السيد السند في حواشي المطول
فيه ايماء الى رد صاحب الكشف حيث جوز في الترشيح كونه حقيقة ومجازا كما
في قرينة الاستعارة بالكناية وله ان يأول عبارة الكشاف بان المراد انه
ترشيح فقط فان الاول مع كونه ترشيحا في الجملة استعارة ايضا وان
كانت تابعة لاستعارة الحبل للعهد واعترض عليه بانه اثبت في شرحه للمفتاح كازروني
ما ذكره النحرير في شرح المفتاح والمطول واستدل عليه بعبارة الكشاف
المذكورة انفا كما استدل عليه النحرير بها فيتحقق المخالفة بين كلاميه في
الحاشية والشرح لان الاحتمال الذي ابداه في الحاشية وارد على نفسه
اقول ما في شرحه للمفتاح مبني على الاخذ بظاهر عبارة الكشاف وما
في الحاشية مبني على تأويل عبارته فلا مخالفة كانه قال الامر كذا ان اخذنا
بظاهرها وبالعكس ان اخذنا بتأويلها ولا محذور فيه واما ما قيل كازروني
من انه لا يجوز الاستدلال بتلك العبارة وان اجريت على ظاهرها
لانه يفيد ان الترشيح في الاية المذكورة باق على حقيقته ولا يفيد ان
كل ترشيح كذلك فليس بشيء لانهم لم يستدلوا بها لذلك الترشيح على حاله

كل ترشيح بل بذكر الترشيح مقابلا للاستعارة فانه يدل بظاهره على عدم الا
جتماع فى كل ترشيح والاصح الجمع ههنا ايضا فلم يصح المقابلة ثم انهم عدوا من
الترشيح الباقى على حقيقته قولك رايت اسدا وافى البراثن عظيم اللبدتين
وقالوا لا يقصد بذلك الا زيادة تصوير الشجاع وانه اسد كامل ولا يذهب
فيه الى شىء كالبراثن وشىء كاللبدة واعترض عليه بان وافى البراثن عظيم
اللبدتين لا بد ان يكونا مستعملين فى معنى ولما استحال حقيقتهما تعين المعنى
المجازى وهو لو فرض انه ما ذكر من تاكيد الشجاعة يكون مجازا مرسلا
بالمناسبة ثم اجيب بان المراد ان وافى البراثن ليس مجازا مستعملا فى معنى غير
ما تقدم فان الاسد بمعنى الشجاع ووافى البراثن ايضا بمعناه فهو تاكيد له
ثم قال هذا المعترض المجيب ثم يجب بحكم الاعتصام بالمعنى الحقيقى ولا يتصور
معناه ههنا فلا يتركونه بالمعنى المجازى وكذا فى جميع الصور اقول لم لا يجوز
ان يكون تلك الالفاظ على حقائقها ولا يقصد بها الا زيادة تصوير الاستعارة
التى هى ترشيحات لها وانما يلزم كونها معا فى مجازيه على تقدير ان يقصد الى
لوازمها وليس فليس ثم ان ههنا بحثا متعلقا بكلام العلامة لا باس
بالتعرض له وهو انه لما ذكر ان الترشيح من الصنعة البديعية اعترض بانه
من مسائل البيان دون الصنايع البديعية واجيب بوجوه الاول انه لم
يقل من الصنعة البديعية بل البديعة والمراد بها معناها اللغوى اى الغريبة
اقول هذا غير تام اذ الاعتراض لم ينشأ من مجرد لفظ البديعة بل من لفظ
الصنعة ايضا فانها شايعة فى المحسنات البديعية نعم يمكن الاتمام بحملها
ايضا على معناها اللغوى اى من الصنعة الغريبة والثانى ان البديع
يطلق على علم البيان ايضا اقول هذا ايضا كذلك فانه محتاج الى تاويل
لفظ الصنعة بل انما يصح لو كان العبارة من صنعة البديع اى من مسئلة
البيان والثالث ان الترشيح ليس من البيان بل من البديع فان فيه
تزيينا للكلام وهو المتعين بالتتميم ورده القطب بان الترشيح انما يكون
بذكر خواص المستعار منه فلا يخلو عن استعارة تخييلية او تحقيقية فهو
من البيان قطعا ولو فرضنا انه من البديع فليس فيه تزيين الكلام بل فيه
تبيين المرام اقول لعل مراد المجيب بقوله ليس من البيان انه ليس من مسائله

مسائله المخصوصة بل من البديع ايضا اذ هو امر ذو وجهين فان فيه تربية
للفظ والمعنى فكما انه من البيان من جهة تربية المعنى كذلك من البديع من
جهة تحسين اللفظ واما منع هذه الجهة فمما لا يلتفت اليه اذ لا شك ان الجمع
بين امر وما يناسبه محسن للكلام فيكون نظير المراعاة النظير فى الصنايع
البديعية وقد عرفت عن كثب ان المشاكلة من المجاز معنى وقد عد وها
من الصنايع البديعية لفظا فلا بعد فى كون مسالة من علم بوجه ومن علم اخر
بوجه اخر ثم ان العلامة ذكر فى امثلة الترشيح قول العرب كان اذنى
قلبه خطلان وقال جعلوه كالحمار ثم رشحوا ذلك روما لتحقيق البلادة
فادعوا لهما الخطل ليمثلوا البلادة تمثيلا يلحقها ببلادة الحمار مشاهدة
معاينة وملخص ما ذكره الشراح هو ان الاستعارة جعلوا البليد كالحمار
واثبات الاذنين له كما للحمار لا جعل قلبه كالحمار اذ لا حسن فيه وانما
اضيف الاذنان الى القلب لانه محل الذكاء والبلادة هو القلب
فكانه قال كان اذنيه واما جعل القلب مجازا عن الشخص فيأباه
الاضافة الى ضميره والترشيح هو اثبات الخطل بل الاذن خطلاء اى مسترخية
طويلة ولما اعترض بان لفظ كان صريح فى التشبيه فلا يكون هناك استعارة
اجاب صاحب الكشف بان حرف التشبيه فى مثل هذا المقام للتحقيق المؤكد واجاب
السعد والسيد بان حرف التشبيه مع انه لم يستعمل ههنا لقصد التشبيه بل مثله فى
قولك كان زيدا راكب لم يدخل فيما هو استعارة اعنى جعل البليد حمارا بل فى
اثبات الخطل واثبات الاوصاف الملائمة كما يكون بطريق الجزم فقد يكون بطريق
الظن والادعاء ثم زيف النحرير جواب صاحب الكشف بان جعل حرف التشبيه
للتحقيق مما لم يوجد فى كلامهم واكتفى السيد فى تزييفه بمرتبة الاستبعاد ودفع
تزييف النحرير حينئذ حيث قال جوز ذلك الكوفيون والزجاجى على ما نقله صاحب
المغنى اقول اراد النحرير بعدم وجدانه فى كلام العرب انه لم يتعين الوجدان فيه
بان ذهب اليه بعض النحاة فان متمسكهم قول الشاعر ٭ فاصبح بطن مكة
مقشعرا ٭ كان الارض ليس بها هشام ٭ اى لان الارض اذ لا يكون تشبيها
لانه ليس فى الارض حقيقة وقد رده جمهور النحاة بوجوه احدها ان المراد
بالظرفية الكون فى بطنها لا الكون على ظهرها فالمعنى انه كان ينبغى ان لا

يشعر بطن بكه مع دنيع هشام فيه الى غيرذلك من الوجوه ولا استدلال مع
الاحتمال ولله در السيد حيث اكتفى بمرتبة الاستبعاد فلم يرد عليه شئ حتى
يحتاج الى التوجيه **قوله** تمثيلا لخسارهم والّا العريرين التفتازانى اشارة
الى ان هذا هو الغرض الذى يحق ان يعود الترشيح اليه والا فاستعارة الا
شتراء للاستبدال ليست مما يفيد زيادة مبالغة كما فى استعارة الاسد للشجاع
بل يشبه ان يكون من قبيل استعارة الاسد للصورة المنقوشة ورد بان فى
التعبير عن الاستبدال بالشراء مبالغة فى خروج الهدى عن ايديهم بالكلية
كانها صارت ملكا لغيرهم وصار الضلالة فى ايديهم صيرورة الملك فى يد
المالك يرجع تبعاتها اليهم كما ترجع تبعات الملك الى المالك اقول غاية
ما ذكر اثبات المبالغة فى استعارة الاشتراء للاستبدال والكلام فى
زيادة المبالغة كما ينادى عليه عبارة النحرير ولا يخفى انها فى الترشيح
دون الاستعارة **قوله** واسناده اى الربح عليها الخ تبع صاحب الكشف
حيث قال فى تقرير العلامة كيف اسند الخسران الى التجارة والاصل ان يقال
كيف اسند الربح لان النفى لا مدخل له فى الاسناد بمعنى ان الفعل اذا اسند
الى غير فاعله لملابسة بينهما كالنوم الى الليل كان مجازا عقليا سواء كان الاسناد
مثبتا او منفيا فقولك نام ليلى وما نام ليلى كلاهما مجازان لان النوم
اسند فيهما الى غير ما هو له اما بطريق الاثبات او بطريق النفى ورده السعد
والسيد بان نسبة الفعل قد تكون ثبوتية وقد تكون سلبية وكل واحد
منهما معتبرة فى نفسها الا ترى انك اذا قلت ما ربحت التجارة بل التاجر
لم يكن هناك مجاز اصلا وعلى هذا فحقه ان يقول كيف اسند عدم
الربح الى التجارة الا انه عدل عنه تنبيها على ان عدم الربح حيث كنا به
عن الخسران وان كان اعم منه ثم اسند واشار بذلك الى انه لو انتفى عدم
انتفاء الربح كان منسوبا الى ما هو محله حقيقة فلا مجاز نعم اذا كنى به
عن الخسران واسند الى التجارة كان مجازا والضابطة ان الفعل ان
نفى عن غير فاعله وقصد مجرد نفيه عنه كان حقيقة واذا اول ذلك
النفى بفعل اخر ثابت للفاعل دونه كان مجازا وقال بعض المحققين
ما ذكر من قصد مجرد النفى انما يصح اذا لم يوجد قرينة صارفة عنه

عنه وقد وجدت ههنا فان قوله سابقا اولئك الذين اشتروا الضلالة
بالهدى وقوله لاحقا وما كانوا مهتدين فى الدلالة على التجوز كنار على علم
اقول يعنى انه انما يتحقق القصد الى مجرد النفى فيتعين الحقيقة اذا لم توجد
قرينة صارفة عنها واما اذا وجدت فلا يتحقق القصد اليه بل الى معنى
مجازى معتبر مع النفى بدون تأويل النفى بفعل اخر مثلا المراد ههنا
نفى الربح عن التجارة بدون تأويله بالخسران لكن لم يرد به مجرد نفيه حتى يكون
حقيقة لكون التجارة محله بل اريد مع نفيه التجوز لتلبس التجارة
بالفاعل او لتشبيهها به ودلت القرينة على هذه الارادة لكنه مدفوع
بانه لما ادعى صاحب الكشف ان الاصل ان يقول كيف اسند الربح لان
النفى لا مدخل له فى الاسناد منعه النحرير بان الاصل ليس ذلك
بل ههنا تفصيل وهو انه اذا قصد مجرد نفى الفعل اريد الحقيقة واذا
اول اريد المجاز ولا يقدح فيه ارادة المجاز فى الصورة الاولى بحسب
القرائن لان الكلام فى الاصل وما يحصل بالقرائن خارج عنه فان قلت
سلمنا ان كلا منهما فى الاصل لكن لا يتجه اعتراضهما على صاحب الكشف فى
خصوص المادة لجواز ان يقال يثبت ان الاصل ذلك لكن عدل عنه فى المقام
لدلالة القرينتين السابقة واللاحقة قلت الظاهر ان القرينتين انما
تدلان على عدم ربح المنافقين وخسرانهم فالظاهر انهما قرينتان للتجوز
المبنى على تأويل النفى بفعل اخر هو الخسران نعم يمكن ان يعتبر دلالتهما
على التجوز بجعل التجارة بمنزلة الفاعل ايضا ليفيد خسران صاحبها
لكنه بعيد للمسافة مع امكان قصرها وبالجملة فانا سلم كون الاصل
الحقيقة لا نسلم ان تينك القرينتين تدلان على ذلك التجوز فان دلالتهما
على التجوز الذى ذكره النحرير اظهر من دلالتهما عليه وتقتضى البلاغة
اختيار الظاهر على الخفى كما لا يخفى **قوله** لطرق التجارة قيل لما ورد
ان عدم اهتدائهم قد عطف على انتفاء الربح بالواو ورتبا معا على
اشتراء الضلالة فما وجه الجمع بينهما مع ذلك الترتيب على ان عدم الاهتداء
مفهوم من استبدال الضلالة بالهدى فيكون تكريرا دفعه بان وجه
الجمع بينهما كونهما ايضا ترشيحا للاستعارة واما وجه ترتيبها على ذلك

عصام

لدخرو

نكونها لا يعين له اما لزوم الاول فظاهر واما لزوم الثاني فلان معنى وما كانوا
مهتدين على ما قالوا انهم ليسوا مهتدين في الحال او وما يكونون مهتدين لها انزل
لا فرق بينهما في ظهورها للزوم اذ كما ان عدم الربح لازم لذلك الاشتراء كذلك
كونهم غير مهتدين لطرق التجارة لازم له فانه سببه ولا شك في ثبوت التلازم
بين السبب والمسبب وليس مراده من ترتيبه نكتة وبلين اثبات اللزوم
والمهادة بل امر وراء ذلك وهو ان كونهم غير مهتدين لما كان سببا
للاشتراء لم يصح تفريعه عليه لتقدمه في الخارج فاحتيج التأويل اما بان
يجعل ذلك الكون مقيداً بالحال او يجعل الماضي بمعنى المضارع وكذلك
ان نقول لا حاجة اليهما فان تفريع شيء على شيء بناء على اعتبار التأخر
في مجرد الاخبار شايع في كلامهم فالاوجه ههنا ان يجعل وما كانوا
مهتدين معطوفا على جملة اشتروا دون ما ربحت كما اشير اليه في الحواشي
الشريفية وليس في كلام المص تصريح بكونه معطوفا على ما ربحت فليحمل على
على ارادة العطف على اشتروا وحينئذ يرد على القائل انه لم يصب في تقرير
الايراد حيث صرح بترتب الجملتين معا فالصواب ان لا يتعرض بترتيب
الثانية قوله قد اضاعوا الطلبتين آتقي اثر العلامة وقال الشيخ
الاكمل شارح المراد اما اضاعة الطلبة الاولى فتقريرها ان رأس مالهم اكمل
الهدى ولا شيء منه باقيا مع الضلالة لتنافي شيء من رأس مالهم باقيا
معها اما الصغرى فلانهم استبدلوا الضلالة بالهدى واما الكبرى
فلانهما متقابلان لا يجتمعان في محل واحد وفيه نظر لانه جعل رأس
مالهم الهدى وذلك ينتفي وجوده فيهم وقد قرر قبل هذا انه لم يكن فيهم
ولكنهم جعلوا لتمكنهم منه كانه في ايديهم وان قدرت في الكلام التمكن حتى
يعود الى ان رأس مالهم كان التمكن من الهدى بطل الكبرى لان تمكن
الهدى مع الضلالة قد يبقى اذا المراد منهم المنافقون وكان فيهم التمكن
لكنهم غير مختوم على قلوبهم فقد اسلم منهم جماعة اقول لا شك ان رأس
مالهم التمكن ولا نسلم بقاءه مع ضلالة المنافقين فان المراد منهم المختوم
على قلوبهم كما صرح به الكشاف فاذا الذين امنوا منهم لا يستحقون الاندراج
في هذه الآيات الناعية عليهم كيف وهذه الآية ناطقة ببقائهم في الخسارة

في الخسران سواء كان رأس المال نفس الهدى او التمكن منه ولا يصح تعميم هذا
اكمل الحكم للمؤمنين منهم ثم اقول واما الثانية فتقريرها انه لما لم يبق في ايديهم الا
الضلال لم يوصفوا باصابة الربح والملزوم حتى لثبوته بالدليل الاول فاللازم
كذلك وقوله وما كانوا مهتدين دليل آخر على اضاعة رأس المال لان من لم يكن
مهتديا لطرق التجارة كما يكون التجار العالمون بما يربح فيه ويخسر يضيع رأس ماله
لا محالة وكرر ذكرها بما يدل عليه لفظا واهتماما لبيانه وفيه بحث لانه لما قيد المهتدين
بطرق التجارة لم يكن الهدى المفهوم منه بمعنى الهدى الذي اشتروا الضلالة فلا يكون
له دلالة عليها اثباتا ولا نفيا لا يقال المفهوم من المهتدين هدى مقيد بطرق التجارة
والمقيد يدل على المطلق لان المطلق والمقيد متقابلان فلا دلالة له او لان المراد بالاول
ايضا مقيد فان الهدى هو الدلالة الموصلة الى البغية والبغية في الاول الفلاح وفي
الثاني طرق التجارة فكل منهما مقيد بقيد يخالف قيد الاخر اقول كل ما ذكره في البحث
مبني على الباطل الذي ادرجه في كلام العلامة وهو المقدمة القائلة كرر ذكرها بما يدل عليه
الى آخره وانت خبير بان العلامة يصرح بها ولا يشير بتلويحها ولو استلزاما بعيدا
كما لا يخفى على من نظر بالانصاف في عبارته قوله لما جاء بحقيقة حالهم بعد كان
القصد فيما قبل هذه الآية متعلقا باعلام حالهم سواء كان بالتصريح او بالتجوز بغير
تعلق القصد بتمثيل حالهم دون اعلامها المفروغ عنه وبالجملة فالتمثيل الواقع فيما قبل
ليس متعلق القصد بالذات بل المتعلق هو الاعلام والتمثيل وسيلة اليه بخلاف
عصام هذا التمثيل ولذا صرح ههنا بعنوان المثل فلا يرد ما قيل نعم منه انه اول ضرب مثل
في شانهم وكان بيان حالهم الى الآن على سبيل الحقيقة وليس كذلك لان قوله اولئك
الذين اشتروا الضلالة لتمثيل حالهم بحال التاجر الغير المهتدي وكذلك الله يستهزئ بهم
الى غير ذلك قوله ولذلك حوفظ عليه اذ لو غير لربما انتفى الدلالة على تلك الغرابة
كازرني كما صرح به السيد السند ومن غفل عن المراد زعم القضية كلية فاعترض قائلا ان كل
تغيير لا ينافي الغرابة فان من الامثال الصيف ضيعت اللبن بكسر التاء ولو بدل الكسر
بالفتح لم يزل الغرابة على ان دعوى بقاء الغرابة التي في صورة الكسر في صورة الفتح
ايضا ممنوعة كيف وفي صورة الفتح اما ان يكون تلميحا الى ذلك المثل وكون التلميح
ادنى منه ظاهر واما ان يكون مثلا برأسه تشبيها لحال المخاطب بحال من ضيع اللبن
في الصيف مطلقا وليس فيه من الغرابة ما في تشبيه حاله بحال تلك المرأة من معاملتها

مع ذوجها السابق وتصويرها بصورة تلك المعاملة ثم ان الاظهر ههنا ما قاله بعضهم من ان عدم التغيير من جهة ان المثل استعارة فيجب ان يكون هو اللفظ الدال على هيئة بعينه فلو وقع تغيير لم يكن مثلا بل اشارة اليه كما ذكره التحرير التفتازانى وغيره ولكن ان تأمل هذه العبارة فيرجع الى ما قاله السكاكى اذ لما كان المراد الغرابة المخصوصة التى فى الاستعارات كان قولهم ولذا حوفظ عليه فى قوة قولنا ولاجل الغرابة حوفظ عليه **قوله** والذى بمعنى الذين بمعنى كونه بمعنى الذين على تقدير ارادة الجمع اليه اشارة الى ان ما فعله العلامة من بناء ذلك على انه يشكل تمثيل الجماعة بالواحد مردود بما ذكره القطب وان امكن الاعتذار بما ذكره المحققان السعد والسيد قال العلامة كيف مثلت الجماعة بالواحد ورده القطب بان هذا السؤال لا يتوجه بعد ما ذكر ان المنوح حالهم العجيبة الشان كحال من استوقد نارا اذ هو صريح فى ان التشبيه بين حالهم وحاله دون ذاتهم وذاته واعتذر التحرير التفتازانى بان المراد هو الجواب بما يليق بالعربية على تقدير توجه السؤال ولا يخفى ضعفه واعتذر السيد السند بان الاصل يقتضى رعاية المطابقة بين الحالين فى كونهما للواحد او للجماعة فان المماثلة حينئذ اقوى والتشبيه اقرب الى القبول وانما قيل من انه يجوز ان يشبه جماعة لواحد لجواز ان يكون صفة واحدة مشتركة بين جماعة وواحد ولا يقتضى قوة المشابهة رعاية المماثلة بين الطرفين ولو اعتبر التشبيه بين هيئة الجماعة وهيئة الواحد كان الامر اظهر غير وارد لان ما ذكره من جواز تشبيه الجماعة بالواحد مسلم فى نفسه لكن الكلام فى ما اذا شبه جماعة بشئ عبر عنه بلفظ محتمل للجماعة والواحد هل الاولى حمله على الجماعة او الواحد ولا يخفى على المنصف ان الاولى هو الحمل على الجماعة ليحصل المماثلة من هذه الجهة ايضا نعم وجه الشبه الذى هو الصفة المشتركة كاف فى التشبيه لكن اذا انضم اليها المماثلة من هذه الجهة ايضا يكون التشبيه اقوى لتضاعف وجهه فقوله ولا يقتضى قوة المشابهة الى اخره ساقط فى هذه الصورة وكذا قوله ولو اعتبر التشبيه فان مماثلة الهيئتين من جهة المتعلق اذا انضمت الى وجه الشبه يكون التشبيه اقوى كما مر ثم ان هذا الفاضل اعترض على السيد السند بانا لا نفهم للمقام غير مفهوم من العبارة اذ المتبادر من الحكم الذى جعله العلامة علاوة ان الجواب السابق بدون ملاحظة الهيئة والحالة فى التشبيه وبالجملة جعل العلاوة جوابا معولا عليه غير ظاهر على تقدير اقول

اقول الا ثم انه المتبادر من ذلك الجواب وكيف يصح ان يلاحظ الهيئة والحالة مع ان صريح النظم ناطق بوقوع التشبيه بين المثلين اللذين هما الحالتان فضلا عن تلميح العلامة سابقا بالمعنى تشبيه حالهم بحال المستوقد فالحالان مأخوذان فى سؤال العلامة متحيها قرره السيد السند يعنى انه كيف مثلت حال الجماعة بحال الواحد مع الاصل رعاية المطابقة بينهما من جهة المتعلق ايضا فهما مأخوذان فى جميع الاجوبة التى ذكرها وكون العلاوة جوابا معولا عليه ظاهر مما ذكره السيد فالمراد ان ترك ذلك الاولى جائز وشائع فى الاستعمال لانه اذا كان كذلك كان معولا عليه لما فى الجواب الاول من التكلفات واعلم انه يرد على هذا الوجه ان الذى حينئذ جمع مخفف فيجب ان يرجع ضمير فى استوقد كما فى كالذى خاضوا واجيب بانه وان كان جمعا حقيقة الا انه مفرد صورة فجاز افراد ضميره نظرا الى الصورة وعدم تسليم ان صورة الافراد بعد تحقيق كونه جمعا لا يؤثر فى افراد الضمير كما قيل دعوى بلا دليل واعترض عليه بانه ينبغى على هذا ان يجوز مررت بالرجال القائم بتوحيد الضمير الراجع الى اللام لكونه فى صورة المفرد بل مخفف الذين كالذى بعينه واذا جعل اللام موصولا برأسه كان اولى واجيب بان القياس يقتضى ذلك الا انه فى صورة حرف التعريف وقريب منه فى المعنى حتى ذهب المازنى الى انه حرف تعريف فلذلك اجرى مجراه فى وجوب مطابقة الصفة التى بعده للموصوف به بخلاف الذى فانه ليس كذلك فجاز توحيد ضميره نظرا الى اللفظ واجاب بعض المحشين للكتاب بوجه آخر وهو ان اللام فى القائمين مخففا الذين كما انه فى القائم مخفف الذى فلا يجوز افراد ضميره وفى الذى استوقد وضع الذى موضع الذين لعدم الاهتمام بصيغة الجمع فيقع افراده وليس مخفف الذين ولذا قال انما يجوز الضمير للذى وجمعه للحمل على المعنى او جمع ضمير الذى ليس للحمل على المعنى اقول ما ذكره المجيب من عند نفسه عين ما ذكره صاحب الكشف حيث قال على ان وجه الشبه بينه وبين الحذف فى انه محل التخفيف فى الجملة فكما انهم يحذفون حذفا خفيفا باقامة لفظ المفرد مقامه ايضا فلا يرد شئ لكن لم يلتفت اليه المحققان السعد والسيد لنبو عبارة العلامة عن ذلك المعنى فانه لم يذكر فى التوجيه الا تخفيف الذين فالظاهر ان مراده كون الذى مخفف الذين ولا يحمل على ذلك المعنى الا بان يضم المقدمة القائلة

فكما انهم يحكمون حذفا خفيفا باقامة لفظ المفرد مقامه ايضا ولا يخفى بعد ولبس
لهذا الجيب ان يحمل عبارة المص عليه لبنوتها ايضا لعدم تلك المقدمة فيها ايضا وانما
دلالة قوله فيما بعد وجمعه للحمل على المعنى فغير مسلم لان المعنى هناك مقابل
للصورة يعني انه لم يعتبر صورته بل اعتبر حقيقته ومعناه وانما تنتظم جميع ...
التي هي الجمعية والجنس والتاويل بالفوج واذا تحققت ان مراد العلامة كون
الذي جمعا مخففا عرفت سقوط ما اورده الاكمل قائلا فيه نظر لان ما ذكر
من الحذف في اسماء الفاعلين لم يلزم به التباس لاستعماله متروكا في موضع
الافراد وجمعا في موضع الجمع ولا خروج عن الاصل بخلاف ما نحن فيه للزوم
الالتباس ولهذا احتاج في الجواب الى الخروج عن الاصل وهو استعمال المفرد
في موضع المفرد والجمع في موضع الجمع انتهى ووجه السقوط ظاهر فان مداره
على توهم كون الذي مفردا واما اذا كان جمعا مخففا فلا التباس ولا خروج
عن الاصل اذ لم يستعمل في موضع الجمع الا الجمع واذا قد عرفت صحة ذلك بحمله
ظهر ان ما قيل فقد صرح الفاضل الاسترابادي بان الذي لو كان في الاية
مخفف الذين لم يجز افراد العائد اليه وجزم بانه مفرد وصف به مقدر مفرد
اللفظ مجموع المعنى وهو الجمع او الفوج فالوجه ان يقتصر على قوله غير صحيح
صحة الحمل المذكور يقتضي ان يمنع المقدمة القائلة لم يجز افراد العائد لا
يتجه الجزم المتفرع عليها فلا يصح كون الوجه ان يقتصر على قوله ثم ان صاحب
الكشاف اجاب عن اصل الايراد بان منشأ السؤال ليس توحيد الضمير وجمعه
بل تشبيه الجماعة بالواحد فاجاب بان الذي جمع واما افراد الضمير فسؤال
اخر يمكن ان لا يمشي فيه هذا الجواب وحينئذ يضم اليه اسناد بالجمع او الفوج
فترده التحرير التفتازاني بانه اذا كان الموصوف مثل الجمع والفوج فجعل
الذي مما لا يقول به عاقل لما فيه من تكلف في جمع الذين واخذه افراد الضمير
من غير حاجة اصلا ومن الناس من زعم ان مراده الرد على الكلاحيث
ذكر قوله او اريد الجمع او الفوج الذي استوقد نارا وقال اعترض عليه التفتازاني
فذكر عبارته هذه واخذ يعترض عليه بان مراد العلامة ليس ان يكون المراد
الجمع او الفوج على تقدير الجمعية بل هما توجيهان مستقلان كتوجيه الجمعية
كما في قوله تعالى وخضتم فان قلت ليس قوله الذي استوقد نارا مثل كالذي

كالذي خاضوا لاختلاف صلتيهما مفردا وجمعا وقرينة التخفيف في المتشبهة
جميع الصلة قلت ان الاية بحسب عود الضمير من نورهم الى الموصول يحتمل
امرين فيجوز ان يحمل على الوجه الضعيف للتخفيف على ان الاية اذا حمل
على التشبيه المعروف يوجب تقدير الجمع كذا قال الامام الطيبي وما قيل من
انه لا يلزم من رجوع ضمير الجمع اليه ومن الاشارة بالفاظ الجمع ان يكون مخففا
الذين اذ يكفي في اعتبار معنى الجمعية فيه وضعه للجنس ليس بشيء لان المراد
ان رجوع الضمير صالح لان يكون قرينة الجمعية الذي بل ظاهر فيها فلا يقدح فيه
صلوحه لان يكون قرينة للحمل على الجنس ايضا وان فرض عدم الظهور الا
ترى انهم يجعلون شيئا قرينة للتجوز ويقولون انها قرينة للمجاز صارفة
عن الحقيقة مع انهم يجوزون في تلك المادة تجوزا اخر ويجعلون تلك
القرينة قرينة له ايضا ولا يمنع كونها قرينة للاول بناء على انه يصح ان يكون
قرينة للثاني ايضا ثم ان ذلك الامام قصر في قصر قرينة الجمعية على ما ذكره
وينبغي ان يضم اليه ما سبق من ان الاصل ان يراعى المطابقة بين الحالين
بحسب المتعلق فقوله تعالى مثلهم قرينة اخرى لجمعية الذي قوله وانما جاز
ذلك يعني انما جاز وضع الذي موضع الذين بطريق الحذف والتخفيف
مع انه لا يجوز وضع القائم مقام القائمين بهذا الطريق لامرين احدهما
راجع الى الذي العلامة فان لفظ الذين غير مقصود بالوصف بل هو وصلة
الى وصف المعرفة بالجملة فلم يهم محافظة صورة الجمع وجاز تخفيفه وثانيهما
راجع الى العلامة وهو انه ليس باسم تام محقق ان لا يجمع فالياء والنون
فيه ليستا كالياء والنون في جموع السلامة في قوة الدلالة على الجمعية
حتى يمتنع حذفها الا يرى انه لم يختلف في حالات الاعراب على اللغة
الفصيحة وانما حملنا قوله وانما جاز على هذا المعنى مع انه يمكن ان يحمل على
ان يكون المراد كون الذي مفردا يفيد معنى الذين لانه صرح بكونه
مستحقا للتخفيف لكونه مستطالا فالظاهر انه جمع مخفف نعم قوله وليس
الذين جمعه المصحح يقتضي بحسب الظاهر افراد الذي بالاولوية لكنه ماول
بما ذكرنا من ان المراد ليس ذلك من جموع السلامة العريقة في الجمعية لانه
ليس بجمع اصلا كما يظهر من تقرير الكشاف ولا ينافيه ايضا قوله فيما

ابن محمد

طيبي

ملا خسرو

كازروني

بعد وجهه للحمل على المعنى لما عرفت انفا واذا تمهد هذا ظهر سقوط ما قيل
فيه اشكال هو انه ان كان مراده بقوله والذى بمعنى الذين انه مخفف منه
بدفعه قوله ولم يجز وضع القائم مقام القائمين مع ما يعقبه من الدليلين
وقوله فيما بعد وجهه للحمل على المعنى لان المفهوم منها انه مفرد وضع موضع
الجمع وان اراد انه مفرد اللفظ مجموع المعنى امتنع عطف قوله او قصد
جنس المستوقدين عليه للزوم كون المعطوف عين المعطوف عليه على انه لو
فرض انه اراد الشق الثانى لم يمتنع عطف قوله او قصد الخ فان اللفظ
الدال على معنى الجمع مغاير للجنس واذا اتحدت اسماء الاجناس بانها الجموع
وليس فليس **قوله** ولكونه مستطالا عطف على قوله وانما جاز فان المراد
منه بيان مجوز التخفيف ومن قوله ولكونه مستطالا بيان مرجحه يعنى انما
جاز التخفيف لعدم الاهتمام ببنى العلامة والعلامة ايضا حسبما عرفت
انفا وانما رجح على خلافه لكونه مستطالا بسبب تحققه ومن غفل عن هذا جعله
علة ثالثة للجواز حيث قال قوله استحق عطف على ليس باسم او على غير مقصود
والوجهان السابقان يفيدان صحة قيام الذى مقام الذين من حيث
المعنى وهذا يفيد صحته من حيث اللفظ ولم يدر ان الوجهين السابقين
يفيدان صحة قيامه من حيث اللفظ والمعنى معا كما مر فهما مصححان للتخفيف
وهذا مرجح ولك ان تقول لم يرد المص بوضع الذى موضع الذين كونه
جمعا مخففا بالقطع بل اراد مجرد مجيئه فى محل الذين اعم من ان يكون
مفردا موضوعا موضعه وان يكون جمعا مخففا منه فالوجهان الاولان على
الشق الاول والوجه الثالث على الشق الثانى وبهذا الطريق يندفع الاشكال
السابق كما اندفع بالطريق الذى اسلفناه ويستقيم حينئذ كلام من جعله
علة ثالثة ايضا **قوله** ثم اقتصر على اللام يعنى لام التعريف اى حذف
ذاله ولامه التى من نفس الكلمة قال العلامة فى المفصل ولاستطالتهم
اياه بصلته مع كثرة الاستعمال خففوه من غير وجه فقالوا اللذ بحذف الياء
ثم اللذ بحذف الحركة ثم حذفوه رأسا واجتزؤا عنه بالحرف الملتبس
به وهو لام التعريف ومن لم يفهم المرام حمل اللام على اللام التى من نفس
الكلمة فاخذ يعترض بانه لو كان الامر كذلك لكان اللام فيه مشددا

ابن محمد

ملا خسرو

ابن محمد

مشددا فيقال اللقائم لا القائم وههنا بحث وهو ان السيد السند قال
المتبادر من قول العلامة ان الذى لكونه وصلة الخ هو انه بكماله اسم موضوع
معرفة يتوصل به الى وصف المعارف بالجمل كما ذهب اليه كثير من المحققين وهو
ظاهر ما ذكره فى المفصل بل صريحه يدل على ان اللام فى الذى حرف تعريف
وان هذه اللام هى بعينها اللام التى تعد من الموصولات الا انها
اسم لا حرف لكونها بمنزلة الذى لكونه تخفيفا له قال فى الصحاح الذى
اسم مبهم للمذكر معرفة واصله لذى فادخلت عليه الالف واللام ولا يجوز
ان ينزعا عنه وجمهور النحاة على ان اللام التى تعد من الموصولات ليست
منقوصة من الذى بل اسم برأسه الا انها لما اشتبهت بحرف التعريف فى الصورة
التزم ان يكون مدخولها اسما مسبوكا من الجملة الفعلية فهى اسم فى صورة
الحرف وصلتها فعل فى صورة الاسم ولذا كان اعرابه ظاهرا فى صلته لا
مقدرا فى محلها واعترض على ما نقل من المفصل بان المعنى الذى وضع
تلك اللام فى حال الاسمية والحرفية ان كان واحدا كان مستقلا بالمفهومية
وغير مستقل بها وهو باطل وان كان متعددا كان اللام المذكورة مشتركة
فلا يستقيم قوله هذه اللام بعينها اللام التى تعد من الموصولات ثم اجاب
المعترض بان اللام الداخلة على الذى اداة التعريف ولها معنى حرفى
غير مستقل بالمفهومية واذا حذف لذى واكتفى عنه باللام ضمنت اللام
معناه فقد انضم الى اللام معنى الذى وصار المجموع معنى مستقلا بالمفهومية
فانه قد يصير مجموع المستقل وغير المستقل مستقلا كما فى قولك اللاحى جاد
وزيف بانه مستكره بعيد جدا اذ ليس له نظير فى كلامهم فالجواب الصحيح ان
معنى قول العلامة انه اسم لا حرف انه حرف فى حكم الاسم لكونها قائما
مقامه اقول لا وجه لتزييفه ولا لجوابه اما الاول فلانه لا بأس بعدم النظير
مالم يمنعه دليل واما الثانى فلان بعد قطع العلامة بانه اسم وسلبه
الحرفية عنه كيف يحمل كلامه على انه حرف ولو كان فى حكم الاسم وبالجملة
فهذا القطع ثم تأكيده بالسلب يمنعان هذا التأويل نعم المقدمة القائلة
صار المجموع معنى مستقلا بالمفهومية غير مسلمة اذ الاستقلال مخصوص
بالمعنى المضمن فقط لا يسرى الى المعنى الاصلى بالانضمام فلا وجه لاعتباره

ميرصدر

مرصد

كافرنجي

الاستقلال في المجموع والصحيح ان يقال تضمنت معنى الذى دلت على كل
من المعنيين تضمنا غايته ان احدهما مستقل والاخر غير مستقل ولا بأس به كدلالة
الفعل على الحدث والنسبة مثلا قوله وهو سطوع النار قيل يرد عليه
انه اذا كان هذا معنى الوقود كان معنى مجرد لفظ استوقد طلب سطوع
النار وارتفاع لهبها فلا حاجة الى ذكر لفظ النار بعده وهذا الايرد على
عبارة الكشاف فانه قال وقود النار سطوعها وارتفاع لهبها ويفهم منه
ان معنى الوقود ليس اشتعال النار بل مجرد الاشتعال فلا يلزم التكرار
اقول الحق ان الوقود مخصوص باشتعال النار كما يظهر من كتب اللغة لا سيما
الاساس فلا فرق بين عبارتى الكتابين لكن محذور عدم الحاجه مندفع
بان مفهوم الوقود هو السطوع وانضمام قيد النار بالسطوع على وجه الشرطية
دون الشرطية للمفهوم كما صرحوا به فى ذكر الماء مع الفيض على انه لو سلم التكرار
فمراده على ما هو الشايع فى امثاله من قضية التجريد واعلم ان العلامة العلا
عرف النار بانها جوهر لطيف مضيئ حار محرق واعترض عليه بان الاضاءة
لا تعتبر فى حقيقتها وكذلك الاحراق وانه لا يتناول النار الاصلية
التى تحت الفلك لانها شفافة لا لون لها والضوء ملون فانه مرئى
وان قوله لطيف وحار مستغنى عنهما وان الجوهر اخفى من النار واكتفى
صاحب الكشف بان البحث عن النار التى وضع اللفظ له بحسب اللغة ولا شك
فى اعتبار هذا المجموع فيه واما ان اعتبار هذا المجموع عند الوضع غير متحقق
كما فى الحواشى الاكملية فليس بشئ لان المراد هو انا وجدنا لفظ النار تطلق
فى اللغة على ما يعتبر فيه مجموع ما ذكرنا فالظاهر ان يكون الوضع بازاء ذلك
وخلافه محتاج الى الدليل واما منع ذلك بانا وجدناها تطلق على كرة النار
ايضا ولا تعتبر فيها الاضاءة فغير متجه لان هذا الاطلاق ليس من اهل اللغة
كيف وهم لا يعرفون كرة النار بل لم يثبتها بعض الحكماء اصلا وانما اطلق
عليها المثبتون لها من الحكماء فلا محذور ثم قال صاحب الكشف الاحراق
من اخص اوصافها التى اذا زال عنها لم يميز بينها وبين ذى ضوء اخر الا
ان يسبق العلم بان عدم الاحراق لمانع كنار الخليل عليه السلام واعترض
الاكمل بان زوال الاحراق فرض محال ولم يكن زايلا عن نار الخليل فانها

وانما زال الاحتراق عن المحل كيا قوت وقطن وقعا فى النار فان الياقوت
لا يحترق والقطن يحترق فلا يمكن نفى الاحراق لا يقال يجوز ان يكون محرقة
بالنسبة الى القطن وغير محرقة بالنسبة الى الياقوت فيصدق سلب الاحراق عنها
لان الحكم بذلك ليس اولى من الحكم لسلب القابلية عن المحل اقول كما ان زوال
احراق النار فرض محال بحسب الطبيعة كذلك زوال احتراق الملقى فى النار فرض
محال بحسبها وكما يجوز زوال الاحتراق عن الخليل عليه السلام لمانع من القدرة
الالهية كذلك يجوز زوال الاحراق عن مؤثرة الذى هو النار لمثل ذلك
المانع والحق ان الاحراق لا يتحقق بدون اثره الذى هو الاحتراق فاذا
منع شئ من الاحتراق فهو انما يمنع من الاحراق ايضا مثلا المانع من احتراق
الخليل عليه السلام مانع من الاحراق الذى اثره احتراق الخليل عليه السلام
فصح القول بان عدم الاحراق لمانع وظهر اولوية الحكم بذلك على اولوية
الحكم بالعكس واما ما قيل من ان قوله لم يميز بينها وبين ذى ضوء اخر ليس
بصحيح لانه انكار المحسوس فليس بصحيح لانه لولا الاحراق لم يميز بين لهب
النار من حيث هو وبين ضوء اخر نعم يميز بانضمام شئ اخر كفتيلة الشمع مثلا
لكن الكلام فى اللهب من حيث هو اذ لولا احراقه لم يميز عن نار الحباحب
مثلا كما لا يخفى ثم ان صاحب الكشف منع وجود النار الاصلية التى تحت
الفلك وادعى انها الهواء الحار كما ذهب اليه جماعة فلا وجه لما فى الحواشى
الاكملية من ان الدليل العقلى قائم على وجودها وهو حجة قاطعة عند العقلاء
اذ لا يذهب عليك ان ذلك الدليل ليس بتام ولذا ذهب بعضهم الى كونها
هواء حارا كما فصل فى موضعه ثم انه قال وان سلم فانى لا جلال فى الجرم
العلم بها ان قلنا ان الاسماء اصطلاحية وان قلنا توقيفية فلا شك انها
لا علام من يتصف بالخطأ فان العرب توارثها صاغرا عن كابر الى ان انتهى
الى ذلك الموحى اليه او الملهم وحيث لم نعلمهم بان اللفظ موضوع لذلك ايضا
او للقدر المشترك دل على انه بمعزل عن نظرهم فى هذا الاطلاق وان كان
عالما به واعترض الاكمل على الاول بان ليس الواضع اجلاف العرب فان
العلماء اطبقوا على ان الواضع لا بد له من علم وحكمة وعلى الثانى بان المتوارث
هو لفظ النار ولا تفرقة فى دلالته بين الاصلى وغيره وانما خرج الاصلى

باعتبار المضئ فى التعريف فكان النظر عليه موجها اقول على الاول سلمنا
ان الواضع ليس من اجلاف العرب بل لا بد له من علم وحكمة لكن لا نم ان المراد
من العلم او الحكمة ما يفيد اثبات كرة النار تحت الفلك بل المراد هو العلم
بالمعانى المتداولة بين القوم والالفاظ المناسبة لها والحكمة فى ذلك ايضا
وبالجملة فدعوى ان من العرب من يثبت تلك الكرة دونها خرط القتاد كيف
والحكماء المعهودون من اثباتها فى عويل وعلى الثانى لا يخفى على احد ان
المتوارث بين العرب هو النار بمعنى النار المعهودة المشاهدة لا بمعنى
نعم كرة النار كيف وهم لا يعرفون وجودها قطعا كما عرفت فهى غير داخلة
فى مفهوم النار حتى يكون خروجها بقيد المضئ كما زعمه ثم ان ما قيل
ان الجوهر اخفى من النار غير مسلم فان كل احد من الطلبة يعلم معنى
الجوهر الذى هو الشئ القائم بذاته واما النار فظاهرها كذلك بل يعلمه
العوام ايضا لكن كنه حقيقتها ليس كذلك والا لما وقع الاختلاف بين العلماء
فى ان الاوصاف المذكورة هل هى معتبرة فى مفهومها اولا والمقصود بالتعريف
كنه حقيقتها وكم من شئ ظاهر فى المرتبة الاولى وتحقيق كنهه يحتاج
الى الانظار الدقيقة فلا يرد ما فى الحواشى الاكملية من ان الظاهر
مفهوض الاعتراض فان الصغار المميزين ادنى التمييز يفهمون معنى النار
بخلاف الجوهر ولا يتجه ايضا قوله والحق ان النار غير محتاجة الى
التعريف اصلا ثم ان العلامة جوز ان يكون النار مجازا وهى نار
الفتنة او الحرب وقيل ليس بجيد لان الغرض منه اقول كيف يفوت
الغرض والمجاز ههنا مجاز عن المحسوس فان الحرب من المحسوسات المشاهدة
وكذا الفتنة فانها عبارة عن القتل والاسر والنهب وامثالها قوله
واشتقاق النار قال صاحب الكشف وكان ان تقول اشتقاق النار من
النور والنور من نار ينور لان الاضطراب واللمعان فى النور مشاهد فى
النار باعتبار دخولها واما حديث استحالة الانتقال على الاعراض
فلا يمنع عنه لبناء الامر على ما يشاهد من اللمعان ولا نزاع فيه انما هو
فى السبب وان ذلك هل هو من اغاليط الحس اولا وهل بالاستقلال
او التبعية والشان فى ذلك بطيئ وزيفه النحرير التفتازانى قائلا

بان لا حمل النور مشتقا من النار والنار من نار ينور جريا على قضية المناسبة فمعنى
الحركة والاضطراب يظهر فى النار اولا وبالذات وفى النور ثانيا وبالعرض ومعنى
حركة النور مع انه من الاعراض والانتقال عليها محال الحركة فى النير بتبعية حركة
المختلف فى زوال وحدوث ثانى مواقعه بحسب اختلاف مقابلات النير اقول الظاهر
من كلام صاحب الكشف ان كون الحركة ظاهرة فى النار اولا وفى النور ثانيا
غير مسلم عنده كما ينادى عليه قوله وهل بالاستقلال او التبعية والشان فى ذلك
بطيئ حاصله ان ثبوت كون حركة النور بتبعية حركة النار بعيد جدا لما صح به
اولا من جواز كونه من اغاليط الحس واما على تقدير كونه امرا حقيقيا فلجواز
ان يكون النور جوهرا مستقلا متولدا من النار متحركا بنفسه او عرضا يعرض الهواء
بمجاورة النار متحركا بحركة الهواء الى غير ذلك من الاحتمالات فالاولى ان يبنى الاشتقاق
على امر الظاهر فى المشاهدة وهو حركة النور ولو سلم ان غلط الحس خلاف
الاصل ولا عبرة لتلك الاحتمالات البعيدة فيثبت كون حركة النار اولا فلا شك انه
لا يدفع ما اراده صاحب الكشف من اولوية اشتقاق النار لعدم احتياجه الى النزاع
والعجب من السيد السند انه تبع النحرير ولم يتنبه ايضا لمرام صاحب الكشف ويؤيد
مسلك صاحب الكشف ما ذكره القطب من ان النار مشتملة على النور وزيادة فكيف
يكون النور مشتقا منها بل الواجب ان يكون الامر بالعكس ولا يدفعه ان النار
لا يشتمل على النور اشتمال الكل على الجزء اعتبار عروضه لها كما قيل لان العلامة عرف
النار بانه جوهر لطيف مضئ فقد ظهر ان الضوء الذى هو النور معتبر فى مفهومه
جزء منه ولا يقدح فى ذلك كون النور عارضا لها فى الخارج كما ان السواد داخل
فى مفهوم الزنجى مع انه عارض لشخصه فى الخارج ولو سلم خروجه عن مفهومها
فالمراد انه اذا كان النور مشتقا من النار التى هى عبارة عن شئ عبر عنه بالزيادة
مع عارض النور فلا بد ان يكون تلك الزيادة معتبرة فى مفهوم النور ضرورة
ان معنى المشتق منه معتبر فى المشتق مع انه ليس كذلك اذ النور ليس عبارة الا
عن العارض دون الزيادة وقد يقال ليس المراد بالاشتقاق ههنا الاشتقاق
المتعارف التعريفى بل مجرد التلاقى فى المعنى واللفظ وقد جعل العلامة المحقق
ههنا مستطيل مشتقا من احتوقف الشئ فقال النحرير لا يريد ان المحقق
مشتق منه بل الامر بالعكس وانما المراد ان بينهما اشتقاقا اقول حمل المحق فيه

على مثل ذلك بعيد غاية البعد فان العلامة صرح باشتقاق النار من نار ينور اذا نفر
باشتقاق النور من النار فكيف يمكن ان يكون المراد ان بين النار والنور
اشتقاقا اى تلاقيا فى اللفظ والمعنى فانه انما يمكن اذا اقتصر على القول
باشتقاق احدهما من الاخر بدون ان يعين ان احدهما مشتقا منه ثم يعين كونه
مشتقا منه لاخر كما فى مادة الحقق واما بعد هذا التعيين فالحمل عليه ونحوه
القنا على ان فساد هذا الحمل يظهر بالترديد فنقول اذا تقرر اشتقاق احدهما من الاخر
فاما ان يشتق النور من النار كما هو الظاهر فلا مخلص عن السؤال واما ان يشتق
النار من النور كما فى مادة الحقق فقد ثبت مدعى السائل كما لا يخفى ولو قال المراد
هو الاشتقاق الكبير والمعتبر فيه مجرد التناسب فى اللفظ والمعنى وهو لا يستلزم التقدم
والتاخر كما قاله الاكمل لسلم عما اوردناه لكن عبارة الكشاف يابى عن الحمل
على ذلك المعنى كما عرفت بقى ههنا شىء وهو ان العلامة ذهب الى ان تنكير النار
للتعظيم وقيل فيه نظر لان الاضاءة فى حال المنافقين فى غاية القلة والضعف
على ما علم من قوله اين الاضاءة فى حال المنافقين وجوابه فلا حاجة الى التعظيم
بل التحقير انسب ومعناه مثلهم كمثل الذى استوقد نارا حقيرة فى قلة الاضاءة
وكثرة الظلمات اقول الجواب ان المراد عن النار العظيم ادخل فى التحقير من المراد
عن النار الحقيرة لان انسب بالبلاغة هو الحمل على التعظيم دون التحقير وان
المشبه بالنار هو كلمة التوحيد ولا يخفى عظمها فى نفسها وان لم تكن موافقة
لاعتقادهم واما ما ذكره فى ذلك الجواب من ان المراد من الاضاءة ما استفادوا
به قليلا من الانتفاع بتلك الكلمة فلا يقدح فى تعظيمها لجواز ان يكون الكلمة
وانتفاعهم بها قليلا لفساد اعتقادهم كما يجوز كون النار عظيمة والاستضاءة
بها قليلة لسرعة انطفائها قوله او الى ضمير النار عطف على قوله الى من
داخل فى حيز قوله والا امكن اى وان لم يكن متعديا امكن الخ فظهر صحة ما قيل كازروني
فى هذا الوجه هذا اذا كان الفعل لازما وان كان متعديا كان مفعوله محذوفا
ويكون المعنى فلما اضاءت النار شيئا فيما حوله لانه ليس شرط المرام المقول ان
اراد تجويز وجه مرادا فهو الزام لما لا يلزم مع بعده كما لا يخفى ولما
ورد ان النار لا توجد فيما حول المستوقد فليس تشرق فيه اجاب العلامة بانه
جعل اشراق ضوء النار حوله بمنزلة اشراق النار نفسها اسنادا للفعل

للفعل الى السبب وانما سكت عنه المصنف لعدم ورود السؤال عند التحقيق لان
اقتضاء العبارة وجود النار حول المستوقد ممنوع لكن لا دلالة تقتضى ان لا يصح
قولنا اضاءت الشمس فى الارض الا على المجاز وهو خلاف الظاهر وعلى من يدعيه
الاثبات كما قيل فان فعل الاضاءة لما كان فى الارض لزم ان يكون الفاعل ملا خسرو
ايضا فيها وليس الامر كذلك فلا يصح الا بان يكون الفاعل فى خارج الارض
بفعل الفعل وايقاعها كما فى رمت الصيد فى حرم فيكون مجازا ولانه لا يجب وجود
النار فى جميع اجزاء الحول كيف وقال الله تعالى وممن حولكم من الاعراب منافقون
بل ايضا لان عبارة ما حوله ظاهر فى الجميع وما فى الاية وامثالها يمكن حمله
على الجميع ايضا ولو سلم ان ليس المراد به الجميع فلا اقل من كون المراد به الاكثر
فيرد ان النار ليست فى اكثر اجزاء الحول بل فى واحد منها واما اعتبار عصام
استيقاد المستوقد فى اماكن حوله ولا ينافيه قوله نارا لجواز حمل تنكيره
على التكثير فمما لا يرتضيه الفطرة السليمة ولان الاشكال انما نشا من استلزام
وقوع فعل الاضاءة فى جميع الحول او اكثره وقوع الفاعل ايضا فى جميعه
او اكثره والا لم يتحقق الفعل فى الجميع او الاكثر فلا يندفع بتصحيح وقوع
الفاعل فى البعض فقط بل لان مفاد العبارة ليس الا وجود فعل الاضاءة
فى جميع الحول وذلك يصح مع كون فاعله الذى هو النار فى بعضه بالجملة
فندعى كون النار فى واحد من اجزاء جميع الحول ونمنع المقدمة القائلة
باستلزام وقوع فعل الاضاءة فى الجميع وقوع الفاعل فيه ايضا اذ يصح ان يقال
اضاء الشمع فى جميع البيت مع ان الشمع فى واحد من اجزائه واما ما قيل من ان شيخ الاسلام
النار ليست فى حول المستوقد بل فى قريب منه واما الاستضاءة فى نحو لما
اضاء فى البيت فغير صحيح لان الموضع القريب من المستوقد ليس خارجا من حوله
بل هو بعضه قطعا فلا فرق بينه وبين اضاء فى البيت قوله نصب على
الظرفية ان قيل يلتئم من ذلك ان يكون للمكان مكان قلنا حول الشىء
عبارة عن الجهة المحيطة به ولا باس بكون الجهة ظرفا للمكان اعتبارا وايضا ملا خسرو
ما قيل من انه لا باس بان يكون الكل ظرفا للجزء فغير صحيح لان المظروف
ليس بعضا من الامكنة التى حوله بل جميعها كما ينادى عليه قول المصنف وما
موصولة فى معنى الامكنة اذ ليس المراد بعض الامكنة لعموم اللفظ ثم ان من

قالوا يرد على الظرفية انه لا بد من اظهار في لانهم انما جوزوا حذفها من لفظ
مكان حملا له على الظروف المكانية المبهمة لكثرة استعماله ولا كثرة في الموصول
المعبر به عن المكان فيجب ان يكون من قبيل عسل الطريق الثعلب وقرّ ابعد
اشق من الجم لان المثال شاذ فكيف يحمل النظم عليه من غير معرفة وقوعه في عصام
كلام العرب والوجه ان حوله بمعنى عنده ونصب ما في معنى عند لا خفاء فيه
اقول قد حمل العلامة قوله تعالى في الاعراف لاقعدن صراطك المستقيم على
المثال المذكور فلولا اطلاعه على وقوع مثله في كلام العرب لم يحمل عليه
كيف لا وقد صرحوا بان استعماله مثل روايته فما ظنك بما اختاره في النظم
قوله جواب لما ان قيل جواب لما يجب ان يكون مسببا عما دخله لما لان
انه لوجود الثاني لوجود الاول والاضاءة ليست سببا لاذهاب الله تعالى
نورهم اجيب بانه قد يستعمل مجاز المجرد الظرفية كاذا على قول وهو على
حقيقته لكن المراد من النار نار لا يرضاها الله تعالى سواء كانت حقيقية
كنار الغواة ليتوصلوا بالاستضاءة بها الى بعض المعاصي او مجازية كنار
الفتنة واما من قال هذا تكلف وهو الذي سوغ حذف الجواب وجعل قوله عصام
ذهب الله الاية استينافا فالآن لا يخفى بعد اعتبار حذف الجواب مع وجود
ما يصح ان يكون جوابا فقد ورد عليه ان تقدير الجواب لا يدفع الاشكال
لانه يكون التقدير فلما اضاءت ما حوله المستوقد خمدت ولا يصح سببية الاضاءة
للخمود ولا يتم دفعه بان الاضاءة تستلزم الاشتعال الموجب لفناء
الحطب فهي باعتبار ما يلزمها سبب للخمود كما زعمه فان تصحيح السببية باعتبار
ذلك اللازم البعيد مما لا يقبله الفطرة السليمة والا لصح السببية في صورة
ان يكون المذكور جوابا ايضا بدون ما عده تكلفا بناء على ان الاضاءة
تستلزم الاشتعال الموجب لفناء الحطب فهي باعتبار ما يلزمها سبب لاذهاب
النور واما ما قيل ردا لهذا الوجه ليت شعري ان من حمل قوله تعالى ذهب الله
بنورهم الاية على صفة المستوقد فعلى اي شيء يحمل قوله تعالى صم بكم عمي فهم لا
يرجعون فليس بشيء لانه محمول على صفة المنافقين بعد تمثيل حالهم يجري مجرى
فذلكة التمثيل اي اشبهت حالهم بحال المستوقد فهم صم الاية او على حال المستوقدين
بناء على اختلال حواسهم من دهشة الظلمة كما سيصرح المصنف به قوله

قوله او استيناف اما بان يكون ذهب الله بنورهم جواب لما او لا يكون كذلك
فيكون جوابه محذوفا وحينئذ اما ان يكون استينافا اجيب به عن السؤال
الذي ذكره المصنف او بدلا من جملة التمثيل على سبيل البيان وقد ذهب العلامة
الى ان الحذف اولى معللا بان فيه الوجازة مع الاعراب عن الصفة التي
حصل عليها المستوقد بما هو ابلغ من اللفظ في اداء المعنى كانه قيل فلما اضاءت
ما حوله خمدت فبقوا خابطين في ظلام متحيرين متحسرين على فوت الضوء خائبين
بعد الكدح في احياء النار وقال صاحب الكشف جعل ذهب الله جوابا اولى
لعدم الاستطالة ولان كونه من تتمة التمثيل الاول يوجب مطابقته للتمثيل
الثاني لاشتمالهما على مبالغتا ومن داب البليغ ان يبالغ في المشبه به ليلزم
منه المبالغة في المشبه ضمنا والحمل على الاستيناف ضعيف لان السبب في تشبيه
حالهم قد علم مما سبق فلا معنى للسؤال عن وجه الشبه او تعيين المشبه وجعله
بدلا من جملة التمثيل يدل على ان المذكور لفظا اوفى بتاديته الغرض مما
حذف لقصور العبارة عنه وهو باطل نعم لو قيل ذهب الله ابتداء كلام
لبيان حال المشبه لم يكن بعيدا ولعل ما ذكره العلامة من نكتة الحذف ليس
ايثار البدل اثباته وازالة استبعاده فالوجه هو الاول واجاب الفريق
التفتازاني بان الاستطالة بالنسبة الى الحذف لو لم يعتبر الحذف وان الحذف
لما كان ابلغ كانت المبالغة في المشبه به اكثر والتطابق بين التمثيلين
اوفر وايضا انذهاب النور وتركهم في ظلمات يدل على انه كان لهم نور فزال
وصاروا متحيرين خابطين فيكون المبالغة في الطرفين معا اما في المشبه به
فبالحذف واما في المشبه فباللفظ وهذا اوفى بتاديته الغرض الذي هو
بيان حال المنافقين ولا يضعف الحمل على الاستيناف فان اشتراك حال
المنافقين في المعاني التي اعتبرت في حال المستوقد ليس بظاهر يعني ان
المعلوم كما سبق مجرد ان حال المنافقين شبهت بحال من استوقد نارا
فخمدت ناره بعد الاضاءة ولا يعلم منه ان الوجه الشبه في جانب المنافقين
ماذا هل يعتبر فيه شيء بازاء الاضاءة والخمود والبقاء في الظلام معا
او البقاء في الظلام فقط وما ذلك الشيء وما شانه الذي بمنزلة الخمود
وما الشيء الذي بمنزلة الظلام ويظهر بالاستيناف انه كان لهم نور من كلمة

التوحيد او هذا هو الذي ناعوم والشيء الذي بمنزلة الجمود وعدم انتفاعهم
بتلك الكلمة او سهم الهدى والذي بمنزلة الظلام هو نفاقهم وبما يشبه
هذا هو مراد النحرير والعجب من السيد السند انه نقل كلام الكشف بتمامه ولم
ينقل في جواب النحرير ما يدفع اعتراضه بضعف الاستيناف فصار الجواب
قاصرا على نقويم وهذا التقصير اما من الغفلة او التعصب وكلاهما لا يليق
بشانه وكذا نقل اعتراضه على البدلية بانها تقتضي كون المذكور اوفى بتادية
الغرض من المحذوف وينافيه كون الحذف لقصور العبارة عنه ولم ينقل
دفعه مع ان النحرير دفعه ايضا بان المذكور اوفى بتادية الغرض الذي
هو بيان حال المنافق وتمثيله بحال المستوقد لدلالته على اعتبار ما في
جانب المنافق مثل ما اعتبرت في جانب المستوقد يعني ان المحذوف لقصور
العبارة عنه هو بعض حال المستوقد وليس المدعى ان البدل اوفى منه بتادية
ذلك البعض بل هو انه اوفى من تمثيل حال المنافق بحال المستوقد الذي
قصر العبارة عن تمام حاله وانه يزيد تادية لحال المنافق المشبهة بحال ذلك
المستوقد وبعض المحققين من لم يصل الى تحقيق مرام النحرير على الوجه الذي
حققناه به فاجاب عن كل واحد من الاعتراضين بوجه اخر حيث ادعى ان
ان للمستوقد حالين الاولى انطفاء ناره بالكلية بحيث لا يبقى لها اثر والثانية
انطفاؤها بحيث يبقى لها اثر وزعم انه يندفع الاعتراض بضعف الاستيناف
بانه لما كان للمستوقد حالتان لم يعلم مما سبق ان التشبيه في اية
الحالين فيتوجه السؤال وظهر بالاستيناف ان التشبيه في الحالة الاولى فان
ذهاب النور وتركهم في الظلمات اذا لم يبق اثر من النار وكذا الا
عتراض على البدلية لان المستفاد من الكشاف ان ما بعدهم حال الخمود وهو
خمدت ناره او انطفأت ونحو ذلك مما يدل على زوال الضوء ولا يلزم
منه كون ذلك المفهوم ابلغ من المذكور اعني ذهب الله بنورهم الاية بل الامر
بالعكس اذ المذكور يدل على انتفاء النور بالكلية بخلاف المفهوم فان
الخمود انطفاء اللهب مع بقاء الجمر كما صرح به الجوهري وفوت الضوء
لا يقتضي فوت النور اقول اذا كان مراد العلامة بقوله خمدت بقاء
اثر النار لا يصح الجواب عن اعتراض الاستيناف اذ يكون التشبيه في حالة

في حالة بقاء الاثر فاذا سئل عن وجه الشبه لا يستقيم الجواب بذهاب
نورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون فانه يقتضي كون التشبيه في عدم بقاء
الاثر كما اعترف به في صورة البدلية على ان ما ادعاه في تلك الصورة من
الابلغية المذكورة من ذلك المفهوم غير صحيح لان المدعى ليس كون هذا المذكور
اولى من المفهوم الذي هو بعض الحال المشبه بها بل هو كونه اولى من المذكور
الذي هو الحال المشبهة بالحال التي طوى بعضها كما عرفت انفا والحق
ان المراد من الخمود عدم بقاء الاثر بالكلية كما ينادي عليه ما اعتبر في
جانب المشبه من ذهاب نورهم بالكلية وتركهم في ظلمات لا يبصرون
ولا يتجه المقدمة القائلة فوت الضوء لا يقتضي فوت النور لانه استعمل
الضوء ههنا بمعنى النور بحسب الوضع كما يظهر من قرينة المقام وان كان
بينهما فرق بحسب الاستعمال وكل واحد من اعتراضي الاستيناف والبدلية
مدفوع بما اشار اليه النحرير وحررناه اتم تحرير ثم ان في الحواشي الا
كملية اعتراضات على صاحب الكشف منها ان جعل قوله ذهب الله
الاية من التمثيل لا يتضح لانه اذا كان استينافا كان بمعنى العلة فكان
من التتمة ومنها ان قوله وكذلك دأب البليغ الى اخره مدفوع بان
وجه الشبه لا بد وان يكون في المشبه به اقوى فلا يلزم من المبالغة فيه
المبالغة في المشبه سلمناه لكن المبالغة ليست بواجبة في المشبه به لتسري
الى المشبه اذ يجوز الاكتفاء بالمشابهة ومنها ان قوله ووجه الشبه
بين ضعيف لان الخفاء في وجه الشبه ليس بشرط لصحة الاستيناف فانه
جار في مقام المقاولة وما به خفاء ومنها ان قوله وجعله بدلا عن جملة
التمثيل الى اخره ممنوع لجواز ان يكون الكلام بليغا من جهتين جهة حذف
الجواب وجهة بدلية ذهب الله بنورهم من جملة التمثيل لعدم التنافي
بينهما اقول كلها مدفوعة اما الاول فلانه اذا كان استينافا فيكون
خارجا عما قبله بحسب النظم وان كان تتمة له بحسب المعنى ولا شك ان
بين التتمة الداخلة والتتمة الخارجة فرقا فاحشا فلا يسد التتمة الثانية
مسد الاولى واما الثاني فلان الانسب بالبلاغة ان يكون المبالغة
في المشبه به مستلزما للمبالغة في المشبه واما كون وجه الشبه فيه اقوى

فلا يستلزم عدم المبالغة في المشبه بل كون المبالغة فيه ادنى من المبالغة في المشبه
واما الثالث فلان شرط الاستيناف ان يكون الكلام السابق محل خفاء ليقع
تقدير السؤال ولما كان مناط الافادة في الكلام السابق ههنا وهو وجه الشبه
بينا لم يكن محل الخفاء لتقدير السؤال وكذا الحال في جميع مقامات المقاولة تقييد
المقام بعدم الخفاء كما فعله في خبر المنع واما الرابع فلان مدار البدلية كون
البدل ابلغ في التادية من المبدل منه فلا يجدي تحصيل الابلغية بضم الحذف الى
البدلية كما لا يخفى قوله كما في قوله كما ذهبوا به لتشبيه في حذف الجواب لمطلق
الاستطالة فيصح ما ذكره النحرير في الجواب عن اعتراض صاحب الكشف بعدم الاستطالة
بان الاستطالة بالنسبة الى ما لو لم يعتبر الحذف ولا يرد عليه ما قيل فيه ضعف لان
المتبادر اعتبار الطول بالنظر الى نفس ما ذكر في الشرط كما في قوله تعالى فلما ذهبوا به
الاية واما ما في بعض الحواشي من ان الحذف دل على ان الجواب ليس يدخل تحت
الوصف والاقتصار على ما ذكر في الجواب ينافي بل الاصل ان يضم اليه قوله الى
ذلك مما لا يمكن وصفه فماخوذ من الحواشي القطبية للكشاف وكيف اخذ هذا المحشي
واعتمد عليه مع انه مدفوع بما ذكره النحرير التفتازاني من ان المراد ان في الحذف
مبالغة في شرح حال المستوقد من جهة الاشارة الى انه بحيث لا يحيط به العبارة وليس
المراد ما قدره المصنف ان الجواب مقتصر عليه وانما الغرض التنبيه على جنسه وكذا
ما اورده ذلك المحشي من ان هذا الجواب لما كان من صفة المستوقد كان الاولى
افراد الضمير في بنورهم وتركهم فانه ماخوذ من الحواشي القطبية ايضا مع ان
النحرير دفعه ايضا بان المصنف ذكر الضمائر بلفظ الجمع نظرا الى ان ايقاد النار
في الغالب يكون للجماعة قوله للايجاز وامن الالتباس قال العلامة وانما كان
حذفه لاستطالة الكلام مع امن الالتباس للدال عليه وكان حذفه اولى من اثباته
لما فيه من الوجازة الى آخره واعترض الاكمل بان الوجازة كان دليلا على جواز
الحذف والدليل على الادنى لا يدل على الاعلى وبانه لا نسلم حصول الدال عليه المجمل
امن الالتباس لان قوله ذهب الله بنورهم انما يصلح دليلا اذا كان مستانفا
وانما يكون كذلك اذا جعل الخبر محذوفا وذلك دور اقول كلاهما مدفوعان
اما الاول فلان الوجازة لم يكن دليلا على جواز الحذف وكانه زعم انها عين
الاستطالة وليس كذلك فان الاستطالة عد الكلام طويلا وهو وصف المتكلم

المتكلم الحامل له على تجويز الحذف يعتبر قبله والوجازة وصف الكلام غاية متاخرة
يحصل بعد وقوع الحذف فالاولى مجوزة والثانية مرجحة ومعيار الفرق صحة
اعتبار الاولى قبل ايثار الحذف وعدم صحة اعتبار الثانية الا بعد ايثاره واما
الثاني فلان المراد من الدال عليه ليس الدليل الذي يثبته فلا ندعي كون
الحذف ثابتا بدلالة قوله ذهب الله بنورهم بل يجوز الحذف ونعتبره دالا عليه
فلا دور قطعا قوله واسناد الاذهاب قال العلامة فان قلت فما معنى
اسناد الفعل الى الله تعالى واجاب ببعض ما ذكره المص وقال الطيبي دلت الفاء
على انكار ان يكون ذهب الله بنورهم جواب لما يعني انما جاز اسناد اذهاب
نور المنافقين الى الله تعالى لانه جزاء لفعلهم واما اذهاب نور المستوقد فلا
يجوز لانه عبث وهو قبيح بناء على مذهبه ورده الاكمل قائلا الظاهر ان
الانكار انما هو من جعلها للاستفهام بمعنى الانكار واما دلالة الفاء عليه
فليست بمعهودة اقول لم يرد ان الفاء يدل على الانكار بل الدال عليه هو ما
الاستفهامية كما ذكره لكن لما افادت الفاء تفرع ذلك المنكر على كون ذهب الله
بنورهم جواب لما ظهر ان الانكار راجع الى ذلك الوجه الذي هو مبنى المنكر
فصح القول بافادة الفاء انكار ذلك بهذا الطريق هذا واما تحقيقه ان
اذهاب نور المستوقد عبث فهو قبيح عند المعتزلة عرفت انه لا يتجه ان يقال
انه لا حاجة في السؤال الى ان ذلك الاذهاب قبيح فانه يتم السؤال بمجرد
ان الاذهاب عادة يقع بالاسباب بل قبحه على راي المعتزلة محل مناسبة كما
نعم انه لا مناقشة تعتد بها في قبحه كما لا يخفى واذا تحقق القبح فدفعه
اولى بالاهتمام من دفع كون الاذهاب بلا سبب مع ان دفع الاول
بنفسه دفع الثاني بدون العكس وينادي تقريبا العلامة للوجه الثاني
في الجواب على اعتبار القبح في السؤال واما كون ذلك لمجرد تقريب الاسناد
الى الله تعالى دون الاسباب كما ادعاه القائل فمما لا يقبله الفطرة السليمة
ثم ان ما ذكره ذلك القائل ايضا من ان الاظهر في الجواب ان يقال لا وجه
في تمثيل حال المنافقين الى تحقيق الاذهاب من الله تعالى لنورهم بل يكفي الغرض
والتقدير غير صحيح لان الكلام افاد الاذهاب على سبيل القطع ووقع المعنى
عليه فكيف يصار الى الفرض والتقدير باخراج الكلام عن ظاهره من غير داع

قوله ولذلك عدي بالباء رده صاحب الفلك الدائر بان كلا الفعلين بمعنى
واحد لان الافعال اللازمة تعدى تارة بحرف الجر واخرى بالهمزة كما تقول اخرجت زيدا
من البلد وخرجت به معه وليس معنى الثاني انك اخرجت زيدا واستصحبته معك وكذا
الطيبي بانهما وان اشتركا في معنى التعدية لكن لم قال انهما مشتركان في تادية معنى واحد
وهل النزاع الا في هذا فان الهمزة للازالة والباء للمصاحبة وصاحب المفتاح لم ينظر
الا الى الفرق بينهما واستعمال كل منها في مقامه لا الى التعدية نفسها فان البحث عنها
وظيفة النحوي وقال الاكمل الفرق بينهما من حيث ان الهمزة للازالة والباء للمصاحبة اكمل
لا ينازع فيه الا مكابر وانما النزاع في ان الباء ابلغ ودلالتها وضعية والبلاغة
انما هي بالدلالة العقلية وصاحب المعاني انما ينظر من هذه الجهة دون الاولى نعم اذا
اقتضى الحال ذكر الذهاب المستصحب يكون الدلالة حينئذ عقلية متعلقة بالبلاغة وليس
كذلك فان معنى ذهب الله بنورهم لا يصح ان يكون استصحبه ومضى معه اقول
التحقيق عندي ان ذهب به بمعنى استصحبه معه في اصل اللغة كما حكاه الحريري في درة
الغواص عن المبرد وكذا قال صاحب المثل السائر ثم استعمل بمعنى اذهاب الشيء مطلقا
مجردا عن قيد الاستصحاب كما هو الشائع في امثاله فمدار ما ذكره صاحب الفلك الدائر على
الاستعمال الطارئ ومدار ما ذكره العلامة وارتضاه المص على اصل اللغة ولا تعرض
بالاستعمال على اصل اللغة كما زعمه صاحب الفلك ومراد الطيبي ان صاحب المعاني ينظر الى
الاصل فيستعمله فيما اذا اقتضى الحال ذكر الذهاب المستصحب ولا نسلم ان ما نحن
ليس كذلك فان معنى اللفظ استصحب الله نورهم ومضى به لكن لم يرد حقيقته
ليلزم عدم الصحة بل هو مجاز عن امساكه تعالى اياه بحيث لا يرجع اليهم ابدا فالاول اغنيا
قطعا قوله التي هي عدم النور قال صاحب الكشف هذا هو المطابق للغة وعليه
المحققون من الصوفية والاشراقيين وزيادة عما من شانه النور دعوى عرية عن سمة
يعني به الرد على الامام حيث جعلها عدم ملكة النور وفي الحواشي الاكملية الدعوى
المجردة عن الدليل غير مسموعة وعدم السماع عند الدليل مكابرة والدليل قائم لانهما
متقابلان قطعا وكل متقابلين اما ان يكونا نقيضين او العدم والملكة او ضدين
او متضايفين بالاستقراء التام وليسا بنقيضين بالاتفاق ولا متضايفين كذلك فهما
اما ضدان او عدم وملكة وعدم الملكة هو عدم الشيء عما من شانه ان يكون لا ضدين بين
المتكلمين وذهب الاشاعرة الى انه عرض ينافي النور يعني انه امر وجودي والتقابل

بينهما تقابل التضاد الحقيقي كالسواد والبياض واستدلوا على ذلك بقوله
تعالى وجعل الظلمات والنور فانه يدل على انهما مخلوقان واجيبوا بان معناه قدرهما كما
قالوا في قوله تعالى خلق الموت والحيوة اقول لم لا يصح ما نقله عن المحققين من الصوفية
والاشراقيين بان يكون الظلمة والنور متقابلين تقابل الايجاب والسلب الذي
لا يعتبر فيه الموضوع فان اراد بالنقيضين اياهما فلا شك في فساد قوله ليسا
نقيضين بالاتفاق وان لم يردهما فيبطل حصر المتقابلين فيما ذكره بدعوى الاستقراء
فان من المتقابلين الايجاب والسلب كما صرحوا به ثم انه ظن ان كونها عدم الملكة
مذهب المتكلمين مع انه مذهب الحكماء كما صرح به التحرير التفتازاني نعم قلدهم بعض
المتكلمين في ذلك لكنه ليس مذهب جمهورهم حتى يستقيم نسبته اليهم بل كان كذلك لم
يستقم العبارة ايضا لاقتضائها الاختصاص بهم مع ان الحكماء ايضا القائلون به
واما استدلال القائلين بكونها ضدين بقوله تعالى جعل الظلمات والنور فمدفوع لكن
لا لكون جعل بمعنى قدر كما زعمه فانه لا يناسب مقام الامتنان مع انه لا حاجة اليه بل
لان الجعل يتعلق بعدم الملكة فلا يقتضي وجود الظلمة كما صرح به المص هناك وتحقيقه
في مقامه ان شاء الله تعالى قوله كقوله وتركهم مثل العلامة بقول الشاعر ثم قال
ومنه قوله وتركهم في ظلمات لا يبصرون تعالى وانما فصله لان البيت نص في المعدى
الى مفعولين لان جزء السامع معرفة لا يحتمل الحال بخلاف ما في الاية اذ يجوز ان يكون
ترك بمعنى خلى وفي ظلمات لا يبصرون حالين مترادفين او متداخلين فقد
ظهر بهذا ان المص غافل عما قصده العلامة واما ما قيل من ان المفهوم من قوله
كقوله وتركهم الخ حيث عطف البيت عليه ان الاية نص كالبيت في كون ترك
بمعنى صير وكذا يفهم هذا المعنى من عبارة الكشاف بل معنى التنصيص في عبارة
الكشاف اظهر منه في عبارة المص فما تقتضيه العجلة لانهم بعد ما اثبتوا عدم
كون الاية نصا في ذلك بتجويز الاحتمال الذي ذكروه في الاية دون البيت
كيف يدعى كونها نصا كالبيت وكذا ان نقول لعل المص لم يرض بكون البيت
نصا في ذلك المعنى بناء على جواز الحالية فيه على ارادة العهد الذهني كما ان
يستوي في قوله ولقد امر على اللئيم يسبني تحمل الصفة مع كون اللئيم معرفة لارادة
العهد الذهني كما ذكره بعض المفسرين وهذا يرد على من ادعى نصوصية البيت
نبه من شراح الكشاف لكنه لا يرد على العلامة كما اشار اليه ذلك المفصح

في الهامش فانه لم يصرح به فيجوز ان يكون فضله مبنيا على ان الاية ليست كالبيت
في ظهور ذلك المعنى واحتمال الحالية بهذا الوجه لا يقدح في ظهوره كما لا يخفى **قوله**
والظلمة مأخوذة قال في الاساس ما ظلمك ان تفعل كذا ما منعك ومنه الظلمة لانها
تسد البصر وتمنعه عن النفوذ قال المحرر التفتازاني انه هذا بعيد جدا ووجهه الحفيد
بانه يبعد جعل الظلمة المشهور المعنى من المعنى المجازي الغير المشهور مع عدم ظهور
بينهما اقول المناسبة ظاهرة كما صرحوا بها ولما لم يستبعد كون النور من نار بمعنى
النار او بلا واسطة مع كون معنى النور مشهورا ومعنى مأخذه غير مشهور لا يتجه ان لا
يستبعد هذا ايضا وبالجملة فلما لم يستبعد المحرر ذلك لم يتجه استبعاده هذا ايضا
وظهر ان الوجه لم يأت بما يجري نفعا له **قوله** وظلماتهم هذا توجيه منه لان
يكون جواب لما محذوفا ويكون ذهب الله بنورهم استئنافا او بدلا واما على تقدير
كونه جواب لما فظلمات المستوقد يحتاج الى التوجيه وهو اما باعتبار انضمام
ظلمة الليل بظلمة الغمام وتطبيقه مثلا كما في الحواشي الزمخشرية واما ما اورد
من انه ليس في الاية اشارة الى الغمام ولا الى تطبيقه فيمكن دفعه بدعوى الاشارة
في الاية فان ظلمة الليل التي لا يمكن الابصار فيها انما هي ما انضمت اليها ظلمة
الغمام وتطبيقه فان ظلمة العارية عنهما يمكن فيها الابصار بانوار الكواكب واما
باعتبار تعدد الظلمة بتعدد جهات المستوقد كان ظلمة عينه غير ظلمة شماله وكذا
سائر الجهات كما قيل لكنه تكلف ظاهر فالوجه ان يقال المراد حينئذ هي الظلمة كانها
كانها ظلمات متراكمة كما صرح به المصنف فالوجهان الاولان على تقدير حذف
الجواب والوجه الثالث على خلافه **قوله** والاية مثل ضربه الله بعينه
بالمنافقين كما يشهد له قوله الاتي او مثل لايمانهم فانه على الاختصاص فان قيل
ضمير مثلهم راجع الى المنافقين فاين العموم ليدخلوا تحته اجيب بانه مستفاد
اما من دلالة النص واشارته فالمراد من دخول المنافقين تحت العموم دخولهم
تحت عموم الحكم لا عموم اللفظ فانه مخصوص بهم وقد يقال الاية باعتبار صدرها
شمل الجميع وانما اضيف الى ضمير المنافقين لانهم داخلون تحت عموم الجميع لا لان
المثل مخصوص بهم ولا يخفى انه بعيد جدا الا ان يرجع الى دلالة النص واشارته
قوله ومن صح له بعض اه الارادة التي هي اول احوال السالك بمنزلة التكلم
بكلمتي الشهادة والمحبة بمنزلة الاخلاص في الايمان وتحقيق معناها في كتب

الصوفية قدس اسرارهم قيل قد وقعت العبارة في تفسير الراغب وكلام ابي حسن الحرالي
ومن لم يصح له وهذا ادل على كذب الدعوى اقول لا يفتح هاهنا تلك العبارة لان
مقتضى الاية ان يقع له الارادة في الجملة اولا كما تدل عليه ما ذكره المصنف اخرا
من قوله فاذهب الله عنه ما اشرق عليه من نور الارادة فانه تقتضي ثبوت صحة
الارادة اولا كما لا يخفى **قوله** كقولهم صم اذا سمعوا خيرا من ابيات الحماسة
لقعنب وقبله ان يسمعوا ريبة طاروا بها فرحا مني وما سمعوا من صالح دفنوا
قوله مني متعلق بيسمعوا ولا ينبغي ان يكون صفة لفرحا على معنى فرحا لهم
كائنا من قبلي كما جوزه صاحب الكشف فان مقتضى المقام ان يقيد سماع
الريبة بان يكون من قبله ولا يعم كل ريبة سواء سمعت من قبله اولا فلا
يصح الكلام الا بدعوى القرينة واذا صح باعتبار ذلك قيدا فلا يتجه ان
يصرف الى معرض غير مهم ويحتاج الى القرينة هذا ما لا يجوزه اهل التحقيق
قوله ومن شرطها ان يطوى قيل منقوض بالاستعارة بالكناية فان المصنف
ان يطوى المشبه به واجيب بان الكلام على رأي العلامة وقد فسر الاستعارة
المذكورة بانها ذكر شيء من روادف المستعار منه تنبيها على مكانه على
الرمز فالاستعارة في المطوي على معنى ان المسكوت هو اللفظ المستعار لانه
على المبالغة في التشبيه ولا ذكر له فضلا عن ذكر المستعار له نعم ان المحرر
التفتازاني قرر الجواب قائلا ان ذكر المنية هاهنا ذكر للسبع بطريق الكناية
اذ المعتبر في الكناية هو المكني عنه لا المكني به والمستعار لفظ السبع وهو
مذكور بطريق الكناية والمستعار له هو الموت مطوي بمنزلة قولك الاظفار
السبع اقول فيه بحث لان المكني به هاهنا ليس المنية بل المرادف الذي هو
الاظفار وتحقيقه ان المراد من الاستعارة المكنية هو الاستعارة مع
الكناية فبين السبع والمنية استعارة اعني ان السبع مستعار للمنية لتشبيهها
لها به وبين الاظفار والسبع كناية اعني ان الاظفار مكني بها عن السبع
انتقالا من اللازم الى الملزوم فالسبع مستعار بالنسبة الى المنية ومكني
عنه بالنسبة الى الاظفار واما اعتبار الكناية بين المنية والسبع مع اعتبار
الاستعارة بينهما فاعتبار للمجاز والكناية في مادة واحدة معا وهو غير
صحيح نعم انه اعترض ايضا بالاستعارة التبعية مثل الحال ناطقة لكنهم ارادوا

شيخ الاسلام
مصطفى
عصام
ملا خسرو
شيخ الاسلام

الاستعارة الاصلية دون التبعية فصح اشتراط ان يطوي ذكر المشبه على الاطلاق نعم في كون ما نحن فيه استعارة اصلية شبهة لكنها مندفعة بما سنرفه من التحقيق الشريفي وتمكن ان تدفع الاعتراض بانه لما كانت الاستعارة فيها بتبعية المصدر اعني استعير النطق اولا لدلالة الحال ثم استعيرت الناطقة للحال ظهر انه ليس للمشبه ذكر في المرتبة الاولى وهو الدلالة وانما سميت استعارة في المرتبة مع ذكر المشبه وهو الحال بناء على اعتبار حال المرتبة الاولى قوله لولا القرينة قال العلامة والاستعارة انما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له ويجعل الكلام خلوا عنه صالحا لان يراد به المنقول عنه والمنقول اليه لولا دلالة الحال وفحوى الكلام واعترض عليه بان الكلام على تقدير عدم القرينة لا يصلح للمعنى المجازي واجيب بان المراد الصلاحية في المجاز بان ينصب القرينة ورد بانه مع القرينة يصلح للحقيقي ايضا بان يترك القرينة فلا حاجة الى اشتراط نفي القرينة وفي الحواشي الشريفية الظاهر ان خلو الكلام المشتمل على ذكر المستعار عن ذكر المستعار له معه مصحح لصلوح ان يراد به معناه المجازي اذ لو اشتمل على ذكره ايضا لتعين المعنى الحقيقي فلا يكون صالحا للمعنى المجازي وان عدم قرينة المجاز مصحح لان يراد به معناه الاصلي اذ مع وجودها يتعين المعنى المجازي فلا يكون صالحا للمعنى الحقيقي فالخلو المذكور شرط الصلوح ارادة المعنى المنقول اليه وعدم تلك القرينة شرط الصلوح ارادة المعنى المنقول عنه فيكون المجموع متعلقا بصلاحية المعنيين على التوزيع ولو قدم ذكر المنقول اليه لاتصل كل شرط بما هو معتبر فيه وكان اولى واعترض عليه بان عدم قرينة المجاز يوجب لارادة معناه الاصلي لا مصحح لارادتها واجيب بان الايجاب ممنوع لم لا يجوز ان يقال رايت اسدا ويراد به الرجل الشجاع غاية الامر لا يكون هناك قرينة المجاز ولزوم قرينة المجاز شرط لكون اللفظ مجازا لا لارادة المعنى المجازي اقول المعتبر في امثال هذا المقام ليس حال المتكلم فقط بل حال السامع ايضا كما مر في مبحث على هدى فلا بد من قرينة المجاز لارادة المعنى المجازي والا يكون الارادة لغوا او تعمية فلا يكون من المجاز في شيء وبهذا ظهر ان منع لزوم ان يراعي حال السامع كما زعمه

زعمه المجيب مكابرة ظاهرة ثم اقول مجيبا الظاهر ان الوجوب متفرع على الصلاحية فكل شيء يجب فيه اعتبار معنى انما يكون بعد صلاحية ذلك الشيء له فصح ان يكون الكلام مسوقا على ما في عدم القرينة من صلاحية ارادة المعنى الاصلي وان كان ارادته واجبة وانما سيق على مرتبة الصلاحية مع انحطاطها عن مرتبة الوجوب ليناسب ما في المقابل من صلاحية المعنى المجازي وبالجملة فالحذو بالصلاحية لا بما نحو الوجوب حتى يلزم الفساد فالمراد من صلاحية المجاز هو مجرد الصلاحية ولو باعتبار ضميمة هي القرينة ومن صلاحية الحقيقة هو الصلاحية الوجوبية فنظيرهما الامكان المحض والامكان الذي هو في ضمن الوجوب واما الجواب بان الصلاحية مبنية على تجويز السامع ان المتكلم عسى ان يريد به المعنى المجازي لكن سكت عن نصب القرينة لغرض من الاغراض فليس بشيء لان اعتبار ذلك التجويز بهذا الوجه يؤدي الى كون الكلام الغازا او تعمية فلا يكون مما نحن فيه ثم انه نقل بالجواب بالتحرير التفتازاني اخذا من الطيبي من ان كون الكلام مع عدم القرينة صالحا لارادة المعنى المجازي مبني على ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به حتى كانه من افراده فيصلح له اللفظ كما يصلح لارادة الحقيقة كالمشترك واشتراط نفي القرينة انما هو لصلوح ارادة المعنى الحقيقي واورد عليه انه يلزم ان لا يكون للخلو عن ذكر المستعار له مدخل في الصلاحية المذكورة الا ان يجعل عبارة عن ذلك الادعاء ولا خفاء في بعده عن الافهام جدا وقال الحفيد ليس في عبارة العلامة ما يدل على مدخلية الخلو في الصلاحية بل يدل على اشتراط تلك الصلاحية مع الخلو في حقيقة الاستعارة اقول لا يخفى ان قرينة السياق تدل على ان الخلو عن المستعار له منشاء للصلاحية المربوطة بعدم دلالة الحال اذ لولا الخلو لم يحمل على المنقول اليه اساسا سواء كان دلالة الحال او لا فان دلالة الحال يجعل حينئذ قرينة للتشبيه دون الاستعارة نعم يمكن ان يقال ليس الخلو عبارة عن ذلك الادعاء لكن لما كان سببا لظهور الادعاء وكان الادعاء سببا للصلاحية كان للخلو مدخل فيها واما اورده الشيخ الاكمل على هذا الجواب من انه ليس بصحيح فان المتكلم وان ادعى ذلك لم يخرج اللفظ عن كونه مجازا ولا القرينة عن كونها دالة على نفي ارادة الحقيقة لا ان يدلا لها على تعيين الارادة كما في المشترك واذا

ان محمد

سند

التحجج السلام

اكمل

ميرصد

كالزنجي

كان كذلك لم يبق الصلاحية صالحة للذكر فقد دفع بانه ان اراد اللفظ والقرينة لم يخرجا عن كونهما على الوجهين المذكورين بحسب الحقيقة فمسلم لكنه ليس بمدعى للمجيب وان اراد انهما كذلك بحسب الادعاء فغير مسلم بل اللفظ مشتركة بحسب الادعاء والقرينة لتعيين الارادة وهذا اظهر من ان يخفى **قوله** وههنا وان طوى اعترض بان تقدير الاية هم صم لكن مع ذلك ليس المستعار له مذكورا ههنا لانه احوال مشاعر المنافقين وحواسهم لا ذواتهم نفى هذه الصفات استعارة تبعية مصرح بها فلا ينبغي ان يختلف فيها لانه استعير مصادرها لتلك الاحوال ثم اشتقت هي منها فاما ان يجاب بانها صارت في عداد الاسماء او بان قوله هم صم في قوة قولنا حال اسماعهم الصم مثلا وهو ايضا تمحل مستغنى عنه فان قولك لتبت صم استعارة قطعا مع ان تقديره اشخاصا صما وهو في قوة الحمل وغاية ما يتكلف لان يقال تشبيه ذوات المنافقين بذوات الاشخاص الصم متفرع على تشبيه حالهم بالصم فالقصد الى اثبات هذا الفرع اقوى وابلغ كان المشابهة بين الحالين تعدت الى الذاتين فحمل الاية على هذا التشبيه غاية المبالغة في اثبات الافة واليه الاشارة بقوله جعلوا كانهم ايفت مشاعرهم والا فمقتضى ظاهر الصناعة الحمل بتبعية المصادر كذا في الحواشي الشريفية واعترض على الجواب بانها صارت في عداد الاسماء بانه تبقى مادة الاشكال في قوله تعالى فجعلناهم حصيدا خامدين حيث صرح العلامة في الحصيد والخامدين بالتشبيه يعني لشكل عد الحصيد والخامدين من الاسماء فالظاهر فيها التبعية مع انه صرح بالتشبيه ولك ان تقول لا يبعد عند من جعل الصم واخويه من عداد الاسماء جعل الحصيد والخامدين ايضا من قبيلها نعم كلاهما بعيد لكن من جوز الاول لا يبعد ان يجوز الثاني ايضا ونشيره ان العلامة نظره بقولهم جعلته رمادا اي مثل الرماد فان الرماد من الاسماء الحقيقية قطعا بل نقول لم يصرح العلامة هناك بانه من باب التشبيه انما قال اي جعلناهم مثل حصيد خامدين فيجوز ان يكون مراده التبعية اثبتنا لهم ما لا تشبه الحصيد فجعلناهم مثل الحصيد **قوله** اسد علي اختلفوا في ان اسم المشبه ههنا مستعمل في معناه الحقيقي حتى يكون تشبيها

تشبيها او في معنى المشبه كالرجل الشجاع حتى يكون استعارة فذهب العلامة والمص الى الاول وذهب النحرير التفتازاني الى الثاني قائلا قد شهد به الاستعمال فان معنى اسد مجترئ صائل ومعنى نعامة في الحروب جبان هارب فتخاء اي العالية الطرا غريبة عليه اي باكية قال ابن مالك اذا قلت هذا اسد مشيرا الى السبع فالضمير في الخبر واذا قلته مشيرا الى الرجل الشجاع ففيه ضمير مرفوع لانه ماول بما فيه بمعنى الفعل ولو اسند الى الظاهر لرفعه كقولك رايت رجلا اسدا ابوه واعترض عليه السيد السند بان مجموع رجل شجاع ليس مشبها بالاسد فان الشجاعة خارجة عن الطرفين اتفاقا وقد دفع بانه ان اراد كون الشجاعة خارجة عن الطرفين خروجها عن حقيقتهما النوعيتين سلمنا لكنه غير مفيد وان اراد خروجها عنهما من حيث كونهما مشبها ومشبها به فلا نسلم ذلك بل الاتفاق على خلافه لظهور ان المشبه ليس زيدا نفسه بل باعتبار جراءته وكذا المشبه به ليس اسدا نفسه بل هو بذلك الاعتبار اقول التحقيق ان المشبه هو زيد نفسه وكذا المشبه به هو الاسد نفسه لكن باعتبار شيء خارج عن نفسهما من حيث كونهما مشبها ومشبها به قائم معهما هو الجراءة فلا نسلم ان المشبه عبارة عن زيد مع الجراءة وكذا المشبه به عبارة عن الاسد مع الجراءة ثم ان الحفيد اجاب قائلا الشجاع قيد فيكون المشبه مقيدا بالاجزاء حتى يكون المشبه مركبا فلا ينافي ما ذكره القوم من ان الشجاعة خارجة عن الطرفين لكنه قال بعد ذلك ثم الانصاف ان الشجاعة ليست داخلة على وجه القيدية ايضا في شيء من الطرفين الا ان المقصود نقل الشجاعة الكاملة من المشبه به الى المشبه فالظرف متعلق بمضمون الكلام بحسب المآل اي يجترئ على نعم المتبادر من العبارة تعلق الظرف بالمشبه على وجه القيدية بل بالمشبه به على تقدير اعتبار التشبيه لا الاستعارة اقول ليت شعري ما سبب هربه عن كونهما مقيدين بذلك اذ لا يلزم من تقيد شيء لشيء دخوله فيه بحيث يجعله مركبا كتقييد المشروط بالشرط بل اذا دققنا النظر يرجح ما اختاره الحفيد اولا نعم الاشكال ان ما اختاره ليس من حقيقة النقل في شيء فان حقيقته ازالة شيء عن محله مع اثباته في محل اخر ولم تقع ازالة الشجاعة من الاسد واثباتها في الرجل حقيقة

بل هي خائفة مع الاسد لكن اثبت شلها للرجل ايضا فلا محالة يكون قيدا فانما
بالظرف وهو عين ما نفاه واما ما اورده السيد السند ايضا من انه اذا كان في
معنى مجترئ وصائل يكون مجازا مرسلا وفات معنى التشبيه بالكلية كما في قولك
زيد شجاع ومجترئ وكذا الحال في نعامة بملاحظة معنى الجبن والفرار فمدفوع
بانه انما يلزم ذلك اذا لوحظ ذلك المفهوم من حيث هو مفهوم مجرد فاما اذا لوحظ
من حيث ما صدق عليه المفهوم والمراد هو الثاني دون الاول ثم ذكر انه قد يلاحظ
على سبيل التبعية لمعناه الحقيقي ما يلزمه من الجراءة والصولة فيعمل في الظرف
باعتبار ذلك المعنى التابع وقد يرفع به الفاعل ايضا كما في قولك رأيت
رجلا اسدا ابوه اما لقصد معنى المشابهة او لاعتبار اللازم سواء جعل
تابعا او مستعملا فيه اللفظ واعترض بان هذا القدر من ملاحظة المعنى التابع
وان كفى في العمل في الظرف لانه معمول ضعيف يكفيه رائحة الفعل لا يكفي
في تضمن الضمير والعمل في الفاعل ولهذا اضطر اخرا حيث قال او مستعملا
فيه اللفظ اقول الحق انه بعيد كفايته في تضمن الضمير والعمل في الفاعل لكن
يمكن العناية بان هذا المعنى التابع لما كان عمدة في امر التشبيه رابطا بين
الطرفين نزل منزلة الملفوظ فعومل معاملته وليس هذا مثل سائر روادف
الافعال واما دعوى اضطرار السيد اخرا الى استعمال اللفظ فيه فغير صحيحة
لان مراده مجاراة الخصم دون الاختيار كما يظهر من سياق كلامه ثم
انه ورد على الصغرى ان ذلك كيف يكون استعارة مع ان شرطها ان يطوى
المستعار له لفظا وتقديرا كما مر وهنا مقدر كما لا يخفى نعم الشرط ان لا
يذكر على وجه ينبئ عن التشبيه لا مطلقا لكنه مقدر ههنا على وجه ينبئ عنه
فانه مبتدأ حمل عليه اسد اللهم الا ان يكون هذا الشرط كليا عند المعرب
كما هو مذهب السكاكي ويكون تصريحه بالكلية بناء على موافقة العلامة لا لكونه
مرضيا عنده قوله فهي على حقيقتها الظاهر ان يراد بها لوازم معانيها
الحقيقية وهو عدم السماع والتكلم والابصار بلا انتفاء الحواس فان الدهشة
الناشية من الظلمة لا تبطل الحواس انما تسقط احكامها كما صرحوا به ولا يدفعه
انه ما امكن الحقيقة لا يصار الى المجاز وقد امكنت ههنا فان الخوف المفرط
ربما يقتضي الى فوت القوى كما ان الهم المفرط يفضي الى اسراع الشيب ولذا

قد مر نظيره في قوله تعالى في قلوبهم مرض كما قيل لان امكان الحقيقة ههنا غير مسلم فان مرجع
الدهشة الناشية من الظلمة ليست من قبيل الخوف المفرط الذي قد يفضي الى فوت
القوى فلا يقاس على ما مر في قوله في قلوبهم مرض فان ذلك لان الغم المفرط يسقط
القوى ويورث المرض والدهشة الناشية من الظلمة ليست كذلك بالبديهة
ودعوى ان المراد ليس مجرد الدهشة الناشية من الظلمة بل ما ينضم اليها من خوف
اصابة آفة تؤدي الى الموت تكلف غير مرضي وكذا ان المراد ليس ان يكون انطفاء
النار مستلزما لفوت الحواس على كل حال بل انه يمكن ذلك بان يعرض مستوقد فات
حواسه قد جعله الله كذلك بسبب اطفاء ناره كما قيل فان بناء الكلام على فرض مرجو
شيء غير معهود مما لا يقبله الفطرة السليمة واذا تمهد هذا فما قاله المجيب من
ان من قال من افاضل شراح الكشاف ان هذه من احوال المنافقين خاصة
فيكون الاية بيانا لحالهم دون المستوقد سواء جعل ذهب الله بنورهم جوابا
لما او لم يجعل كانه لم ينظر في هذا المحل ناش من الغفلة عن مراد ذلك الشارح
فان مراده ايراد النظر على المصنف بعد النظر في هذا المحل بناء على حقيتها
والعجب من صاحب الارشاد انه نقل كلام المص هذا قائلا وقيل الضمير للمستوقد ابو السعود
وربما يعد للوصول الى ان قال واتصفوا بتلك الصفات على طريقة التشبيه او
الحقيقة مع ان المص انما ذكر في هذه الصورة الحقيقة فقط واما التشبيه
فقد ذكره في صورة رجوع الضماير الى المنافقين نعم يمكن التشبيه في هذه الصورة
ايضا لكنه خارج عن منقوله فيختل امر النقل قوله لا يعودون تحيف
ان الفعل اما ان يعدى بالى او بعن وهذان الوجهان ناظران الى جعل
الضمير للمنافقين او ينزل منزلة اللازم فلا يتعدى بواحد منهما فيكون
بمعنى يتحيرون وهذا الوجه ناظر الى جعل الضمير للمستوقد مع جواز جعله
للمنافقين على بعد فانهم ممن اتاه الله ضربا من الهدى فاضاعه فبقي
متحيرا متحسرا كما صرح به سابقا ومن قصر على الثاني فقد قصر واعترض الشيخ ابن محمد
الاكمل على الوجه الاول بان الهدى كان منتفيا عنهم وانما كان فيهم التمكن الاكمل
منه وعدم العود الى التمكن يخرجهم عن كونهم منافقين الى كونهم من المصرين
اقول اما ان يراد بالهدى الذي جعل الله لهم بالفطرة التي فطر الناس
عليها كما صرحوا به في قوله تعالى اشتروا الضلالة بالهدى وهو لم يكن منتفيا

عنهم اولا ثم انتفى فلا اعتبار فى تحقق العود واما ان يراد به الايمان فهو اول
بالتمكن منه كما ذكره لكن لا ضير فى اعتبار العود الى التمكن ولا يلزم من كونهم
معرين خروجهم من النفاق لجواز ان يكونوا معرين قلبا مع اظهارهم الايمان
بل هو الواقع وبالجملة فلا تقابل بين المنافق والمصر انما المقابل له هو المجاهر
والمصر يعمهما قال العلامة معنى لا يرجعون لا يعودون الى الهدى بعد ان
باعوه او عن الضلالة بعد ان اشتروها تسجيلا عليهم بالطبع وقال الطيبى قوله
تسجيلا مفعول له للقول المقدر اى قيل فهم لا يرجعون تسجيلا عليهم ورده
الشيخ بان شرط حذف اللام منه ان يكون فعلا لفاعل الفعل المعلل ومقارنا
له فى الوجود ولا شئ من ذلك بموجود لان قائل فهم لا يرجعون هو الله تعالى
وقوله تسجيلا هو كلام العلامة فلم يكن فعلا للفاعل ولا مقارنا له فى الوجود
اقول هذا من العجايب فان الفعل المعلل هو القول وهو وان كان مجهولا
لا شك ان فاعله هو الله تعالى ولا يخفى ان التسجيل ايضا فعله تعالى ومقارن لقوله
ذلك فى الوجود قوله عطف على الذى استوقد قيل الظاهر عطف على كمثل
الذى استوقد فالوجه ان قوله عطف خبر مبتدا محذوف اى صيب والاية من قبيل
عطف المفردات فيكون الكاف مرفوع المحل معطوفا على الكاف فى كمثل والمثل المقدر هاهنا
على المثل المذكور هناك والصيب على الذى استوقد لكن باعتبار تقدير ذوى
اختار رعاية لكمال الارتباط بين الجملتين فان الارتباط بين المفردات يقتضى
كمال الارتباط بينهما واشارة الى قوة ما ذهب اليه السكاكى لان التركيب انما يستفيد
من تشبيه القصة بالقصة اقول لا نسلم قوة ما ذهب اليه السكاكى من وجوب
اعتباره لان استفادة التركيب من تشبيه القصة بالقصة مسلمة لكن التشبيه
المذكور لا يتوقف على تقدير المثل بل يحصل بانتزاع الصورة التركيبية من المفردات
بدون تقديره كما فى قوله تعالى مثل الحيوة الدنيا كماء الاية وكما فى شعر لبيد
الناس الا كالديار واهلها بها يوم حلوها وغدوا بلاقع حسبما ذكره العلامة
وحققه النحرير ان السعد والسيد هاهنا وفى شرحى المفتاح حتى تجشم السعد
فى اصلاح عبارة المفتاح بصرفها عما حملها عليه صاحب الكشف من وجوب
تقديره لكن لم يرض بها السيد لكونه خلاف الظاهر فصرح بفسادها قائلا ليس
الامر كما توهمه المصنف وان شئت التفصيل فراجع اليها ثم لو قال القائل انما

اشارة الى ان تقدير المثل انسب بالمعطوف عليه كما ذكره النحرير ان لكان له وجه
ثم ان الانسب بتقدير المثل ان يقدر ذوى ايضا لانه وان امكن اضافة المثل
الى كل من الاجزاء التى لها مدخل فى التشبيه لكن الاضافة الى اصحاب المثل
حقيقية والى غيرهم مجازية وقد نص العلامة فى قوله تعالى مثل الذين ينفقون
اموالهم فى سبيل الله كمثل حبة الاية على انه لا بد من حذف مضاف اى مثل
نفقتهم او كمثل باذر حبة كما ذكره صاحب الكشف واما ما اورده النحرير التفتازانى
قائلا فيه نظر لان كلام العلامة صريح فى انه لا موجب لتقدير المضاف سوى
طلب الضمير مرجعا يعنى ضمير يجعلون اصابعهم فى اذانهم وانما احتاج فى الاية
المذكورة الى حذف المضاف لانه صرح فيها بنى المشبه والمشبه به بلفظ المثل بمعنى
الحال فلا بد من اضافته الى ما يستقيم فيه ان يقال شبه حال هذا بحال ذاك
فمردود بما ذكره السيد السند من ان ذلك الحصر انما هو بالقياس الى التشبيه كما
يقتضيه تعليله فكانه قال لا يقتضيه التشبيه بل الضمير فلا ينافى ان يكون
هناك مقتض اخر فان قلت قد ظهر بما حققه النحرير افلا من انه لا يجب
تقدير المثل كما قرانه لا يجب تقدير ذوى ايضا فلا نم كون الحصر اضافيا قلت
نعم لا يجب تقديره لكنه اعترف بان الملايمة للمعطوف عليه تقتضى تقديره وهذا الاعتراف
يجر الى الاعتراف باولوية تقدير ذوى ايضا حسبما مر فظهر ان لتقديره وجها اخر
وليس الحصر حقيقيا وبهذا تبين ان الفرق بين ما نحن فيه وبين اية الانفاق غير
صحيح لان التصريح فى جانبى المشبه والمشبه به بلفظ المثل متحقق هنا ايضا فان
المقدر فى حكم الملفوظ كما لا يخفى واما اعتراض الاكمل على صاحب الكشف بانه لا حاجة
الى تقدير ذوى لا لطلب المرجع ولا تقديره لكون اضافة المثل حقيقية غير
صحيح لان المجاز ابلغ فى مقام الخطابة فمدفوع بان الحقيقة لا تنافى
لا تدفيتها ولا نضمام امر خطابى اليها وهو الملايمة لما فى المعطوف عليه من قوله
الذى استوقد نعم لو تعتبر هذه الضميمة لكان التجوز فى المقام الخطابى راجحا واما
اذا اعتبرت فلا لان فى هذه الصورة اعتبارا للاصل وايفاء للمقام حقه بخلاف
صورة التجوز قوله او فى الاصل هاهنا مذهبان احدهما ان او موضوعة للتساوى
فى الشك ثم اتسع فيها فاطلق لمطلق التساوى سواء كان للاباحة او للتخيير
او غيرهما والاخر انها موضوعة لاحد الامرين مطلقا سواء كان فى الشك او فى غيره

وقد اختار العلامة ههنا الاول وتبعه المص وفى المفصل الثانى وعليه المحققون
وقد يؤيد الاول بان الشك يتبادر حتى اشتهرت بانها كلمة الشك والتبادر
امارة الحقيقة ويمنع بان تبادره مخصوص بالخبر فليس على الحلاف حتى يكون امارة
الحقيقة ومدار الاشتهار على التبادر المخصوص فلا ضير واما قيل ردا للاول بان
انه الظاهر انه لا يقصد بكلمة او شك المتكلم او الابهام او الاباحة فتلك المعانى مستفادة
من غرض الكلام كما ذكره السيد الشريف فى افادة حذف المسند اليه مثلا نظرا الى الله
وفى افادة المعنى التعريفى لتبس بشىء لان عدم قصد المعانى المذكورة بتلك الكلمة
وكونها مستفادة من غرض الكلام وظهور ذلك انما هو عند الذاهبين الى المذهب
الثانى واما عند الذاهبين الى المذهب الاول فغير مسلم كيف وهو اول المسئلة
قوله وانت مخير اعترض بانه لا يستفاد من الكلام صحة التشبيه بها وذكر لان
معنى كلمة او هو تساوى كل من امرين فى شىء ولا يلزم من حصول شىء لكل واحد
من امرين ان يكون مجموعهما بتلك الحالة ثم لا معنى لتشبيه حال المنافقين بمجموع المثلين
من حيث المجموع بل الصحيح تشبيه حالهم بكل واحد منهما واجيب بان الغرض انه لما
استفيد منها صحة التشبيه بكل منهما ظهر صحة التشبيه بهما معا لكن معية ذكرية لا من حيث
المجموع فى التشبيه بل من حيث الافراد فيه اعنى انه لما استفيد صحة التشبيه بكل منهما
فاما ان يفرد كل منهما بالذكر او يذكرا معا واما ما قيل من انه كما يوهم العطف
بالواو صحة التشبيه بمجموعهما لا بكل واحد منهما كما ذكره السيد السند كذلك يوهم
العطف باو صحة التشبيه بكل واحد منها لا بمجموعها فلو كان المراد صحة التشبيه
بكل واحد منهما وبمجموعها ايضا كما ذكره ينبغى ان لا يعطف باو كما لم يعطف بالواو
مدفوع بانه ان اراد ان العطف باو يوهم التشبيه بكل واحد لا بالمجموع من حيث
هو مجموع فى التشبيه فمسلم لكنه ليس بمدعى وان اراد انه يوهم التشبيه بكل واحد لا
بالمجموع بمعنى المعية فى الذكر كما مر فغير مسلم لان انفراد كل واحد بالتشبيه
لا ينافى المعية فى الذكر قوله واسحم وان اخل البيت عفا آيه نسج الجنوب
مع الصبا يعنى محا علايم المنزل هبوب تينك الريحين والسحاب الموصوف بتلك الاوصاف
ولا شك انه استشهاد لكون الصيب بمعنى السحاب ثم قال صاحب الكشف ظاهر فيه
لا نص اذ لا يبعد ان يوصف المطر بان السحمة السواد وكما صح فيه ظلام صح فيه نسحمة ومن
اسحم وتبعه الاكمل لكن السيد السند صحح بان الدلو وصدق الرعد كالنص فيه فلا
نلا عبرة بما قيل من ان الوجدان يحمل اسحم عبارة عن المطر النازل مستقيما
يكون هو بمنزلة السدى والريحان اللتان تهبان على التناوب والتقابل
من الجانبين بمنزلة اللحمة حيث يرميها الناسج الى السدى تارة من يمينه
الى اليسار واخرى من يساره الى اليمين انتهى لما ان كون النسج قرينة للحمل على
المطر بهذا الوجه لا يقاوم دلالة الدلو وصدق الرعد على الحمل على السحاب
مع انه يتسنى تصحيح النسج بدون ما صوره فى المطر فان الجنوب ريح تهب
من الجنوب الى الشمال والصبا ريح تهب من الشرق الى الغرب كما اعترف به
القائل ايضا من قبل فتتقاطع الريحان وتكونان كاللحمة والسدى
واذا تقرر كون هبوب الريحين كذلك فكيف يصح قوله حيث يرميها
الناسج تارة من يمينه الى اليسار واخرى من يساره الى اليمين اذ ليس
مراده الا على ان تكون الريحان متقابلتين وليس فليس ثم ان الرواية
على رفع صيب على ان اسحم معطوف على نسج على انه فاعل لعفا ايضا وعلى ما
اختاره القائل يلزم ان يكون مجرورا للزوم عطف اسحم حينئذ على الجنوب
والصبا ليكون داخلا فى حيز النسج كما لا يخفى قوله وفى الاية يحتملهما
قيل حمله على المطر ابلغ بحسب افادة الفظاعة وحمله على السحاب اولى بالنظر
الى زيادة التحير والدهشة وبناسبه قوله فيه ظلمات اقول لا نسلم
اولوية حمله على السحاب من جهة ذلك النظر فان المطر الذى فيه ظلمات
ورعد وبرق يورث زيادة تحير ودهشة فوق ما يورثه السحاب
المشتمل عليها ومناسبة الظلمات بكلا الاحتمالين سواء كما يبين ثم ان
الاحتمال مطلق فيحتمل ان يكون على السوية وان يكون برجحان احدهما
كما يفصح عنه قوله لانه اريد به نوع من المطر ووجه الترجيح ما ذكرنا
انفا فلا وجه للقطع بان كلامه يدل على الاحتمال بالسوية كما توهم
واعجب منه ما قيل قوله لانه اريد به الى اخره بيان فى قوله والاية يحتملهما
لان القطع بارادة احد الشيئين ينفى الاحتمال للاخر لما عرفت من انه
يصح احتمال شيئين مع رجحان احدهما واما القطع باحدهما فالغنه فى
الترجيح لا نفى للاخر ومثله اكثر من ان يحصى قوله وتعريف السماء
اعترض بان اللام الاستغراقية ههنا افادت احاطة جميع اجزاء ما خلت

هو عليه وليس الامر كذلك لان اللام عند كونها للاستغراق تفيد شمول
افراد ما دخلت عليه لا شمول اجزائه اللهم الا ان يدعي ان كل افق منها
سماء مجازا لكنه لا يخلو عن تعسف لخفاء نكتة العدول الى المجاز غاية ما
يرتكب في بيان النكتة ان يكون الغرض من التجوز بيان سعة كل افق
وعظمها وهو ليس بمطلوب ههنا وانما المطلوب شمول الغمام للسماء اقول
قد صرح العلامة والمصنف بانه يطلق السماء على كل افق منها كما في قول
الشاعر فالظاهر انه اطلاق حقيقي بحسب عرف اللغة بان يستعمل اللفظ
لمفهوم مشترك بين الكل والجزء كالكتاب في عرف الاصوليين حسبما حققه
الشيخ اكمل الدين ولو سلم كون الاطلاق مجازيا فلا يخفى انه مجاز شايع حينئذ
لا يجب علينا الفحص على نكتته وتحقيقه انه قد شاع في الاصطلاح ذلك
المجازي سواء كان نكتة ما ذكره او غيره وسواء كان رعايتها مناسبا
للمقام اولا فلو لم يكن لاحتمل ان يراد واحد من الافاق بحسب الشيوع
المذكور وحينئذ ظهر دلالة التعريف على المطلوب وهذا هو مراد العلامة
كما فصله شراح الكشاف واما ما اورده الاكمل على الشراح من ان العلامة
لا يقول بافادة اللام الاستغراق فغير وارد لانه يقول بافادتها
بمعونة المقام وان لم يقل بافادتها وضعا كما مر غير مرة قال العلامة
وفيه ان السحاب من السماء ينحدر ومنها يأخذ ماءه لا كزعم من يزعم انه
يأخذه من البحر ويؤيده قوله تعالى وينزل من السماء من جبال فيها من برد
وقال الامام ايضا من الناس من قال المطر انما يتحصل من ارتفاع
ابخرة رطبة من الارض الى الهواء فينعقد هناك من شدة برد الهواء
ثم ينزل مرة اخرى وابطل الله تعالى ذلك المذهب ههنا بان بين انه ذلك
الصيب نزل من السماء وكذلك بقوله وانزلنا من السماء ماء طهورا وبقوله
وينزل من السماء من جبال فيها من برد وقال الاكمل فيه نظر لان الاية
دلت على ان الماء ينزل من السماء واما على نفي ان يكون قبل النزول
متصاعدا من الابخرة او غيرها فلا دلالة فيها اقول لا نسلم عدم دلالة
الاية على النفي المذكور فان الاوليين تدلان على نزول المطر من السماء
نفسها وكذا الاخيرة تدل على نزوله من جبال كائنة في السماء فينتفي

احتمال حدوثه من الابخرة المتصاعدة على ما ذكره صاحب ذلك المذهب فانه
انما يدعي تصاعد الابخرة الى الطبقة تحت السماء لا الى نفس السماء فينافي القول
بنزوله من نفس السماء ومن الجبال الكائنة فيها هذا ومن الناس من زعم ان
مدعى العلامة حصول السحاب من السماء فقط فاخذ يعترض قائلا كون الاية
دالة على ذلك محل نظر اذ الظاهر من الصيب المطر وعلى هذا بل على احتماله
لا يكون في الاية دلالة على ذلك بل هو محتاج الى رواية ولم يدر ان المدعى
ليس حصول السحاب فقط بل حصول مائه ايضا من السماء حيث قال ومنها اخذ
ماءه وتحقيقه انه لما دلت الاية على حصول ماء السحاب من السماء فقد دلت
على حصول نفس السحاب ايضا منها لانهما متلازمان ولا قائل بالفصل بان
يكون المطر من السماء والسحاب من الابخرة المتصاعدة فاذا ثبت حصول
احدهما من السماء فقد ثبت حصول الاخر منها ايضا ثم ان للكلام بعد هذا
مجالا فقد قيل هذا مبني على ان المراد بالسماء حقيقتها لا جهة العلو
اما ان الظرف صفة للصيب بمعنى انه حاصل من السماء لكن الكلام
في تبادر ذلك فلا يبطل زعم الزاعم بمجرد الاحتمال اقول الا كلام في
تبادر الحقيقة من السماء وتبادر كون الظرف صفة للصيب فالوجه
ان يقال لا يبطل زعم الزاعم بوجود احتمال اخرى ولا استدلال
مع الاحتمال ثم ان الاحتمال الاول مسلم لكن الثاني لا يتم الا
بالرجوع الى الاول فان الظرف اذا لم يكن صفة للصيب بمعنى انه
حاصل من السماء فاما ان يكون صفة بمعنى انه نازل من السماء او حالا
اي نازلا من السماء او مثل ذلك وعلى كل تقدير فلو ابقي السماء على
حقيقتها يبطل زعم الزاعم ولا محيص عنه الا بان يراد بالسماء جهة
العلو اللهم الا ان يكون السماء بمعنى السحاب لكن لم يرده القائل
فانه انما جوز ان لا يكون الظرف صفة للصيب بمعنى انه حاصل من
السماء وعلى هذا الوجه يتعين كونه صفة له بذلك المعنى ثم ان
لصاحب ذلك الزعم ان يأول الاية الاخيرة ايضا بحمل السماء على
السحاب وحمل الجبال على قطع منه عظام تشبه الجبال في عظمها او جمودها
كما صرح به المصنف في تفسيرها وايضا يمكن ان يحمل السماء على جهة العلو

ويحمل الجبال من برد على ما في الآفاق من اجزاء الطبقة الزمهريرية التي تنتهي
اليها الابخرة والمراد من الجبال حينئذ الكثرة كما يقال فلان يملك جبالا من ذهب
كما صرح به العلامة في تفسيرها قوله من المبالغة قال النحرير التفتازاني فيه
مبالغات من جهة المادة الاولى اذ الصاد من المستعلية والباء مشددة وانها
من التشديد ومن جهة المادة الثانية لان الصوب فرط الانسكاب ومن جهة
الصورة لانه فيعل صفة مشبهة دالة على الثبوت واعترض بان الاول يتعلق
بخصوص اللفظ لا تعلق له بالمعنى فلا يفيد المبالغة فيه واما الثالث فلان
الثبوت لا يدل على المبالغة اقول كلاهما على طرف التمام اما الاول فلانه
كما يدل زيادة اللفظ كما على زيادة المعنى كذلك يدل زيادته كيفا على زيادة
المعنى ايضا ولا شك ان كون الحرف من المستعلية والتشديد وكونه شديدة
زيادة بحسب الكيفية يدل على ما ذكرنا ان القضم بالضاد الذي هو حرف
رخو لكسر الشيء من ان يبين والقصم بالقاف الذي هو شديد لكسر الشيء
حتى يبين كما صرح به السكاكي وغيره واما الثاني فلا يخفى ما في الشيء
الثابت من القوة فلا محالة يكون للثبوت مدخل في المبالغة وهذا اظهر
من ان يخفى قوله فاللام لتعريف الماهية يعني على القول بان المراد من
السماء السحاب واما على القول الاول فهي للاستغراق كما عرفت ومن
زعم ان هذا مترتب على القول الاول فقد سها ثم انه علل هذا التفريع بان
ليس للسحاب افراد يعتد بها لارادة عمومها لكن الحق انه اذا جاز ان يعتبر
الجانب من السماء افرادا في القول الاول فلان يعتبر السحاب المتميز بعضها
عن بعض افرادا لها لا شبهة في اولويته كيف وقد صرح هذا القائل بجواز
ان يعتبر تعدد السحاب بحسب تعدد الآفاق وصحح جمعيته الظلمات بذلك
واذا اعتبر تعدد افراده وجعل مدار التصحيح الجمعية فلا معنى لان يقال
ليس له افراد يعتد بها فالوجه ان يقال في التعليل لما اعتبر تطبيق السحاب
الآفاق دون تفرقه ظهر انه ليس القصد الى الافراد بل الى فرد واحد يطبق
الآفاق فتعين كون اللام لتعريف الماهية قوله وجعله مكانا للرعد
قال العلامة اذا كانا في اعلاه ومصبه وملتبسين في الجملة به فهما فيه الا ترى
تقول فلان في البلد وما هو الا في جزء يشغله جرمه يعني انهما لما كانا في

في محل متصل به هو اعلاه ومصبه اعني السحاب جعلا كانهما فيه بناء على استعارة
في الملابسة شبهت ملابسة الظرفية كما شبهت بها ملابسة الشخص للبلد فاستعمل فيها
كلمتها وقال صاحب الكشف لا فرق بين ان يقال الرعد في السحاب او في المطر الذي
لم ينفصل بعد عن السحاب لوجود الملابسة فيهما نعم ان كان الرعد صوت السحاب
كانت علاقة التجوز فيه اقوى وكذلك البرق ان كان صفته له وقال النحرير
التفتازاني ومنهم من زعم ان الاعلى والمصب جزء من المطر وليس بذاك
وفصله الحفيد قائلا لانه ليس شيء من الرعد والبرق في الجزء المنفصل
من المطر الذي يسمى مطرا عرفا وذلك ظاهر واما الجزء المنفصل المنطلق
على مصبه من السحاب فلا يظهر كونه جزءا من المطر بل هو فرد آخر للمطر
بالفعل او بالقوة وايضا خلاف ما يتبادر من تقرير العلامة لان الظاهر
منه ان اعلاه ومصبه هو السحاب لا جزء من المطر مع ان محل الرعد
والبرق حقيقة السحاب لا شيء من المطر وبالجملة الآية على هذا التوجيه
عكس التنوير فان المحل الحقيقي فيه الكل وفي الآية جزء من المطر اقول
فيه بحث من وجوه اما اولا فلان مراده من الجزء الاعلى للمطر ليس الماء
القار في السحاب الذي لم ينزل بعد بل الماء الذي ينزل من اعلى السحاب
ولم يجاوز اسفله بعد ولا نسلم عدم اطلاق المطر عليه عرفا فانه عبارة
عن الماء النازل من السحاب سواء بعد وصوله الى الارض وحين انفصاله
من الجزء السحابي الذي يتولد فيه وانكاره مكابرة كما حققه السيد الذي
قائلا ان اراد ان المطر كما ينزل من اسفل السحاب ينزل من اعلاه ايضا
فهو شامل للفضاء الذي فيه الغيم فهما في جزء من المطر متصل بالسحاب
كما ان الشخص في جزء من البلد واما ثانيا فلانه ليس خلاف ما يتبادر
من تقرير العلامة بل تشبيهه بكون الشخص في البلد ينادي عليه باعلى
صوت كما نص عليه السيد السند قائلا هذا اقرب الى المثال وادخل
بعبارة الكتاب واما ثالثا فلان قوله مع ان محل الرعد ليس
شيء فان القول بكون السحاب محلا حقيقيا لهما تسليم لصحة القول
بكون جزء من المطر محلا حقيقيا لهما حسبما عرفته واما رابعا فلان
المحل الحقيقي في التنوير ليس كل البلد بل جزءا منه يشغله جرم فلان

فلان كما لا يخفى قوله وتطبيقه اى كونه مطبقا للآفاق يقال طبق
الغيم تطبيقا اذا اصاب مطره جميع الارض ويقال سحابة مطبقة اخذة بآفاق
السماء كلها لا كون بعضها على بعض كما توهم فانه خلاف المراد في المقام مولا خسرو
والعجب من المتوهم انه فسر التطبيق انفا بما ذكرنا وذهل عنه ههنا فقال
ما قال وأما ما قيل من ان التطبيق ليس الظلمة نفسها وانما هو سبب الظلمة كاشي
والمراد ما يترتب على التطبيق من ظلمة الليل فغير صحيح لان المراد ما يترتب
عليه من ظلمة المخصوصة التي تتحقق في النهار ايضا والا لا تكون
الظلمة الثالثة داخلة في الثانية قوله مع ظلمة الليل قيل فيه اشعار
بان ظلمة الليل موجودة في السحاب وليس كذلك اذ ظلمة الليل انما حصلت
في الجو فيكون بعضها حاصلا في السحاب وهذا هو المراد اقول ليس فيه
اذ لا يخفى ان السحاب داخل في ظل الارض الذي هو ظلمة الليل محاط بها
فاعتبار بعض منها وجعله محاطا بالسحاب مما لا وجه له وفي الحواشي
القطبية ظلمة الليل ليست في السحاب بل السحاب فيها الا انها لما كانت
مع ظلمتي سحمته وتطبيقه وهما في السحاب فكأنها فيه ايضا ولذا قال
العلامة مضمومة اليها ظلمة الليل ولم يقل وظلمة الليل واعترض الا اكمل
قائلا ليس بصحيح لان ظلمة الليل لم تكن في ظلمتي سحمته وتطبيقه
بل بالعكس واجيب بعض المتأخرين بان الوجه ان يكون الكثير ظرفا ابن مجيد
للقليل دون العكس اقول لم يفهما مراد القطب فانه لم يقل بكون ظلمة
الليل في ظلمتي سحمته وتطبيقه بل اراد انه لما كان ظلمة الليل متعلقة
لظلمتي سحمته وتطبيقه اعطى لها حكمها الذي هو المظروفية للسحاب
تجوزا ولهذا المعنى قال المص ايضا مع ظلمة الليل ولم يعطفها على ما
قبلها وكذا الحال في صورة حمل الصيب على المطر ثم انه قيل الظلمات اربع
على كل تقدير ظلمة تتابع القطر وظلمتا سحمة السحاب وتطبيقه وظلمة الليل
ولا وجه لعدم عد ظلمة السحاب ظلمتين على تقدير ارادة المطر ولا لعدم عصام
عد ظلمة المطر على تقدير ارادة السحاب اقول مقصودهم تصحيح الجمعية
وهو حاصل بعد الثلث فلا حاجة الى ما فوقها الا انه لا يمكن تصحيح الزيادة
حتى يرد ما ذكر مع انه لا يلتئم دعوى وجود المطر في صورة ارادة

رادة السحاب لصحة التمثيل على تقدير عدم امطاره ايضا قوله والمشهور ان
سببه انما قال كذلك لانه ورد في الحديث انه ملك وكله الله تعالى بسياقة السحاب
فاذا اراد الله تعالى ان يسوقه الى بلد امره فساقه فاذا تفرق عليه زجره بصوته
حتى يجتمع ثم قرأ الراوي ويسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته ثم ان
ههنا تحقيقا في رسائل اخوان الصفا يحصل به التوفيق بين ما في لسان الشرع
ولسان الحكمة وهو ان الحكماء يثبتون لكل واحد من الانواع قوة روحانية
تربي ذلك النوع ويسمونها رب النوع فالمراد من الملك السائق للسحاب
ههنا هو تلك القوة التي هي رب نوع السحاب وكذا الحال فيما ورد في
الاخبار النبوية حيث قال الرسول عليه السلام اتاني ملك البحار وملك
الجبال الى غير ذلك ثم انه قد صرح في شرح هداية الحكمة بان حدوث
الرعد والبرق والصاعقة بسبب ان الابخرة والادخنة اذا تصاعدتا
معا الى كرة الزمهرير وانعقدت الابخرة بالتكاثف سحابا وبقيت الادخنة
محتبسة بين السحاب مالت تلك الادخنة اما الى العلو لسخونتها او الى السفل
لاجتماع اجزائها الارضية وعودها الى ثقلها الطبيعي بزوال السخونة عن
انفصال الاجزاء الهوائية عنها فتمزق السحاب تمزيقا عنيفا يحصل به
الرعد وان وقع اصطكاك شديد بين الدخان والسحاب اشتعلت منه
نار مثل ما يشتعل من الزند والحجر وان انطفئت تلك النار في الجو عقيب
اشتعالها بلا تراخ للطافتها فهي البرق وان ثبتت باجزاء ارضية
مجتمعة متحصلة من الدخان فيها دهنية او كبريتية نزلت الاجزاء
لغلظها مشتعلة تحرق ما يلاقيها في مسافة حركتها من الاجسام وهي
الصاعقة انتهى وبهذا ظهر ان سبب حدوث الرعد ليس اصطكاك اجرام
السحاب بسوق الريح بل تمزق اجرامه بتمزيق الدخان وليس الصاعقة
قصفة الرعد مع النار بل هي النار مع الاجزاء الارضية النازلة فنقول
الظاهر ان المصنف لم يرد بالمشهور المشهور بين العامة فاما ان يريد
المشهور بين اهل الحديث وقد عرفت ان المشهور بينهم خلافه فاما ان
يريد المشهور بين الحكماء وقد عرفت ايضا ان المشهور بينهم على خلاف ذلك
اللهم الا ان يقال المراد المشهور بين الحكماء فانه قول لبعض الحكماء مشهور

ايضا لكنه قول مرجوح ذكره الشيخ الرئيس فى طبيعيات الشفا ونص على رجحه
قوله ولذلك لم يجمعها قيل لو كان وجه الافراد فيهما كونهما فى الاصل مصدرين
لقيل ظلمة بدل ظلمات لانها فى الاصل مصدر مثلهما فلو قلت اذا اريد
بالمصدر انواع يجمع ولذا جمع ظلمات قلنا كذلك الرعد والبرق على ما قاله
العلامة فالحق ان يحمل امثال هذا على لتفننات القرانية اقول لا نم كون
الظلمة مصدرا فى الاصل بل هو اسم لما يقابل النور وبالجملة فعليه الاثبات
وأمّا ما قيل فى توجيه افرادهما من ان لفظ الرعد والبرق غير مستحسن فى
الجمع كما قال العلامة فى ترك جمع الارض فى القران فغير مسلم كيف وقد وقع
فى اشعار البلغاء منها ما فى الكشاف من قول البحترى يا عارضا متلفعا
ببروده يختال بين بروقه ورعوده قوله يسقون من ورد البريص
شعبة من نهر دمشق وبردى اسم ذلك النهر والتصفيق تحويل الشراب
من اناء الى اناء للتصفية والرحيق الخمر الصافى اى هم يسقون النازلين
ضيوفا عليهم ماء بردى مصفى بالتحويل من اناء الى اناء ممزوجا مع الخمر
الصافى فقوله بالرحيق متعلق بيسقون او حال من الماء الذى اقيم ركن
مقامه لا حال من ضمير الماء فى يصفق كما زعم اذ لا شك ان المزج بالخمر
بعد تصفية الماء لا فى اثنائها قوله ما يؤذن بالشدة المراد بما يؤذن
الظلمات والرعد والبرق لانها من امارات الصاعقة فانها فى العادة مسبوقة
بها بالترتيب المذكور كما يشهد به التجربة وذكر العلامة انه الرعد فقط واعترض عليه
بانه ان اراد بالرعد ما يكون معه النار كان عين الصاعقة فلا يبقى للاستئناف
وجه لان لفظة فيه فى الاية دالة على وقوع الرعد فلا يكون وضع الاصابع
فى الاذان الا بعد وقوع الصاعقة فيكون عبثا وان اراد به ما يخلو عنها كما هو الغالب
كان من مقدماتها فيساويه الباقيان لا سيما البرق فانه اقرب للصاعقة من
الظلمات فلا وجه لاختياره اقول لا وجه لكل من شقى الترديد أمّا الاول فلان وقوع
الرعد الذى معه النار فى الصيب بابتداء صوته فيه ولا يكون وضع الاصابع
فى الاذان عبثا لجواز ان يكون بعد ابتداء الصوت واقعا فى اثنائه خوفا من
اصابته فانه وأمّا الثانى فلانه لا يساويه الباقيان لانه اقرب المقدمات
الى الصاعقة فانها لا تقع الاحين حدوث الرعد فتخصيص العلامة اياه بالذكر

بالذكر من قبيل الاكتفاء بناء على وجود وجه الذى هو الاقربية المذكورة على ان
الجواب بجعل الاصابع فى الاذان ينادى على اختصاص السؤال بحال الرعد وامّا نظر
الى فالاولى ان الكل معتبر ولكل وجهة قوله وانما اطلق الاصابع يعنى انه انما
عبر عن الانامل بالاصابع ايذانا بانهم يبالغون فى ادخال اصابعهم فوق الغاية المعتادة
فى ذلك لشدة الرعب فكانهم يدخلون جميعها وهذا هو مراد السيد السند مما ذكره فى شرح
المفتاح حيث قال فى اطلاق الاصابع على الانامل مبالغة وأمّا وجه الاعتراض عليه من
ان مبنى المبالغة على ان يكون الاصابع بمعناها لا بمعنى الانامل كما زعم اذ لا شك
انها ليست بمعناها الحقيقى بل بمعنى الانامل حتما والمبالغة حاصلة على الوجه الذى ذكرناه
قال العلامة فان قلت الاصبع التى تسد بها الاذن اصبع خاصة فلم ذكر الاسم العام دون
الخاص قلت لان السبابة فعالة من السب فكان اجتنابها اولى بآداب القران الا ترى
انهم قد استبشعوها فكنوا عنها بالمسبحة واعترض صاحب الانتصاف بانه لا يلزم ان يجعلوا
فى تلك الحالة السبابة وانها لابد منها فانها حالة تحيرة ودهشة فتقصدهم سد الاذن غير
مرتبين على ترتيب معتاد وربما قصد سد الاذن بالوسطى لانها اطول للاذن واحجب
للصوت وبهذا كان اطلاق اسم الاصبع دالا على حالة الحيرة والدهش وقال الاكمل
استحسنه يعنى العلامة وان قوله فكان اجتنابها اولى لا ينبغى لان هذه حكاية حالهم
لا استبشاع فى ذكرها اقول مراد العلامة ان عادة الانسان طبعا عند استماع الصوت
الهائل هو ان يجعل السبابة فى الاذن فقوله لا يلزم ان يجعل الخ ممنوع لتحقق اللزوم
بحسب العادة الطبيعية ولا يصد عن الانسان حال الحيرة والدهش الا ما هو معتاده
طبعا ودعوى سد الاذن بالوسطى لكونها اطول غير مسموعة لكفاية السبابة فى السد عند
الحاجة الى الاطول منها ثم ان اعتراضه على المقدمة القائلة فكان اجتنابها اولى غير وارد
لان مراد العلامة هو ان الظاهر ان اطلاق السبابة على تلك الاصبع ليس الا من بعض
الطائفة المذمومة الذين هم المنافقون بل الانها سماة بها على اطلاق السابق لجميع
مرتبات السمع فيلزم سريان الهجنة الى الجميع قوله والصاعقة قصف فيه لكنه قال
فى الاساس ومنها ولا تمر بنى الاصاعقته مع وقع شديد وحكى الجوهرى مثله عن ابى زيد
وقيل انا عدل عنه العلامة لكونه غير مناسب فى هذا المقام اقول الحق ان الصاعقة هى
النار الجسم المتكون من الاجزاء الارضية كما حقق فى الحكمة الطبيعية ولما كان تولدها
مع حدوث الرعد اطلق عليها لفظ الصاعقة بناء على دعاء ان الرعد صوتها وحدث

عدم المناسبة فى المقام غير مسلم بل الصواب ان يقال اذا شاهدوا ويا ليت ونوع
الصاعقة بالمعنى الذى ذكرناه بجعلون اصابعهم فى اذانهم لكراهة الاحساس بنزولها
المقتضى انتظار الموت قوله الا انت عليه اى هلكته واحرقته وهذا حكم اكثرى لا كلى
فلا ينافيه ما قاله الشيخ الرئيس من انها قد تذيب الذهب فى الصرة ولا تحرقها كما
كما توهم قوله وهى فى الاصل ذهب الطيبى الى انها اذا كانت صفة للرعد يكون جمعها
شاذة لان فاعلا لا يجمع على فواعل ولا يجعله تاء المبالغة فاعلة لتذكر الموصوف
وتبعه الاكمل وذهب النحرير السعدى والسيد الى انها جارية على القياس والعجب من
بعض المتأخرين انه اختار مذهب الطيبى بعد الاطلاع على مسلك النحرير فكانه
لم يتنبه لوجهه وذلك ان الشذوذ مخصوص بحال الوصفية واما اذا انتقلت الى
الاسمية كما فى ما نحن فيه فلا وايضا مخصوص بجمع المذكر العاقل واما فى جمع المذكر
الغير العاقل كما فيما نحن فيه فلا كما صرح به فى ايضاح المفصل وغيره قوله ورود
الخلق قال صاحب الكشف لو سلم فاعدام الملكات مخلوقة وتبعه النحرير التفتازانى وعلله
بان فيها شائبة التحقق وقيل التحقيق ان الخلق ان جعل بمعنى الايجاد لم يستقم فى
اعدام الملكات اذ شائبة التحقق لا تكفى فى حقيقة الايجاد فان جعل بمعنى الاحكام
استقام فيها لانه اعم من الايجاد فيتصور فى تلك الاعدام كما قرر فى علم الكلام
ان تقول ان جعلت شائبة التحقق عبارة عن تحققه فى نفس الامر صح جعل الخلق
بمعنى الايجاد بالموجود لنفس امرى وان جعل بمعنى استعداد التحقق فى الخارج
صح جعل الخلق بمعنى الايجاد ايضا على معنى ان مخلوقيته اى كونه متعلق الايجاد
بمعنى استعداده له قوله كما لا يفوت المحاط به المحيط قال العلامة المحيط به دائما
اسقط المصنف الطرف لعدم الحاجة اليه والعجب من بعض المحشين للكشاف انه زعم
ذلك موجودا فى عبارة المصنف فاورد ما فى الحواشى الزينية من تصحيحه بان ليس
ثم ان المراد ان احاطة الله بالكافرين مجاز شبه شمول قدرته تعالى اياهم باحاطة المحيط
بما احيط به فى امتناع الفوات فكان هناك استعارة تبعية فى الصفة سارية اليها
من مصدرها وان شبه حالة تعالى معهم بحال المحيط من المحاط اى شبه حالة منتزعة من
امور بالاخرى مثلها كان هناك استعارة تمثيلية لا تصرف فى شئ من الالفاظ مفردا
الا انه لم يصرح الا بلفظ ما هو العمدة فى الهيئة المشبهة بها اعنى الاحاطة والباقى
منوية او مقدرة كما قرر فى اوائل السورة وذهب النحرير التفتازانى الى كونها تبعية

مع كونها تمثيلية حسبما ذهب اليه فيما سبق ورده السيد السند بانه اى لانه
ان اراد ان معنى الاحاطة مركب فبطلانه ظاهر لانها كالضرب مدلولها
مفرد وان اراد اعتبار هيئة منتزعة من مدلولها مع غيره لم يكن مدلول الاحاطة
مشبها به فكيف تسرى منه الاستعارة الى الوصف المشتق منها ومن ههنا ينكشف
ان الاستعارة التمثيلية لا تكون تبعية كما نبهت عليه سابقا واعترض بانه
لم لا يجوز ان يكون معنى الاحاطة مركبا لا بالقياس الى لفظ الاحاطة بل
بالقياس الى الفاظ لوحظ اجزاء المعنى بها عند التركيب مثلا لوحظ هذا المعنى
بكون امر فيه اجزاء بحيث لا يكون شئ من الثانى خارجا عنه ويعبر بتحصيل
هذا المعنى وتعيينه عين لفظ الاحاطة بان لم يعبر عنه فى حال التشبيه
بالاحاطة ولكيف هذا القدر فى التركيب المعتبر فى التمثيل ولو لم يكف هذا
وشرط التعبير عن المعنى حال التشبيه بالفاظ مركبة لزم ان يكون لتشبيه
معنى بعينه اذا عبر عنه بالفاظ مركبة تمثيلا وبلفظ مفرد غير تمثيل وكلا
يخفى بعده وقيل عنه بحث اما اولا فلان معنى الاحاطة غير مركب بالتركيب
المعتبر ههنا فان معناها كون الشئ حول اخر وهذا معنى مقيد لا مركب
وفرق بينهما كما قرر فى علم البيان واما ثانيا فلان التشبيه التمثيلى انما
يكون اذا روعى الامور المتعددة من حيث التفصيل لا من حيث الاجمال
واللفظ الواحد انما يدل عليها من الحيثية الثانية دون الاولى كما قالوا
الانسان انما يدل على مفهوم الحيوان الناطق مجملا بخلاف لفظ الحيوان
الناطق فانه يدل مفصلا واما ثالثا فلانا لا نسلم بعد ما ذكروا ذلك
بعد فى تسمية شئ باسم باعتبار حال وتسميته باسم اخر باعتبار حال اخرى
اقول اما البحث الاول فغير وارد لان القائل لا ينكر الفرق بين
المقيد والمركب حقيقة وكون ما نحن فيه من قبيل المقيد لكنه يريد انه
يمكن ان يجعل المقيد مركبا بحسب الاعتبار اذ تتأدى عبارته على ان
هذا التركيب باعتبار المعتبر وليس هو التركيب المعهود لكن يكفى
ههنا هذا القدر من التركيب يعنى الاعتبارى الا ان يمنع دعوى
الكفاية بناء على ان هذا القدر منه انما يفيد ملاحظة المتعدد اجمالا
ولا بد ههنا من ملاحظتها تفصيلا وحينئذ لا يتم البحث الاول الا بضم

بيان تحقيق البحث الثالث

البحث الثاني فيحذان وأما البحث الثاني فلا شبهة في صحته وقد صرح به السيد السند في حواشي المطول وبه يندفع الاعتراض نعم فيه كلمات لكنها مدفوعة كما حققناه فيما سبق فليراجع ثمة وأما البحث الثالث فليس بذلك بل الوجه أن يقال إن كان ذلك المعنى المعين واحدا لا يكون تشبيه تمثيل وإن عبر عنه بألفاظ مركبة كتسمية زيد المعبر عنه بالحيوان الناطق وإن كان متعددا لا لفظ فلا يصح التعبير بلفظ مفرد لكن قد يكون بعض الألفاظ منه أو منوية وبعدا للتبيا والتي فنقول على السيد السند أن التحرير لم يرد جمع التبعية مع التمثيلية المشهورة بل أراد أن العلامة اصطلح على تمثيلية غير مشهورة وهي ما يكون تركب الطرفين فيها اعتباريا لا حقيقيا كما في التمثيلية المشهورة كما صرح ههنا بلفظ الاعتبار قائلا لما في الطرفين من اعتبار التركيب ثم نفي كونها من قبيل التمثيلية المشهورة فظهر أن مراده إثبات تمثيلية غير مشهورة يكتفى فيها بملاحظة المتعدد إجمالا فإن الإحاطة استلزمت محيطا ومحاطا لما دلت عليها إجمالا فنزلت تلك الدلالة الإجمالية بحسب الاعتبار منزلة الدلالة التفصيلية التي هي المعتبرة في التمثيلية المشهورة وأطلقت عليها التمثيلية بهذا الوجه إلحاقا لها بالتمثيلية المشهورة اعتبارا ولا مشاحة في الاصطلاح وقد تقدم الإشارة إلى هذا الاصطلاح فيما سبق لكن هناك منقول عن التحرير يقتضي حمل هذه التمثيلية على التمثيلية المشهورة كما نبهنا عليه هناك والحق أن ذلك إنما صدر عنه جدلا لا تحقيقا بتحقيق مراده ليس إلا ما ذكرنا قطعا **قوله** والجملة اعتراضية اعترض الطيبي به قائلا كيف يصح أن تقع معترضة وهي لتأكيد معنى المعترض فيها والكلام الذي اعترضت هي فيها في شأن ذوي الصيب وهو الممثل به وقال الإمام أن يقال أن قوله تعالى بالكافرين من وضع المظهر موضع المضمر إشعارا بأن ذوي الصيب ذلك لكفرانهم نعم الله ومثل هذا التتميم في المشبه به مما يكمل المقصود في التمثيل من المبالغة قوله تعالى مثل ما ينفقون في الحيوة الدنيا كمثل ريح فيها صر أصابت حرث قوم ظلموا أنفسهم فأهلكته عقوبة على معاصيهم لأن الإهلاك عن سخط أبلغ وأشد وقال الشيخ الأكمل في هذا كما ترى إبقاء للسؤال بعدم جواز الحال أن الاعتراض لأنها

اكمل

لأنها من جملة أحوال ذوي الصيب لا تأكيد له فإنه على الوجه الذي اختاره وهو أن يكون معناه والله محيط بهم أي بذوي الصيب يكون من أحوالهم فلا يكون اعتراضا وفيه نظر أما أولا فلأن قوله تعالى والله محيط بالكافرين يمكن أن يكون تأكيدا المعنى قوله يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت لأن الحذر عن الموت لا ينفع لأنه محيط بهم لا محالة وأما ثانيا فلأنه إنما يستقيم ما اختاره لو كان التمثيل لذوي الصيب الكفار بناء على أصابهم المطر لا على وجه يرضاه الله تعالى كما قال في نار المستوقد ولا دليل على ذلك إلا اعتقاد الصلاح في أمر المؤمنين أنهم لا يحذرون عن الموت فيكون حذر الموت دليلا وهو بعيد طبعا أقول كلاهما على طرف الثمام أما الأول فلأنه غير ما أراده الطيبي بقوله فالأوجه يعني أن الأوجه في الجواب أن يقال إلى آخره والأوجهية بالنسبة إلى ما قدمه في الجواب من أن الجملة من حال المنافقين اعترضت بين ذوي الصيب لأن الأوجه من كلام العلامة ذلك كما زعمه الشيخ حيث صرح بأن في ذلك إبقاء للسؤال وأما تعليل الابتعاد بأنها حينئذ من جملة أحوال ذي الصيب لا تأكيد لها فلا يكون اعتراضا فغير صحيح لأن الكلام في الأحوال المخصوصة بذوي الصيب وهي أحوالهم الناشئة من جهة الصيب فجملة الإحاطة أجنبية بالنسبة إلى تلك الأحوال وإن كانت من أحوال ذوي الصيب أيضا فيكون اعتراضا وأما الثاني فلأن قوله لا دليل على ذلك إلا اعتقاد الصلاح في أمر المؤمنين غير مسلم بل وجود مثلها التي هي آية الإنفاق دليل أيضا وبالجملة فلما وجد مثلها في القرآن ودل عليه اعتقاد الصلاح في أمر المؤمنين ولو على بعد مع ما في الجواب الآخر من التكلف كان الأوجه في تصحيح كلام العلامة الحمل على ذلك **قوله** كأنه جواب قيل إذا قدر السؤال هكذا لا يلائمه الجواب بأن البرق يخطف أبصارهم لأن البرق شيء والصاعقة شيء آخر أقول لا تنفك الصاعقة عن الرعد والبرق عادة ولما انكسرت شدة الرعد بوضع الأصابع في الآذان علم حالهم مع تلك الصواعق المقرونة بالرعد فبقي الاشتباه بالنسبة إلى البرق فتوجه لسامعه أن يقول فما حالهم مع تلك

كازروني

الصواعق المقرونة بالبرق فاجيب بيكاد البرق اى برقها على ان اللام
للعهد او عوض عن المضاف اليه كما ذكره بعض المحققين وهذا غاية ما يمكن
فى توجيه كلام المص لكن لا يخفى ما فيه من التكلف على ان اعتبار تنكير
سورة شدة الرعد كما التزمه ذلك البعض لا يناسب مقام التهويل ولا حاجة
الى اعتباره فى التوجيه لصحة ان يقال ولما افيد حالهم مع تلك الصواعق
المقرونة بالرعد بنفى الاشتباه بالنسبة الى حالهم مع البرق والاوجه هاهنا ما نقله
العلامة فانه جعل الاستيناف الاول جوابا عن السؤال عن حالهم مع الرعد
لظهور ان جعل الاصابع فى الاذان بالنسبة اليه وجعل هذا الاستيناف
جوابا عن السؤال عن حالهم مع البرق لظهور ان الجواب صريح فى حالهم
مع البرق وجعل الثالث جوابا عن السؤال عن حالهم مع خفوق
البرق وخفيته فانها لم تعلم مما سبق على ان فيه افادة باحد شقيه حالهم
مع الظلمات ايضا ثم ان ذلك البعض ذكر ان المصنف انما عدل عما
اختاره العلامة حيث جعل منشأ الاستيناف الاول الامور الثلثة
كما مر ومنشأ هذا الاستيناف الصواعق ومنشأ الاستيناف الثالث
الصواعق ليحصل الاتصال بين الجمل فيكون قوله تعالى والله محيط بالكافرين
واقعا بين كلامين متصلين معنى فتكون اعتراضية على مذهب الجمهور
فانهم لا يجوزون وقوع الاعتراضية الا بين كلامين متصلين معنى
وان جوزها العلامة وقوعها فى اخر الكلام اقول انهم فسروا الكلامين
المتصلين معنى بان يكون الثانى بيانا للاول او تاكيدا له او بدلا عنه
كما ذكر فى المطول وغيره ولا يخفى ان الكلام الثانى هاهنا هى الجملة الثانية
التى يجاب عنها بالجملة الاستينافية والجملة السؤالية لا تكون شيئا من
الامور المذكورة لكمال الانقطاع بينها وبين الكلام السابق لاختلافهما
خبرا وانشاء وان ادعى كون الاتصال المعنوى اعم من الصور المذكورة
فعليه البيان على انه لو سلم الاعمية فهو جار فى ما اختاره العلامة
ايضا اذ لما كان الرعد والبرق ملزوزين فى قرن ذكرا وعينا لانهما
التوامين حدوثا وكان الكلام الاول بيانا لحالهم مع الرعد اتصل به
الكلام الثانى معنى لكونه بيانا لحالهم مع البرق الذى هو قرين الرعد

الرعد ذكرا وحدوثا قوله لعروض سببه قيل لم نجد هذا التعريف فى كتبهم والظاهر
انه اذا لم يوجد سبب لخروج مثلا وهو الباعث عليه فى مثل كاد زيد يخرج لكنه
قارب ذلك السبب وارتفع مانع الخروج ووجد الشرط صح ان يقال ذلك
وليس المراد بالسبب الفاعل فانه لا يوجب قرب الفعل فالاولى الاكتفاء
بقرب الخبر من الوجود باى طريق كان اقول اذا توقف صحة ذلك القول
على مقاربة السبب ظهر ان مراد الامر هو وجود السبب اما بالفعل واما
بالقوة فالمراد بعروض السبب ما يعمها ومثله ليس بعزيز ولك ان تقول المراد
نفس المقاربة من غير تخصيص بتلك الصورة قوله فهى خبر محض قيل فيه
نظر لان الخبر الاول بمعنى خبر المبتدا والثانى بمعنى خبر الانشاء
فجعل الثانى مسببا عن الاول ليس كما ينبغى اللهم الا ان يراعى مجرد المناسبة
اللفظية اقول هذا من العجائب فان دلالتها على مقاربة خبر المبتدأ
من الوجود تقتضى افادتها معنى خبريا لا انشائيا كعسى فوجه كون
الثانى مسببا عن الاول اظهر من ان يخفى وذلك بحسب الاقتضاء المعنوى
دون المناسبة اللفظية كما زعمه قوله وعسى موضوعة لرجاء ثم ذهب
اكثر النحاة الى انها من افعال المقاربة وذهب بعضهم الى انها لا تفيد
المقاربة واختاره المحقق الرضى حيث قال الذى ارى ان عسى ليس من
افعال المقاربة اذ هو طمع فى غيره تعالى وانما يكون الطمع فيما ليس الطامع
على وثوق من حصوله فكيف يحكم بدنو ما لا يوثق بحصوله ولا يجوز ان
يقال معناه رجاء دنو الخبر كما هو مفهوم من كلام الجزولى وابن الحاجب
اى ان الطامع يطمع فى دنو مضمون خبره فقولك عسى ان يشفى مريضى
اى انى ارجو قرب شفائه وذلك لان عسى ليس متعينا بالوضع للطمع
فى دنو مضمون خبره بل للطمع حصول مضمونه مطلقا سواء يرجى حصوله عن قريب
او بعيد مدة مديدة تقول عسى الله ان يدخلنى الجنة وعسى النبى
ان يشفع لى فاذا قلت عسى زيد ان يخرج فهو بمعنى لعله يخرج ولا دنو
فى لعل اتفاقا اقول اما المقدمة القائلة انما يكون الطمع الى اخره
فان اراد بما فيها من الوثوق بحصوله الجزم به فهو خارج عن المبحث
لان الكلام فى مرتبة الرجاء دون الجزم وان اراد وثوق الرجاء

بحصوله فهي ممنوعة لان وثوق الرجاء بمعنى قوة الرجاء ويجامعها الطمع
كيف ومرادهم من الطمع هو الرجاء كما لا يخفى وليس المفهوم من كلام ابن
الحاجب ان معناه رجاء دنو الخبر فانه قال افعال المقاربة ما وضع لدنو
الخبر رجاء او حصولا والمنصوبان تمييزان اي دنو رجاء الخبر ودنو حصوله
كقولك يعجبني طيب زيد علما اي طيب علمه ودنو رجائه بمعنى قربه الى اعتقاد
الراجي وليس هو الا معنى وثوق الرجاء فمفهومه ما وضع لدنو من حيث
الرجاء او من حيث الحصول وبالجملة فالمراد قرب الرجاء لا رجاء القرب
وشتان بينهما فمعنى قولك عسى الله ان يدخلني الجنة ارجو رجاء وثيقا
ان الله يدخلني الجنة وكذا المثال الثاني وعلى هذا فلا نسلم ان معنى
عسى زيد ان يخرج هو معنى لعله يخرج لما ثبت ان الفعل بالفعل بل هو ذلك مع
زيادة الوثوق هذا هو مراد الشيخ والعجب من ذلك المحقق انه زعم ان
في عبارة الشيخ خبطا لانها تفيد ان عسى لدنو رجاء الخبر لا الرجاء دنوه
على ما ذهب اليه وانت خبير بان ذهابه اليه غير ثابت ولا شك في صحة
المعنى الذي هو مقتضى العبارة فلا تحمل عليه بل تقتضيه ما ذكره في شرح
الكافية حيث قال انها لتقريب الفاعل على صفة على سبيل المقاربة من رجاء
او حصول فاعتبر الرجاء على سبيل المقاربة وجعل المقاربة وصفا للرجاء
فيكون المفاد دنو الرجاء ويؤيده ما ذكره ابن مالك في شرح العمدة من
ان كاد للمقاربة اليقينية وعسى للمقاربة الظنية ولا يخفى ان المقاربة
الظنية عبارة عن دنو الرجاء ثم انه جعل في التسهيل كاد لمقاربة الفعل
وعسى لرجائه وفسر بعض شراحه بالاعلام بالمقاربة على سبيل الرجاء
واراد به المقاربة الظنية التي ذكرها المص في شرح العمدة حملا لكلامه
المجمل على ما فصله في ذلك الشرح ولا شبهة في انتظام العبارة لان المقاربة
في كاد هي المقاربة على سبيل الحصول ولما غفل عنه الدماميني اعترض
عليه بمنع دلالته على المقاربة وادعى ان كلام المص يشير الى ذلك وليس
فليس واذا تحققت هذا عرفت ان من جمد على كلام الرضي وزعم ان المص
اختار مذهبه حيث اقتصر على معنى الرجاء ولم يذكر المقاربة فقد وهم
كيف وقد نص المصنف اخرا على افادتها المقاربة قائلا لمشاركتها في اصل

اصل معنى المقاربة يعني هما مشتركان في اصل المعنى الذي هو المقاربة وان
اختلفا في النوع الذي هو الخبرية والانشائية كما ينادي عليه سياق كلامه
وانا حمله على ان اصل معنى المقاربة هو توقع حصول ما لم يحصل فانه موجود
فيهما وان لم يوجد معنى المقاربة في عسى كما زعم الواهم فمما لا يقبله الفطرة
السليمة **قوله** ليؤكد القرب اذا جعل المضارع خبر كاد الذي للقرب وجرد عن
ان كان هذا قرينة لان يراد به الحال وهو مؤكد للقرب فمعنى كاد زيد يخرج
انه قرب خروجه في الحال وفيه ما فيه كذا قيل وتحريره ان القرب يقتضي عدم
عدم الحصول بعد فينافيه الدلالة على الحال لكنه مدفوع بما ذكره شارح اللب
من ان المراد ان المضارع منه على ان الخبر يتصف بالقرب من الحال فمعنى
كاد زيد يخرج انه قرب خروجه من الحال لا قرب خروجه في الحال حتى يلزم
المحذور وتحقيقه ان المضارع يدل على معنى الحال ولما دخل عليه
كاد الدال على القرب سلط معنى القرب على معنى الحال وافاد الكلام الكون
من الحال دون القرب والحال على استقلالهما حتى يلزم اجتماع المتنافيين
قوله منقول من ظلم الليل في الصحاح ظلم الليل بالكسر واظلم بمعنى حكاه
الفراء كذا قال التحرير التفتازاني وقيل هذا ربما يشعر بخلاف ما في المتن
يعني الكشاف اقول لا يشعر بذلك الاشعار لوضوح ان المراد بهذا النقل
ليس اثبات كون اظلم متعديا بل مجرد اثبات كون ظلم بمعنى اظلم لازما
على ما هو المشهور واذا ثبت ظلم بهذا المعنى صح ان يؤخذ منه الافعال فيكون
اظلم متعديا ايضا كما حكاه الازهري وغيره ومن لم يتنبه لهذا ذكر
عبارة المص هذه واستدرك قائلا لكن نقل الجوهري عن الفراء كون
ظلم بالكسر بمعنى اظلم فلا نقل حينئذ اذ لا يلزم من كون ظلم بمعنى اظلم
المشهور لازما ان لا يثبت على خلاف المشهور اظلم من ظلم متعديا **قوله**
ويشهد له قراءة اظلم قيل عليه لم لا يجوز ان يكون عليهم قائما مقام الفاعل
واجاب صاحب الكشف بانهم انما حملوا عليه لئلا يفوت التقابل مع اضاء
وايضا بناء المجهول من المتعدي اكثر اقول كلاهما غير مسلم اما الاول
فلانه لم يتعين كون اضاء متعديا حتى يحصل التقابل بل يجوز ان يكون
لازما ايضا فالتقابل حينئذ على تقدير ان يكون عليهم قائما مقام الفاعل

كما لا يخفى واما الثاني فلما اشار اليه النحرير التفتازاني قائلا لا نخفاء
فيه واوجه الحفيد بانه يجوز ان يكون هذا من قبيل الاستعمال القليل تكيف
يتمسك بها الا ان يقال لم يجعله العلامة دليلا تاما بل مؤيدا ثم اقول يمكن
دفع الثاني لكن لا كما ذكره الحفيد لان العلامة ذكره بعنوان الشهادة
الشاهد انما يطلق في عرف المصنفين على الدليل دون المؤيد بل لان الظاهر
ان يحمل الكلام على الاستعمال الكثير ولا يقدح فيه احتمال الحمل على الاستعمال
القليل فان الظاهر كاف في اثبات المطلق لانه من الظنيات ثم اجاب
صاحب الكشف ايضا قائلا ثم التحقيق ان على قوله عليهم تقابل قوله لهم
في قوله اضاء لهم وهما ظرفان مستقران او من صلة المضمن وعلى الوجهين
لا يصلح للاقامة مقام فاعل اظلم وقال السيد السند ان جعلا صلتين
للفعلين على تضمين معنى النفع والضر صلح لان يقوم مقام فاعل المضمن
دون المضمن فيه وعلى تقدير صلوحه لذلك فعطف اذا اظلم على كلما اضاء
مع كونهما جوابا للسؤال عما يصنعون في تارتي خفوق البرق وخفيته يقتضي
ان يكون اظلم مسندا الى ضمير البرق كاضاء على معنى كلما نفعهم البرق بلمعانه
افترصوه واذا اضرهم باختفائه دهشوا اقول على تضمين ذينك المعنيين
لا نسلم صلوح عليهم لان يقوم مقام الفاعل لان ضر متعد بنفسه واذا
تعلق بمفعول بغير واسطة لا يستغني بما يتعدى اليه بواسطة فاذا بني
للمفعول انما يكون القائم مقام الفاعل هو المفعول بغير واسطة دون المفعول
بواسطة لعدم تعلقه به معلوما قوله هما اظلما قبله اعاذل ارشادي
فعقلي مرشدي ام اسمعت تأديبي فدهري مؤدبي فقوله هما راجع الى العقل
والدهر ولا يتجه رجوعه الى ارشاد العاذلة وتأديبها كما جوزه المحققون
من شراح الكشاف لان الخطاب في اعاذل واسمعت للعاذلة ويحمل
البيت انكار ارشادها وتأديبها لاغناء ارشاد العقل وتأديب الدهر
عنها فيظهر انه لم يقبل ارشاد العاذلة وتأديبها قطعا فلا يستقيم ارجاع
الضمير اليهما ثم انه اراد بحاليته ما يتوارد عليه من المتقابلين كالخير والشر
والمقصود التعميم واسناد الاظلام الى العقل لان العيش لا يطيب للعاقل
والى الدهر لانه يعادي كل فاضل وتدنيهما الراد حالي الارشاد والتأديب

والاظلام هاهنا عبارة عن الفتور الناشئ من رياضة النفس في تينك الحالين والاضاءة عبارة
عن الخلاص عن الرياضة بتكميل النفس اقول وجه وجيه غير ان الصواب ان يقال اراد
حالي الاسترشاد والتأدب لان حالي الارشاد والتأديب حال المرشد وحال المؤدب
دون حالي الشاعر وقوله عن وجه امرد اشيب اي عن وجهي وانا شاب في السن شيخ
اشيب في تجربة الامور او اشيب في عذار وانه من مقاساة الشدائد او قيل اشيب في العقل
لا اختلال العقل من كثرة الشدائد فلا يناسب المقام لانه يدعي الاسترشاد والتأدب
فلا وجه حينئذ لدعوى اختلال العقل كما لا يخفى ومن بدع التصنيفات ما قيل ارد
لذهاب شعرات وجهه من الشدائد اشيب في السن ثم انهم اتفقوا على كونه تجريدا وقيل
ذكر التفاوت لكن القوم اعتبروا في مثله التجريد ايضا اما على وجه الاجتماع او على
سبيل البدل الا ان المناسب بحسب المعنى ان لا يعتقد في مثله التجريد والانتزاع كما
لا يخفى اقول لا نسلم كون المناسب ذلك لان المراد هو المبالغة في كمال صفته اما على
التفسير الاول للاشيب فلما ادعى الاسترشاد والتأدب لنفسه انتزع عنها شخصا آخر
اشيب حال شبابه في تجربة الامور الحاصلة بالاسترشاد والتأدب واما على تفسير
الثاني له فلما ادعى اظلام حاليه وما ابتلي به من مقاساة الشدائد انتزع عن نفسه
شخصا آخر اشيب في عذار وانه من مقاساتها قوله فانه وان كان من المحدثين الشعراء
على اربع طبقات الجاهليون كامرئ القيس وزهير والمخضرمون الذين ادركوا الجاهلية
والاسلام كحسان ولبيد والمتقدمون من اهل الاسلام كالفرزدق وجرير وذي
الرمة وهؤلاء كلهم يستشهد بكلامهم والمحدثون من اهل الاسلام الذين نشأوا
بعد الصدر الاول كابي تمام والبحتري وابي الطيب ولا يستشهد بكلامهم واما جعل
ما يقوله احد منهم بمنزلة ما يرويه فمختلف فيه ذهب العلامة الى جوازه وتبعه المص
ورد بان عمل الراوي ليس بحجة اتفاقا واتقان الرواية لا يستلزم اتقان الدراية
لا سيما في الشعر فانه محل الضرورة واجاب صاحب الكشف بان العقول رواية خاصة
فهو كنقل الحديث بالمعنى مثلا واتقان الرواية اذا كان للوثوق بعلمه لا
يقع فيه ما ذكر والضرورة خلاف الاصل كيف ومثله اعني جعل اللازم متعديا
ليس مما يحتاج ضرورة وقال النحرير التفتازاني مبنى الرواية على الوثوق والضبط
ومبنى القول على الدراية والاحاطة بالاوضاع والقوانين والاتقان في الاول
لا يستلزم الاتقان في الثاني فغاية الامر ان ابا تمام جمع في الحماسة اشعار

من يستشهد بشعرهم وصدق فى ذلك فمن اين يجب ان يكون كل ما يستعمله فى شعره مسموعا
ممن يوثق به او ماخوذا من استعمالاتهم والقول بانه بمنزلة نقل الحديث بالمعنى ليس
بسديد بل هو بحمل الراوى اشبه وهولا يوجب السماع واجيب بان العلامة منه مرح اولا
بكونه من علماء العربية ثم اشار الى انه ثقة باقتناع العلماء فى الاستدلال بالابيات
بثبوتها فى الحماسة فانه يدل على وثوقهم بروايته كانه اراد دفع ان يقال كونه من علماء
العربية ليس كافيا فجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه بل لابد من اجتماع العلم مع العدالة
نعم ان كان مقصوده بتنويع الاستدلال على علمه بالعربية واتقانه فيها وكونه ثقة
فيما يستعمله كان الاعتراض واردا قطعا واما ما قيل من ان القائل حال
التاليف متوزع البال مشغول بطلب المعانى وبعد وجدانها يلتفت الى كيفية التاليف
بينها فكثيرا ما يعرض له السهو والنسيان واين هذا عن مجرد النقل المقصود فيه الهمة الى
تصحيح اللفظ فقط فمدفوع بانه اذا ثبت كونه جامعا للعلم والعدالة فالغالب
ان لا يعرض له السهو والنسيان واما احتمال عروضهما نادرا فموجود فى الطبقات
السابقة فالظاهر انه غير معتبر لكونه فى حكم العدم **قوله** فلو شئت ان ابكى دما
قال صاحب الكشف لما كان المفعول مستغربا لم يكتفوا بقرينة يكتفى بها فى المالوف
لتعاضد الدلالة هناك ولاحتمال ضد المقصود فى مثله فلو قيل لو شئت ان ابكى لبكيت
دما لاحتمل ان يكون المراد لو شئت ان ابكى الدمع لبكيت الدم بدله كما قال فلم يبق منى
الشوق غير تفكرى فلو شئت ان ابكى بكيت التفكرا اى لخرج التفكر بدل الدمع
ورده التحرير التفتازانى بان الكلام فى مفعول المشية فلو قيل لو شئت بكيت دما
واكتفى بقرينة الجواب لا يحتمل سوى لو شئت ان ابكى لبكيته واجاب السيد السند بانك
اذا قلت لو شئت لبكيت دما جاز ان يتوهم ان قصدك الى تعلق المشية ببكاء الدمع
على مجرى العادة وان ما ذكرته من بكاء الدم واقع بدله من غير قصد اليه كانك
قلت لو شئت ان ابكى دمعا بكيت دما الا انك اعتمدت فى حذف المفعول بذكر البكاء
فى الجواب وفى تعيين متعلقه بالمعتاد فهذا وان كان مرجوحا لان تقييد البكاء
فى الجواب بالدم يدل دلالة ظاهرة على انه المراد لكنه محتمل فاذا ابرزت المفعول
زال الاحتمال وصار الكلام نصا فيما قصدته فمن قال ان قولك لو شئت بكيت دما
لا يحتمل سوى لو شئت ان ابكى دما لبكيته فقد كابر ودفع بان المراد انه اكتفى فى نظر
السامع بتلك القرينة فلا يحتمل ذلك ولو لم يكتف بقرينة الجواب بل لوحظ معه قرينة

اخرى كالمعتاد فى البكاء من الدمع يحتمل غير ما ذكر اقول اذا سلم احتمال الغير
بقرينة المعتاد انتهض كلام الكشف صحيحا ومصححا للزوم ذكر المفعول اذ لا معنى لتجويز
الاكتفاء فى نظر السامع بقرينة الجواب مع جواز ان يعتبر السامع قرينة المعتاد فيتحقق
احتمال الغير عنده فينبغى للمتكلم ان يدفع هذا الاحتمال بذكر المفعول ودفع ايضا
بان المذكور فى جواب لو هو البكاء المتعلق بالدم واخذ البكاء المذكور فيه منفكا عن
متعلقه والاعتماد فى تعيينه على المعتاد خروج عن الانصاف ومخالفة للتحقيق
الظاهر ورد الى ان المعترض لم يبن على ما ذكرناه اقول لم يبن على ما ذكر الا بعد هذا
الاحتمال مع مرجوحيته ولا يذهب عليك ان السيد السند معترف بذلك لكن لا شك
لقيامه مع مرجوحيته فلا يصح قول التحرير بعدم الاحتمال فان قلت لعله الحقه
بالمعدوم لمرجوحيته قلت وجود الاحتمال محقق وهذا الالحاق اعتبارى خطابى
ولا يبطل التحقيق بالخطابة ثم ان هذا الدافع اجاب عن اعتراض التحرير فانه
قال الصواب فى الجواب ان يقال لا نزاع فى ان الكلام فى مفعول المشية لكنه قد
يكون مطلقا عن القيد كما فى بيت التفكر فيتبادر منه المعتاد وقد يكون مقيدا
بقيد هو منشا الغرابة فاذا حذف القيد اعتمادا على ذكره فى الجواب لم يكن المفعول
الذى تعلق فعل المشية به غريب مذكورا لانتفاء المقيد بانتفاء قيده فيلتبس
المفعول المقيد بما يفيد الغرابة بمفعول مطلق عنه ويراد به المعتاد اقول كانه زعم
ان مراد التحرير هو الاعتراض بان المفروض ان لا يذكر مفعول المشية وقد ذكر فى
قولك لو شئت ان ابكى فدفعه بان المراد ان لا يذكر المفعول المستغرب وليس ان
ابكى ذلك المفعول لكن مراد التحرير هو ان احتمال الدمع انما نشا من ذكر ان
ابكى واما اذا لم يذكر اصلا كما هو المفروض فلا احتمال لا بقرينة الجواب
كما هو مسلم عند المجيب فلا يصح تعليل لزوم الذكر بان فى عدم الذكر احتمال
الدمع مطلقا سواء كان قولك لو شئت ان ابكى صورة حذف المفعول او لا
قوله وظاهرها تحقيق المقام ان جمهور النحاة اتفقوا على ان كلمة لو لانتفاء
الثانى لانتفاء الاول ورده الشيخ ابن الحاجب بان الاول سبب والثانى
مسبب والمسبب قد يكون اعم من السبب كالاشراق الحاصل من الطالع الشمس
فالاولى ان يقال لانتفاء الاول لانتفاء الثانى لان انتفاء المسبب يدل على
انتفاء كل سبب وقال الرضى فيه نظر لان الشرط عندهم ملزوم والجزاء لازمه سواء

كان الشرط سببا كما في قولك لو كانت الشمس طالعة لكان النهار موجودا او شرطا
كما في قولك لو كان لي مال لحججت او لا شرطا ولا سببا كما في قولك لو كان النهار موجودا
لكانت الشمس طالعة والصحيح ان يقال كما قال المص هي لامتناع الاول لامتناع
الثاني اي امتناع الثاني يدل على امتناع الاول لكن لا للعلة التي ذكرها بل لان لو
موضوعة ليكون جزؤها مقدر الوجود في الماضي والمقدر وجوده في الماضي يكون
ممتنعا فيه فيمتنع الشرط الذي هو ملزوم لاجل امتناع لازمه اي الجزاء لان الملزوم
ينتفي بانتفاء لازمه اقول نظره مدفوع بانه لما كان بعض الشرط سببا كما اعترف به
صح ما ذكره الشيخ من ورود المحذور بالنسبة الى البعض وثبت ما ادعاه من
اولوية التعكيس اذ ليس فيه هذا المحذور ولو بالنسبة الى البعض وقال التحرير
التفتازاني في المطول نصرة للجمهور ليس معنى قولهم لو لامتناع الثاني لامتناع
الاول انه يستدل بامتناع الاول على امتناع الثاني حتى يرد عليه ان انتفاء
السبب او الملزوم لا يدل على انتفاء المسبب او اللازم بل معناه ان انتفاء الثاني
في الخارج انما هو بسبب انتفاء الاول فمعنى لو شاء لهديكم اجمعين ان انتفاء
الهداية انما هو بسبب انتفاء المشية فهي عندهم تستعمل للدلالة على ان علة انتفاء
مضمون الجزاء في الخارج هي انتفاء مضمون الشرط من غير التفات الى ان علة
العلم بانتفاء الجزاء ما هي واما ارباب المعقول فقد جعلوا ان وغيرها اداة
للتلازم فهم يستعملونها للدلالة على ان العلم بانتفاء الثاني علة للعلم بانتفاء
الاول ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم من غير التفات الى ان علة
انتفاء الجزاء في الخارج ما هي ولو تصفحنا وجدنا استعمالها على قاعدة اللغة اكثر
لكن قد تستعمل على قاعدتهم كما في قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا فان
ان الغرض منه التصديق بانتفاء تعدد الالهة لا بيان سبب انتفاء الفساد قال
السيد السند في حواشي المطول يفهم من ظاهره ان المعنى الثاني انما هو بحسب الوضع
الاصطلاحية لارباب المعقول وان الاية الكريمة واردة على مقتضى اوضاعهم
وفيه بعد جدا والحق انه ايضا من المعاني المعتبرة عند اهل اللغة الواردة في استعمالاتهم
عرفا فانهم قد يقصدون الاستدلال في الامور العرفية كما يقال لك هل زيد في البلد
فتقول لا اذ لو كان فيه لحضر مجلسنا فتستدل بعدم الحضور على عدم كونه في البلد
ويسمي علماء البيان مثله بالطريقة البرهانية لكنه اقل استعمالا من المعنى الاول



الاول واذا تحققت جواب التحرير من طرف الجمهور عرفت انه لا حاجة الى ما
اجاب به شارح اللب من طرفهم حيث قال ان مرادهم ان جواب لو ممتنع لامتناع
الشرط غير ثابت لثبوت غيره بناء على مفهوم الشرط في عرف اللغة لا في حكم العقل
بلا وجه لان مداره على تسليم ان مراد الاستدلال بامتناع الاول على
امتناع الثاني كما يقتضيه التشبث بالمفهوم وليس فليس ثم انه اذا تمهد هذا
كله فاعلم ان المصنف حمل لو هذه على الاستعمال الثاني الا قل وادعى ظهورها
فيه فقيل في توجيه الاول لا يناسب المقام لانه لا يناسب عن القطع بانتفاء الذهاب
ولو بانتفاء المشية فالظاهر ان المراد هو الثاني اقول فيه نظر لان القطع
بانتفاء الذهاب متحقق في كلا المعنيين لا فرق بينهما في ذلك فانك سواء قلت التابع
منتف كما لا يخفى فالصواب في التوجيه ان يقال لا يخفى ان انتفاء الذهاب
متعين بحسب العادة وقد دل عليه السباق حيث نطق به قوله تعالى يكاد البرق
الى لان القرب من خطف الابصار يقتضي انتفاءه ويقاس عليه حال الاسماع
ولما كان ذلك مسلما لم يستحق ان يكون مقصودا بالافادة بل كان المستحق
له وجه انتفائه مع قيام السبب المقتضي لحصوله وهو شدة الرعد والبرق
فكان الظاهر ان يكون لو هنا على الاستعمال الثاني وبالجملة فمقتضى
الشرع حصول الذهاب ولما كان انتفاؤه متعينا فحقه ان يقال واما وجه
انتفائه فانتفاء المشية ومن لم يهتد لهذا زعم ان مقتضى المقام هو الحمل
على الاستعمال الاول واعجب منه ما فعله صاحب الارشاد حيث ذكر الاستعمالين
ثم شنع على المصنف قائلا ومن لم يتنبه له زعم انه لانتفاء الاول لانتفاء
الثاني فكانه زعم ان المصنف قلد الشيخ ابن الحاجب فادعى صحة
الاستعمال الاول ولم يتفطن لما اشار اليه بقوله ظاهرها من صحة ذلك
الاستعمال ايضا يعني ان كلمة لو استعمالين لكن ظاهرها في المقام هو
الثاني ومنهم من قال لا ذكان المراد ذلك فحق العبارة وظاهرها الدلالة
على انتفاء الاول بانتفاء الثاني لانه يقال دل عليه بكذا ولا يقال
دل عليه لكذا اقول غير مسلم لان اللام متعلق بالانتفاء لا بالدلالة اعني
ان ظاهرها الدلالة على انتفاء الاول المعلل بانتفاء الثاني اي مدلولها
ذلك الانتفاء المعلل ولا غبار فيه قوله ابداء المانع يعني ان المراد بكلمة

تلخيص

نسخة لانتفاء الاول او لانتفاء الثاني فظهر ان الثاني منتف

عصام

ابن السعد

عصام

المانع للذهاب بمنطوق هذه الجملة مع اعتبار ما يقتضيه الذي دلت عليه قرينة
السباق فان جملة يكاد البرق دالة على تهيئ سبب الذهاب كما لا يخفى
ولا يجب ان يكون المقتضى مدلولا لهذه الجملة حتى يرد انه لا دلالة فيها كمال باشا زاده
على وجود ما يقتضى بجزاء المذكور كما زعم قوله والتنبيه قيل لا دلالة فيها
على ان تأثير الاسباب مشروط بمشيئة الله تعالى اقول ليس بشيء لانه لما حصل كمال باشا زاده
بقرينة السباق تهيئ سبب الذهاب ثم بين انه لم يقع الذهاب بمشيئة الله تعالى
حصل الدلالة على ذلك وان اراد انه لا يدل المادة الجزئية على الكلية فليس بشيء
ايضا لانه انما عبر بالتنبيه ولا شك في صحة التنبيه على الكليات بالامثلة الجزئية
ثم ان ما اختاره هذا القائل من ان فائدة الشرطية هي التنبيه على ان كل محنة
معها منحة بمعزل عن هذا المقام الذي مقتضاه التهويل قوله يختص بالموجود هذا
على مذهب اهل السنة وقد خالفهم المعتزلة ووقع الاختلاف بينهم ايضا قال
العلامة التفتازاني الشيء ما صح ان يعلم ويخبر عنه قال سيبويه في ساقة الباب المترجم بباب
مجاري اواخر الكلم من العربية وانما يخرج التأنيث من التذكير الا ترى ان
الشيء يقع على كل ما اخبر عنه من قبل ان يعلم اذكر ام انثى والشيء مذكر ثم قال
العلامة وهو اعم العام كما ان الله اخص الخاص يجري على الجسم والعرض والقديم
وعلى المعدوم والمحال وقال السيد السند بيانا وان كان بحسب مفهومه لغة واما شيخ بقى
ما ذكر في علم الكلام من ان المحال ليس بشيء اتفاقا وان النزاع في ان المعدوم
الممكن هل هو شيء ام لا فذلك في الشيئية بمعنى التحقق منفكا عن صفة الوجود
لا في اطلاق لفظ الشيء على مفهوم فانه من المباحث اللغوية المستندة الى النقل
والسماع لا من المسائل الكلامية المبنية على الانظار الدقيقة اقول لا شك انه
من المباحث اللغوية دون الكلامية لكن لا نسلم ان النزاع بيننا وبين المعتزلة
في الشيئية بمعنى التحقق فقط بل وقع النزاع بيننا وبينهم في اطلاق الشيء
على مفهوم ايضا وان كان بحثا لغويا صرح به صاحب المواقف حيث ذكر ان
الشيء عندنا الموجود ثم ذكر ما يخالفه من اقوال المعتزلة ثم قال واعلم ان النزاع لفظي
والحق ما ساعد عليه اللغة والظاهر معناه ما ارتضاه السيد السند فقال في شرحه
معللا فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على الموجود حتى لو قيل
عندهم الموجود شيء تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشيء قابلوه بالانكار فان قلت

قلت جرى في كل من المقامين على مذهب صاحب المتن الذي شرحه فيندفع محذور
التدافع بين كلاميه قلت لو سلمنا ذلك فلا شك ان المقدمة القائلة
لا في اطلاق لفظ الشيء على مفهوم في حيز المنع بناء على ما عرفته من وقوع
النزاع فيه سواء رضي به نفسه اولا نعم لو قال هنا لا ينبغي ان يقع الا
خلاف فيه بين المتكلمين لكونه بحثا لغويا كما قاله صاحب الكشف لم يرد
عليه شيء ثم ان ما نقله العلامة عن سيبويه حجة لمذهبنا لا لمذهبه
لانه وان اطلق كل ما اخبر عنه لكنه اراد به الموجود فانه قيده بقوله
من قبل ان يعلم اذكر ام انثى ولا يخفى ان صفتي الذكورة والانوثة
تقتضيان كون ما اخبر عنه موجودا البتة وبهذا ظهر ان من قال لا اختصاص
للشيء بالموجود كيف وهو اعم العام يقع على الواجب والممكن والممتنع
نص على ذلك سيبويه حيث قال في كتابه ان الشيء يقع على كل ما اخبر
عنه فقد اخطأ في فهم مرام سيبويه لانه لم يترك على عمومه بل قيده
بما يقتضي اختصاصه بالموجود كما عرفت ولم يدر ان ما اختاره مذهب
المعتزلة دون مذهبه كما عرفت ايضا وقد تبعه صاحب الارشاد
قائلا الشيء بحسب مفهومه اللغوي يقع على كل ما يصح ان يعلم ويخبر عنه
كائنا ما كان على انه في الاصل مصدر شاء اطلق على المفعول واكتفى في
ذلك باعتبار تعلق المشية به من حيث العلم والاخبار به فقط وانت خبير
بان المحذور الثاني وارد عليه وان كان ما ادعاه ماخوذا من كلام
سيبويه يرد عليه المحذور الاول ايضا وان كان ماخوذا من كلام
غيره فعليه البيان وقد عرفت ان ما ذكر في المواقف وشرحه
صريح في خلافه فلا عبرة بما قاله ما لم يثبته بنقل يفصل به ما في المواقف
وشرحه قوله المطلق بمعنى شاء تارة لا تقال يرد عليه ان استعمال
الشيء في المعنيين انما يصح اذا اريد به معناه المصدري ولم يبق ذلك
بالنقل الى الاسمية لانا نقول المراد بان المعنى قبل النقل يعني انه
اعتبر فيه المعنيان ثم نقل الى الاسمية فسمي الموجود باعتبار ذينك
المعنيين واما ما قيل من ان النقل الى كل منهما بالاشتراك اللفظي خلاف
الاصل لا يصار اليه الا بدليل فيجب ان يكون النقل الى مطلق المجبور

على ما قالوا الشيئية تساوق الوجود مدفوع بان الاستعمال دليل عليه كما في
القرء المشترك بين الحيض والطهر فان اللفظ اذا استعمل في معنيين معا
على البدل من غير ترجيح يحكم بكونه مشتركا بينهما وبهذا ظهر سقوط المقدمة
القائلة يجب ان يكون النقل الى مطلق الموجود فان صحة الاشتراك ملا خسرو
تنفي بالقطع على وجوبه وأمّا ما اورد عليها من انه لا علاقة بين المصدر
وبين مطلق الموجود فليس بشيء لجواز ان يكون القدر المشترك بين مفهومي
المعلوم والمجهول لا بما المطلق الموجود فانه لا تنح من ان يكون شائنا
ومشيئا واعتبار هذا القدر المشترك ليس بعزيز من جملته ما وقع في الحماسة
كما لا يخفى على من له درية **قوله** فيها على عمومها بلا مثنوية اي بلا استثناء
قال النابغة حلفت يمينا غير ذي مثنوية وقال العلامة في شرح ابيات
الكشاف حاله مثنوية استثناء كانه قال حلفت غير مستثن ومن غفل عنه عصام
قال كانها مصدر مأخوذ من المثنى بمعنى اثنين اي من غير جعل الاشياء
باعتبار القدرة اثنين اثنين مقدورا هو الممكن وغير مقدور هو الواجب
مقدورا هو الممكن وغير مقدور هو الممتنع هذا وآعترض على المصنف بان الشيء
حينئذ يكون منقولا الى الاسم فلا يعتبر فيه معنى الوصفية واجيب بانه ملا خسرو
لا منافاة كما في الكتاب والامام ونحوهما آقول لا وجه للاعتراض ولا
للجواب اما الاول فلانه اسم منقول ولا يجب ان يعتبر فيه معنى الوصفية
لصحة نفي الاستثناء على تقدير كونه اسما لاحد قسمي الموجود الذي هو المسمى
وبالجملة فلا يعتبر وصف المشيئية لنفي الاستثناء وانما يعتبر كونه اسما
للمثنى فهو بمنزلة ان يقال الخالق كل رجل حيث لا يصح استثناء المرأة
منه واما الثاني فلان مداره على تسليم لزوم ان يعتبر فيه معنى
الوصفية وليس فليس **قوله** لزمهم التخصيص بالممكن آعترض لا يكفي التخصيص
في قوله تعالى خالق كل شيء على مذهبهم من وجهين احدهما انه ما ثبت
ان كل ممكن فهو مخلوق لله تعالى اذ يجوزان يكون ممكن لا يوجد اصلا
ولا يتعلق الارادة بوجوده الثاني انهم ذهبوا الى ان العبد خالق
لافعاله بل يظهر بالوجه الثاني انه لا يكفي التخصيص بالممكن في قوله
تعالى على كل قدير ايضا فان افعال العباد عندهم مقدورة لهم فقط لعدم

لعدم تعلق قدرتين بشيء واحد آقول المراد من لزوم التخصيص ما هو ناش
من دخول الواجب والممتنع في الشيء على رأيهم ولا يمنع ذلك لزوم تخصيص
ناش من جهة اخرى كما ذكر وآمّا ما اجيب عن الاعتراض بلزوم التخصيص
بهم على الوجه الثاني حيث قيل قلت هذا يلزمنا ايضا لو تم دليلهم على ان
العباد خالق افعالهم فمن العجائب لان معناه انه لم يتم دليلهم عليه فلم يحتج
الى تخصيص افراد اخراجها والا لزمنا التخصيص ايضا لكنه لا يدفع الاعتراض
اذ لما كان ذلك مذهبهم فلا بد لهم من التخصيص سواء تم دليلهم عليه
اولا فلا محيص عنه الا بما ذكرناه من ان بيان لزوم ذلك التخصيص
لا ينافي لزوم تخصيص آخر **قوله** هو التمكن من ايجاد الشيء لم يرد بالايجاد
ما هو الشايع من اعطاء الوجود فقط بل اراد افاضة الوجود ابتداء وبقاء
اي القدر المشترك بين الابتداء والبقاء بقرينة ما سيأتي من تعميم القدرة
لحال الممكن بقاء فلا حاجة الى ان يعتبر حال البقاء باستلزام التمكن من
الايجاد اياها كما زعم فآن قلت الايجاد ليس الا احداث الوجود فيختص
بافاضة الوجود ابتداء كما هو الشايع قلت ليس ذلك بضربة لازب وان
الممكن كما هو محتاج الى افاضة الوجود ابتداء كذلك يحتاج الى افاضته
بقاء وهذا مثلا تقول للساكن والمتحرك تحركا طلبا للحركة منهما الا انها
من الساكن ابتداء الحركة ومن المتحرك ازديادها واستمرارها لان الحركة
بعد السكون حدوث وبعد الحركة دوام كما صرح به المحقق التفتازاني
وآمّا ما قيل من انه لا يثبتنا ولا التمكن من الاعدام وهو معتبر فيها ملا خسرو
قطعا الا ان يتمسك ايضا بتحقيق الاستلزام فليس بشيء لانا لا نسلم
اعتبار فيها قطعا قال في شرح المواقف العدم ليس أثرا صادرا للفاعل
كالوجود بل بمعنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد على
هذا فالاعدام ليس تأثير القدرة في البقاء ازالة بل ترك تأثيرها
فيه ابتداء ثم آن هذا القائل لما فرق كون العدم أثرا للقدرة فيكون
المعدوم مقدورا زيف ما قاله المحقق التفتازاني من ان المقدور ان
اريد به ما تعلقت به القدرة فهو لا يكون الا موجودا وان اريد ما يصلح
ان يتعلق به القدرة يكون معدوما وآنت خبير بان مدار تزييفه على زعمه

المزيف فلا غبار في كلام النحرير قطعا وأنت تحققت أن الاعدام عبارة عن انقطاع
تعلق المشية ببقاء الاثر عرفت انه لا يرد على قول المص اي شئ وجوده ما قيل من ان
الطلاقة على شئ لا يستلزم الوجود في الجملة لان متعلق المشية قد يكون زوال
الوجود وعدم الايجاد قوله هو الذي ان شاء فعل قيل القادر هو الذي يصح منه
الفعل والترك واما الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو المختار ولا يلزم
ان يكون قادرا لجواز ان يكون مشية الفعل لازما لذاته وصحة الشرطية لا تقتضي
وجود المقدم اقول هذا عجيب فان المختار يلزم ان يكون قادرا البتة فان الاختيار
فرع القدرة ولو جوزنا كون مشية الفعل لازما لذاته يكون موجبا لا مختارا كما
هو مذهب الحكماء وكان هذا القائل اغتر بما ذكر في المقصد الخامس من المرصد الثالث
من شرح المواقف حيث ذكر صاحب المواقف ما جوزه الآمدي من استناد القديم الى
المختار فقال الشارح وبوين ما نقله بعضهم من ان الحكماء متفقون على انه تعالى
فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء تركه وصدق الشرطية لا تقتضي وقوع مقدمها
ولا عدم وقوعه فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع
دائما انتهى ولم يدر انه ان صح ذلك الفعل فالمختار بذلك المعنى اصطلاح مخصوص
بالحكماء ولا يصح الاعتراض باصطلاحهم على المص لكونه من المتكلمين الذين لا يرضون
بذلك الاصطلاح فالمختار عندهم هو القادر الذي يصح منه الفعل والترك ونفوا
لزوم القدرة للاختيار كما زعمه خلاف مذهبهم وقد ذكر في مباحث القدرة من
المواقف ان تفسير القادر بما فسر به المص متفق عليه بين فريقي المتكلمين والحكماء
الا ان الحكماء يدعون ان مقدم الشرطية الثانية غير واقع كما عرفت آنفا واما
المتكلمون فالشرطيتان عندهم محمولتان على ظاهرهما فكما ان مقدم شرطية
الفعل واقع كذلك مقدم شرطية الترك فلا بأس بتفسير القادر بتلك الجملة نظرا
الى تصحيحه ان المعنى ان شاء الفعل فعله وان لم يشأ تركه لا ان المعنى ان شاء
الايجاد او الاعدام فعله وان لم يشأ الايجاد والاعدام لم يفعله كما قيل لان الحق
ان المشية لا تتعلق بجانب العدم كما مر آنفا قوله والقدير الفعال قيل ان ما
فسر به القدرة يقتضي ان يكون القدير هو المتمكن من ايجاد الشئ ولا صفة تقتضيه
للتمكن من ايجاده لا الفعال اللهم الا اذا ثبت نقله الى هذا المعنى وقيل لا تمام
الاقتضاء فان القدير صيغة مبالغة فلابد ان يكون معناه زائدا على معنى القادر

خواجه زاده
خواجه زاده
مرصد
كاتبي

القادر باعتبار المبالغة ولعل المبالغة المعتبرة فيه ما ذكر فيكون معنى الفعال المتمكن
من الفعل تمكنا تاما اقول لا حاجة الى ثبوت النقل كما زعمه القائل الاول ولا الى
تأويل الفعال بالمتمكن تمكنا تاما اوذ وصفه مقتضية للتمكن التام وانما فسر
بالفعال لان المبالغة في التمكن انما تظهر في الواقع بالمبالغة في الفعل التي هي اثرها
فكأنها هي ومثل هذا التفسير شايع فيما بينهم قوله وفيه دليل على ان اما الاول فلما
قالوا ان توهم عدم مقدوريته انما نشأ من توهم لزوم تحصيل الحاصل لان القدرة
صفة تؤثر على وفق الارادة وتأثيرها الايجاد وايجاد الموجود محال وليس
كذلك لان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق وهو غير لازم واللازم ايجاد الموجود
بوجود هو اثر ذلك الايجاد وهو ليس بمحال وقيل هذا مبني على تسليم ان معنى تأثير
القدرة الايجاد فقط وهو ممنوع بناء على جواز ان يكون الاعدام بعد الوجود
فالوجه الحسن ان يقال معنى كونه مقدورا ان الفاعل ان شاء اعدمه وان لم
يشأ لم يعدمه كما مر اقول اطبق المحققون على ان معنى تأثير القدرة الايجاد
فقط واما الاعدام فعبارة عن ترك تأثيرها كما مر هنا ايضا على انه لا يخفى قبح ما
زعمه وجها حسنا فان المقصود بالاستدلال هو تأثير القدرة في ابتداء حدوث
الحادث وليس مفاد ذلك الوجه الا تأثيرها في عدم الحادث وبقائه فان
الشق الثاني منه هو صورة البقاء كما لا يخفى واما الثاني فلما قالوا من ان الممكن
حال البقاء محتاج الى العلة بناء على ان الامكان علة الاحتياج فيكون مقدورا
بالضرورة وقال ذلك القائل ايضا ينبغي ان يعلل هذا بما علل به الاول
اقول ان اراد به ما علل به القوم فظاهر انه غير صحيح لان ذلك انما يصح القدرة
في ابتداء الحدوث كما لا يخفى وان اراد به ما علل به نفسه فما ذكر من الشق
الثاني في الوجه الذي زعمه حسنا يوافق ذلك لكن لا يخفى ان مداره على
اعتبار كون العدم مقدورا وليس فليس ومنهم من اعترض بانه كيف يكون الموجود
المقدور وايجاده يستلزم تحصيل الحاصل ثم اجاب بانه قادر على ايجاده
باعدامه ثم ايجاده ولم يدر ان الكلام في ابتداء الايجاد وفي البقاء وانت
خبير بان ما ذكره لا يصح واحدا منهما وقد عرفت تحقيقهما الآن وليس قرية
وراء عبادان هذا وقيل صورة هذا الدليل في الحادث ان الحادث في حال
حدوثه شئ وكل شئ مقدور لله تعالى ينتج ان الحادث في حال حدوثه مقدور لله تعالى

ملا خسرو
ملا خسرو
عصام
مرصد

وفي الممكن ان الممكن في حال بقائه شيء وكل شيء مقدور لله تعالى ينتج ان الممكن
في حال بقائه مقدور لله تعالى وهذا الاستدلال منظور فيه اذ لا يلزم ان يكون صدق
الاكبر والاوسط على الاصغر في حالة واحدة الا يرى ان القياس المؤلف من قولك
زيد في حال تعطل حواسه نائم وكل نائم مستيقظ صادق ولا يصدق زيد في حال
تعطل حواسه مستيقظ واجيب بان الشيء بمعنى المثبت والحادث حال حدوثه وكذا كازرني
حال بقائه مثبتا فيلزم ان يكونا مقدورين في هاتين الحالتين لان الظاهر من
قوله على كل شيء قدير انه قادر عليه في كل زمان فسقط ما قاله من انه لا يلزم ان
يكون صدق الاكبر الخ ولكن يرد عليه ان مدار الجواب على امر ظني فمنع اللزوم
الذي ذكره المعترض باق دفعه بان مراد المصنف من الدليل هو الظني اقول
اذا كان مراد المصنف ذلك فما فائدة دعوى كون الشيء بمعنى المثبت في الجواب
اذ يندفع السؤال بدعوى ظنية الدليل سواء كان الشيء بمعنى المثبت او لا كما اذا
كان الشيء بمعنى ما يخبر عنه على مذهب المعتزلة فانك تقول الحادث في حال
حدوثه مخبر عنه وكل مخبر عنه مقدور لله تعالى ينتج ان المخبر عنه حال حدوثه
مقدور لله تعالى فاذا اعترض بانه لا يلزم صدق الاكبر والاوسط على الاصغر
في حالة واحدة كما في المثال اجبنا بان الظاهر صدقه والدليل ظني فيكفي الظهور
واعجب منه انه علل بقاء منع اللزوم الذي ذكره المعترض بقوله لان صدق
قولنا كل شيء مقدور لا يستلزم ان يكون مقدورا دائما بل يحصل صدقه
بمقدوريته في بعض الاوقات كما ان قولنا كل انسان كاتب لا يستلزم ان يكون
كاتبا دائما انتهى وانت خبير بان محصله ان صدق الاوسط لا يستلزم
الدوام وهذا اللزوم ليس بذلك اللزوم الذي منعه المعترض وهو لزوم
ان يصدق الاكبر والاوسط على الاصغر في حالة واحدة ففي كلامه خلط فتأمل
واما حل الاشكال فهو ان القياس المذكور عليه مخبط لانه ان اراد بالمستيقظ
المستيقظ بالفعل فلا نسلم صدق الاوسط لان كل نائم ليس بمستيقظ بالفعل كما لا يخفى وان اراد
المستيقظ بالقوة فلا نسلم سلب الصدق عن الاصغر لصحة مجامعته تعطل الحواس
اي بالاستيقاظ وذلك ظاهر ايضا قوله والممكن حال بقائه اعاد الحادث
بلفظ الممكن مع كفاية ان يقول حال حدوثه وبقائه لان المراد به الاشارة الى
صفاته تعالى فانها ممكنة مع قدمها كما قيل لان كونها مقدورات في غاية الاشكال

الاشكال كما اعترف به القائل ولان المراد بقوله للممكن القديم عند من يقول به عصام
بني الحكماء كما قيل ايضا اذ لا وجه لحمل كلامه على ما ينتهي الى قدم العالم مما اتفق
حاله على خلافه بل لانهم صرحوا بان علة البقاء هي الامكان كما مر مرارا فذكر الحادث
في صورة البقاء بذلك العنوان اشارة الى كونه علة لتعلق القدرة بالبقاء قوله
والظاهر ان التمثيلين وجه الظهور انه يحصل في النفس من تشبيه الهيئات المركبة
ما لا يحصل من تشبيه مفرداتها فانك اذا تصورت حال من استوقد نارا للاستضاءة
فلما اضاءت ما حولهم خمدت فبقوا في الظلمة متحيرين متحسرين ومن اخذتهم السماء في ليلة
كأن ظلماتهم بتراكم السحب انتساج قطراتها وتواتر فيها الرعود الهائلة والبروق الخاطفة
والصواعق المهلكة وهم في اثناء ذلك يزاولون غمرات الموت حصل في نفسك هيئة عجيبة
توصلك الى معرفة حال المنافقين على وجه يتقاصر عنه تشبيهك الاستيقاد باظهار الايمان
وما انتفعوا به باضاءة النار وتشبيهك الدين بالصيب والشبهات بالظلمات الى اخر ما ذكر
ولعبد القاهر كلام مشهور في ان اعتبار التركيب في قول الشاعر • وكان اجرام النجوم
لوامعا • درر نثرن على بساط ازرق • احق واولى وان صح التشبيه بين مفرداته
واما ما قيل من ان هذا الوجه للظهور من حيث المعنى وله وجه من حيث اللفظ وهو ابن تمجيد
ارتباط الامور المشبهة بها بعضها ببعض بالروابط اللفظية المعطية للامور الكثيرة صورة
واحدة في النفس كلفظ الفاء في فلما اضاءت وكلمة لما المستعملة للشرط المفيد للزوم
اذهاب الله النور للاضاءة وتعلق لفظ اضاءت بمفعوله الذي هو ما حوله وكون فيه
ظلمات صفة للصيب فغير مستقيم لان المفردات المشبهة يعتبر الارتباط بينها فلا دلالة له على
التركيب نعم في لفظ المثل دلالة عليه لكونه عبارة عن القصة المقتضية للتركيب قوله
وفي الثاني اتفهم قال الشيخ الاكمل هذا بعيد عن المرام لان الكلام في التشبيه المفرق على
ما ذكره يصير مركبا اقول كيف يصير مركبا مع انه صرح بتشبيه انفسهم باصحاب الصيب وتشبيه
ايمانهم المخالط بالكفر والخداع بصيب فيه ظلمات ورعد وبرق وتشبيه نفاقهم حذرا عن
نكايات المؤمنين بجعل الاصابع في الاذان حذر الموت وتشبيه جهلهم بما يأتون
ويذرون بمشيهم خطوة يسيرة عند خفوق البرق ووقوفهم عند اختفائه ولكنه اعتبر في
اخذ الصيب مع الظلمات والرعد والبرق جملة فزعم انه يصير التمثيل به مركبا ولم يدر ان
في التمثيل اشياء غير ذلك اعتبر تشبيه كل منها على حدة قوله وقيل شبه الايمان فانه الذي زاده
وهو قريب مما ذكره العلامة ثم انه لم يتعرض للتشبيه في قوله تعالى يكاد البرق يخطف

ابصارهم فقيل شبه قرب صرف الآيات الباهرة انظارهم عما كانوا يعرفونها الى من
حطام الدنيا وسائر الاباطيل بخطف البرق ابصارهم اقول الظاهر ان الخطف هو
الاخذ بسرعة فالاولى ان يقال شبه قرب تعطل بصائرهم بسبب حيرتهم من سطوع الآيات
الباهرة بخطف البرق ابصارهم فان التعطيل اشبه بالاخذ من الصرف بل هو القريب الى
مقتضى المقام افادة سوء حالهم فالمناسبة قرب بصائرهم من التعطيل لا قرب انظارهم
من الانصراف عن الاباطيل فانه نوع افادة لحسن حالهم كما لا يخفى قوله ومنه
نقول يعني يحصل التنبيه باثبات السمع والبصر لاصحاب الصيب وعدم اذهابها على
ثبوتهما للمنافقين المشبهين بهم ايضا فلا وجه لما قيل المفهوم منه ان يكون قوله تعالى ابن تجيد
ولو شاء الله الآية في شان المنافقين الممثل لكن الظاهر انه تتميم لقصة اصحاب
الصيب الممثل بهم قوله وذكر خواصهم عدل عن عبارة الكشاف لورود السؤال عليها
وان كان مندفعا بالاخرة وهو هذه ما اختصت به كل فرقة مما يسعدها ويشقيها ا
يحظيها عند الله ويرديها واعترض القطب بانه لم يذكر للمؤمنين مشقيات ومرديات
ولا للكافرين والمنافقين مسعدات ومحظيات ثم اجاب بان المذكور لفرقة المؤمنين
هو المسعدات المحظيات ولفرقتي الكافرين والمنافقين هو المشقيات والمرديات
ويفهم المقابل ضمنا وفي الحواشي الشريفية رد بان الاختصاص لا معنى له حينئذ فان
المقابل لما اختص بكل فرقة ظهر انه ليس مخصوصا بها لكن الرد مردود لظهور ان اختصاص
ذلك المقابل بتلك الفرقة بملاحظة انها مفهوم ضمنا وكونه مفروضا غير متحقق فلا
اذا قلنا الصفات المذكورة للمؤمنين مسعدات يفهم منه انهم لو كانوا اعموا بلانها
لشقوا ولم يمكن اجراء ذلك في حق الكفار لانهم يتصفون بتلك المقابلات حقيقة بلا
فرض وتقدير وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان المراد من الكل لازمه الذي هو المجموع شيخ الاسلام
كما هو المشهور فيصح كون جميع الصفات مختصة بالمجموع اقول لا شك ان الباء داخلة
على المقصور فيكون المعنى ما امتازت به كل فرقة فاذا اخذنا المجموع لم يبق
غير عنه اذ لا خارج عن الفرق الثلث فان المرء اما مؤمن او كافر او منافق ان
منافق اللهم الا ان يكون المراد من الفرق المؤمنين ومشركي الحجاز ويهود المدينة ويكون
مجموعها ممتازة بتلك الاوصاف عن سائر اصحاب الملل لكن الظاهر من سياق الآيات
السابقة هو امتياز كل واحدة منها عن الاخرى دون امتياز مجموعهم عن سائر
اصحاب الملل كما لا يخفى على ذوي البصائر السليمة وهذا كله على تقدير ان يكون من

من في قوله مما يسعدها بيانية كما هو الظاهر واما اذا كانت تبعيضية فلا
يرد السؤال اساسا قوله هذا السابع نكتة عامة للالتفات ناشئة من نفس الخطاب
يعني ان للخطاب تأثيرا طبيعيا في القلوب هو الهز لا مدخل فيه لحال المخاطب
ولا لحال ما خوطب به مرضيا لهم كالمؤمنين او لا كالكافرين فلا وجه لتخصيص
بعضهم في جعلها نكتة مخصوصة بالمقام بدعوى ان حصوله للمؤمنين ظاهر واما عصام
حصوله للكافرين فبمعرفتهم انهم تحت حكم حاكم يترتب عليهم باللطف ولا يخرجهم عن
ساحة الهداية ولا تأنس عنه لاحد من كثرة الذنوب فان ما ذكر لبيان
هز الخطاب في نفسه انما هو هز آخر ناشئ من مورد الخطاب كما لا يخفى قال
العلامة كما انك اذا قلت لصاحبك حاكيا عن ثالث لك ان فلانا من قصته
كيت وكيت فقصصت عليه ما فرط منه ثم عدلت بخطابك الى الثالث فقلت يا
فلان من حقك ان تلزم الطريقة الحميدة في مجاري امورك وتستوي على
جادة السداد في مصادرك ومواردك نبهته بالتفاتك نحوه فضل تنبيه
واستدعيت اصغاءه الى ارشادك زيادة استدعاء واوجدته بالانتقال
من الغيبة الى المواجهة هازا من طبعه لا يجده اذا استمررت على لفظ الغيبة
وقال السيد السند في قوله عن ثالث لك اشارة الى حضور ذلك الثالث عندكما
فيكون سامعا للطريقتين الغيبة والخطاب معا فتظهر فائدة الالتفات على ما شيخ الاسلام
ذكره وتقبل فيه بحث لان ضمير نبهته ونحوه واوجدته ولا يجوز لصاحبك لا
للثالث اذ المقصود من الشكوى عن الثالث عند صاحبك على ما هو العرف انما
هو تقبيح حال الثالث عند صاحبك فتتكلف في زيادة تنبيه صاحبك وكمال
اصغائه الى ما تقول لا في تنبيه الثالث واصغائه فتظهر فائدة الالتفات
على ان يكون حضور الثالث مقدرا لا محققا اقول هذا من الغرائب فان جميع
الضمائر المذكورة للثالث وان من حقه لزوم الطريقة الحميدة والاستواء
على جادة السداد فلا شك ان الالتفات نحوه اذ هو المخاطب الذي عدل
الى خطابه بعد ذكره على طريقة الغيبة دون صاحبك فالتنبيه بلزوم الطريقة
الحميدة له ايضا والمستدعى هو اصغاؤه الى ارشادك كيف وليس ارشادك الا
لصاحبك لان المراد تنبيه صاحبك واصغاؤه الى ما تقول له من فرطات
الثالث فانه خلاف صريح العبارة ولا اوجدته بالانتقال من الغيبة

الى المواجهة من هاز من الطبع ليس الا ما اوجدته من توا جهه من الهازين
طبعه وهو المخاطب الذى عدل عن الغيبة الى خطابه وهو الثالث دون صاحبه
وكذا ضمير لا يجده اى المسترفان الباردة راجع الى الهاز **قوله** وجعل الكلفة العائدة
قبل هذه من النكتة التى تعود الى السامع فيناسب ان تجمع مع الهز والتنشيط ولا
يفصل بينها وبين التنشيط بما يتعلق بالعبادة ويعود اليها من الاهتمام والتخيير والتنبيه ان
الانسب ان لا يقيد بتخيير الكلفة بلذة المخاطبة لانها تتخير بالاهتمام بامر العبادة
وتفخيمها ولو ترك التقييد لكان مستحقا للتأخير عن الاهتمام بالعبادة وتفخيمها
ولم يكن الفصل بينه وبين الهز والتنشيط تركا لما له الفضل اقول لما كان المناسب
تقديم النكتة العامة ثم ذكر النكت الخاصة قدم الهز والتنشيط ولما كان احدى
النكتتين الخاصتين هى الاهتمام بالعبادة بخلاف الاخرى اتجه تقديمها كان
التقديم مقتضى طبعها وبهذا المعنى اسقط المناسبة التى ذكرها عن حيز الاعتبار
واما انسبية ان لا يقيد تخيير الكلفة بلذة المخاطبة فغير مسلمة لان الكلفة لم
يعود اليهم فلا تتخير الا بما يقابلها من لذة تعود اليهم ايضا واما الاهتمام
بالعبادة وتفخيمها فليس مما يعود اليهم بل اليها كما اعترف به اولا والا فلا يتجه
ما ادعاه من ان المناسب عدم الفصل بالاجنبى الذى هو ما يتعلق بالعبادة
وبهذا ظهر بطلان الشرطية التى ذكرها ايضا نعم يمكن ان يلاحظ انجبار الكلفة
بكون العبادة امرا مفخما يورث عاقبة حميدة للمكلف لكن القائل غافل عنه
والا لما ادعى الانسبية المذكورة كما عرفت **قوله** وضع لنداء البعيد ذهب
الشيخ ابن الحاجب الى كونه موضوعا لنداء مطلق المنادى فحينئذ النكتة فى
اختيارها ان الخطاب ههنا مشتمل على من هم فى غاية القرب ومن سواهم من المتوسطين
والبعيدين غاية البعد وانما كونه القرب والتوسط والبعد باعتبار دخول
البعض فى ساحة التكليف والبعض فى ساحة الوجود وكون البعض فى ساحة
العدم كما قيل فلا يصح ان يكون نكتة اذ لا شمول للخطاب لفظا لمن هو فى
ساحة العدم كما سيجئ تحقيقه **قوله** اما لعظمته قيل انما قدم هذا الاحتمال
اهتماما وكانه قصد به الرد للزمخشرى حيث قال ويا حرف وضع فى اصله لنداء
البعيد ثم استعمل فى مناداة من سها وغفل وان قرب تنزيلا له منزلة من
بعد فاذا نودى بها القريب المفاطن فذلك للتاكيد المؤذن بان الخطاب الذى

الذى يتلوه معنى به جدا ووجه الرد ان معنى قوله فاذا نودى القريب المفاطن
انه اذا انتفى البعد تحقيقا وتنزيلا وفيه حصر التنزيلى فى مادة غفلة المنادى
وسهوه وليس كذلك لما ذكره من انه قد يكون لعظمته حقيقة او ادعاء اقول
لا نسلم ان قوله فاذا نودى القريب المفاطن الى اخره بالمعنى الذى ذكره
بل المراد انه فى خطاب الله تعالى لعباده استعمل مجازا فى مناداة من سها للتنزيل
واما اذا نودى القريب المفاطن فى ذلك الخطاب فهو للتاكيد والغرض انه
لما لم يمكن الحمل على اصل وضعه ههنا لزم التجوز ولما كان المخاطب على قسمين
كان ومن اعتبر التجوز الاول بالنسبة الى الاول والثانى بالنسبة الى
الثانى وانما قدم الاول لكثرة قسمه وبالجملة فالمراد بيان اصل معناه مع
المعنى المراد فى المقام لا حصر التجوز فيما ذكره ههنا كيف وقد ذكر بعده التجوز
بطريق استقصار النفس اذا كان النداء من طرف العباد فلا يرد ما ذكره
القائل ايضا من ان الظاهر من التفريع فى قوله فذلك للتاكيد ان فى تلك
الصورة يتعين كون النداء للتاكيد وفيه منع اذ يحتمل ان يكون ذلك استقصارا
منه لنفسه وقد افصح عن ذلك نفسه بعيد كلامه هذا ووجه عدم الورود
ظاهر اذ لا شك فى تعيين ذلك اذا كان الخطاب من الله تعالى لاستحالة
احتمال الاستقصار ثم انه شنع على المحشى ايضا بانه ظن اندراج هذا الوجه فى
التنزيل تعظيما وليس كذلك لانه قد يكون هضما لنفسه واقرارا عليها بالقصور
ودناءة المنزلة ولا يلاحظ تعظيم المنادى اقول التحقيق ان نكتة الا
ستقصار هى نكتة التعظيم بعينها فان الاستقصار لا يمكن الا اذا كان المنادى
عظيما حقيقة او ادعاء فاذا نظر الى جانب المنادى وهضمه للنفس يعبر
عنها بنكتة الاستقصار واذا نظر الى جانب المنادى وعظمته يعبر بنكتة
التعظيم مع ان كل واحد من النظرين لا يتحقق بدون الاخر فصور العلامة
احدى جهتى النكتة وترك الاخرى اعتمادا على ظهورها بالمقايسة وكذا
فعله المصنف لكن على العكس حيث ذكر ما تركها العلامة وترك ما ذكرها
واما ما ادعاه من انفكاك احدهما عن الاخرى بانه يلاحظ المنادى هضم
النفس ودناءة المنزلة ولا يلاحظ جانب المنادى فوهم لان البعد الحقيقى
او الرتبى يقتضى تصور الطرفين والا لم يتحقق فيكون البعد التنزيلى عبارة

كمال پاشا زاده
كمال پاشا زاده

عن جعل المباينة بين الشيئين عظما وحقارة بمنزلة نسبة البعد بينهما حقيقة
ولا يخفى ان هذه المباينة ايضا لا تتحقق الا بتصور الطرفين وبالجملة فاما ان
يلاحظ المتكلم حال المنادى اولا فان كان الثاني لا تتحقق المباينة فلا
يصح التنزيل وان كان الاول فاما ان يلاحظ حقارة المنادى فلا تتحقق
المباينة ايضا واما ان يلاحظ عظمته فتتحقق المباينة ويصح التنزيل وهو
المطلوب واما ان يلاحظ حقارة المنادى لكن مع ان يلاحظ نفسه احقر منه
فهو تحقيق للمباينة في الجملة لكنه اثبات عظم للمنادى بالنسبة الى نفسه فيتم
المطلوب ايضا قوله وهو مع المنادى قيل كونه نائبا مناب فعل وفاعل يقتضي عصام
ان يكون جملة مفيدة وحدها لا مع المنادى الذي هو مفعول اذ الجملة
لا تتوقف على المفعول ويمكن ان يقال لم يرد به توقف تحقق الجملة على الكل
بل انه مع المنادى انما صار جملة لانه نائب مناب فعل وفاعل لا لانه
يجوز تركب الجملة من حرف واسم كما ظنه المبرد في شانه اقول لا ورود للسؤال
راسا حتى يحتاج الى الجواب بكون المراد رد المبرد فانه خلاف الظاهر
ووجه عدم الورود انه قيد الجملة بالمفيدة ومراده المفيدة لما هو المقصود
بالنداء وهو دعوة المنادى وانما يكون كذلك بانضمام المنادى فان
مجرد ادعو لا يفيد هذا المقصود وان كان يفيد افادة في الجملة على ان
المبرد لم يقل بتركب الجملة من حرف واسم بل قال ان يا قائم مقام الفعل
فقط والفاعل مقدر وما له تركب الجملة من الفعل والفاعل ولا ضير فيه
وفي بعض الحواشي يرد عليه انه لزم منه وجود كلام من حرف واحد وهو كازرونى
خلاف ما عليه اجماع النحاة من ان الكلام لا يتأتى الا من اسمين او اسم
وفعل وكون يا حرفا قائما مقام الفعل لا يدفعه لانه وان كان نائبا
للفعل فليس بفعل ولا معناه معنى الفعل عند الجمهور ويندفع الاشكال
بان يقال ان يا واخواتها اسماء الافعال كما صرح به ابو علي وابن جني
ويندفع جميع ما اورد عليه اقول لا وجه للجمود على مذهب ابي علي بل يمكن
الجواب على ما ذهب اليه غيره ايضا من ان يكون حرفا سادا مسد الفعل
والفاعل كما قاله سيبويه او سادا مسد الفعل فقط كما قاله المبرد لان المقصود
ليس كونه جزءا للجملة باعتبار حقيقة الحرفية بل كونه كذلك باعتبار ما يؤدى به

يؤدى به من المعنى الفعلي الذي عرض له من جهة النيابة فقوله ولا معناه معنى الفعل
ان اراد انه ليس بحسب الحقيقة فمسلم لكنه ليس بمدعى وان اراد انه ليس كذلك وان كان
معنى عارضيا بحسب النيابة ففي حيز المنع بل هو مقتضى المذهبين ولكن الجمهور اخذوا بهما
قوله فانهما كمثلين قال المحقق التفتازاني انهم استكرهوا اجتماع آلتي التعريف لفظا ولو ان
يفصل بينهما باسم مبهم يحتاج الى تبيين ابهامه واورد عليه ما اورده الرضي حيث قال
فيه نظر لان اجتماع حرفين في احدهما من الفائدة ما في الاخر وزيادة لا يستنكر كما في
لقد والا ان على انه يجيء في موضعها والجواب ان يا انما تفيد تعيين الشخص وتعريفه واللام
انما تفيد مجرد تعريفه ايضا لا تعريفه وزيادة كما في لقد والا ان فيكون قياسا مع الفارق
واما ما قيل في الفرق من ان اجتماع حرفي التأكيد يفيد زيادة التأكيد المطلوب في المقام كازرونى
فيها صح جوازه فيعارضه بانه لم لا يجوز ان يكون المراد في هذا المقام ايضا زيادة التعريف
لكانه زعم ان مراد الرضي من الزيادة هي زيادة التأكيد وليس كذلك بل مراده ان
الثاني وهو قد مثلا يفيد ما افاده اللام من التأكيد وزيادة عليه هي التحقيق وبالجملة
شرط صحة الاجتماع عند ان يفيد الثاني معنى الاول مع معنى آخر زائدا عليه واذ قد
تحقق ان الثاني ههنا لا يفيد سوى التعريف الذي افاده الاول عرفت شرط ايراده ثم
انما قال كمثلين ولم يقل مثلين لان يا قد يستعمل مجردا للنداء كما في يا رجلا خذ بيدي
فليس للتعريف لا نظير له غير ينفك عنه حتى يكون مثل اللام وهذا لا يقدح في كون يا
آلة التعريف واستكراه الجمع بين آلتيه لانه آلة التعريف قطعا اذا كان صفة اي
معرفة والكلام فيه لا في صورة كون المنادى نكرة كما في ذلك المثال قوله واكثرهم
عنها غافلون قال العلامة وهم عنها غافلون وانما عدل عنه المص لان مفاده عموم الغفلة
لكل من نودي به وهو لا يناسب المؤمنين منهم نعم يمكن التوجيه بانه بالنظر الى الجنس كما
في قوله لقد خلق الانسان هلوعا ما اختاره المص اولى لاستغنائه عن التوجيه
قوله ويدل عليه صحة الاستثناء اعترض بان المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد
مثل عندي عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا رأسه او غير ذلك مثل صمت هذا
الشهر الا يوم كذا فلا يكون الاستثناء دليل العموم واجيب بان المستثنى منه في مثل هذه
الصور وان لم يكن عاما صريحا لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبار يصح الاستثناء وهو جميع
يضاف الى المعرفة اي اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر كذا في التلويح وتوضيحه
المولى حسن الفناري بان المعتبر في تحقق العام استغراق كثير غير محصور وليس في الصيغ

المتقضية ذلك لظهور الاختصاص فيها بالاضافة الى المحصور ثم اجاب بان الدلالة على الاختصاص مفهومة من التقييد بالمضاف اليه لا من نفس الصيغ فلا ينافي في عمومها اقول لا شك ان التقييد المذكور لما دل على الاختصاص لم يبق الصيغ على ذلك العموم فالمقدمة القائلة فلا ينافي في عمومها في حيز المنع وليس هذا الا مثل ان يوصف نكرة فيقال التمييز مفهوم من التقييد بحرف التعريف لا من نفس النكرة فهي على نكارتها ولا يخفى بطلانه والعجب من بعض المحققين انه ذكر هذا الجواب وقد عرفت ما فيه وكان الصواب ان يذكر الجواب الذي ذكر في التلويح ثانيا وهو ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لاخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد صح الاستثناء والا فلا بد من استغراقه ليتناول المستثنى ويصح اخراجه انتهى ولما كان الجمع على المتعدد الغير المحصور متعينة لم يصرح المصنف به اعتمادا على ظهوره وكان قوله الاستثناء في قوة ان يقيد بكونه من متعدد غير محصور وقد كان الافاضل من حقق ما ذكرناه في تزييف الجواب الاول بعبارة اخرى وقال فلا بد من تقييد الاستثناء بان يكون من متعدد غير محصور ولم يبين انه لا حاجة الى التصريح به كما عرفت هذا اورد على المصنف انه ان ادعى الكلية فغير مسلم اذ قد سبق ان للام التعريف سوى العهد والاستغراق المعنى بالعموم معنى اخر فلم لا يجوز ان يكون في الجمع بذلك المعنى وما استدل به على العموم من صحة الاستثناء والتاكيد بما يفيد العموم انما يكون فيما اذا كان اللام للاستغراق لا مطلقا وان ادعى الجزئية فمسلم لكن لا احتياج حينئذ الى التقييد بقوله حيث لا عهد ويحتاج الى قرينة في حمل الناس هنا على العموم اقول مدفوع لكن لا لانه لما ثبت العموم في بعض المواضع ثبت في كل موضع بالقياس اذ الظاهر ان معنى الجمع واحد والصارف عنه غير ظاهر كما قيل لان للخصم ان يقول انما ثبت العموم في بعض المواضع بتعيين القرينة فلا يصح القياس في كل موضع لعدم قرينة في بعضها فلا ولا يجدي كون معنى الجمع واحدا فان العموم وسائر المعاني مستفادة من اللام لا من الجمع بل لانا نختار الشق الاول وندعي انه اذا لم يكن العهد يكون لام الجمع بمعنى العموم والاستغراق لما تقرر في علم الاصول من ان الاصل في المعرف باللام الراجح فيه هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين ثم الاستغراق لان الحكم على نفس



نفس الحقيقة بلا اعتبار الافراد قليل جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية والاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد وبالجملة فحيث لا يكون العهد يتعين الاستغراق بلا قرينة وهذه المقدمة كلية لكن بشرط ان لا يمنع مانع من قراين الحقيقة والعهد الذهني ومثل هذا الشرط معتبر في اطلاقاتهم فلا يجب التصريح به كما لا يخفى على من له دربة **قوله** والتاكيد فيه كون ما ذكر من الامثلة تاكيدا فرع ثبوت العموم في الجموع لانه اذا لم يثبت العموم فيها كما ذهب اليه الواقفية يكون ما ذكرنا تاسيسا فالاستدلال به عليه من قبيل المصادرة بل دلالته على عدم العموم اظهر لان الاصل في الكلام التاسيس دون التاكيد ولذلك تمسك به الواقفية واجابوا عنه بالحمل على التاكيد اقول اطبق جميع علماء العربية على كونه تاكيدا وانما اخذوا ذلك من اهل اللسان اذ فهموا منه في استعمالهم معنى تاكيديا مثل المعنى الذي يفهم من سائر التاكيدات فلا عبرة بانكار الواقفية وبالجملة فكونه تاكيدا ثابت باجماعهم لا يحتاج في اثباته الى ثبوت العموم في الجموع حتى تلزم المصادرة ولو سلم ان اجماعهم لا يكون حجة على الواقفية فلا محذور ايضا لجواز ان يكون هذا الاستدلال اقناعيا لا الزاميا **قوله** ومن سيوجد اي يعم الناس حكما لا لفظا كما في الاول فلا يرد انه مخالف لما تقرر في اصولنا واصول الشافعية من ان ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس ليس خطابا لمن بعدهم وانما يثبت حكمه بدليل آخر من اجماع او قياس او نص واما بمجرد الصيغة فلا فالقول بعموم الخطاب للمعدومين عبارة او دلالة ليس مذهبنا ومذهب الشافعي وان ما تواتر من دينه عليه السلام من شمول مقتضى خطابه واحكامه لهم لا يدل على ذلك كما قيل فان المصنف لم يقل بشمول الخطاب للمعدومين عبارة او دلالة بل اراد شمول الناس للمعدومين حكما يعني ان الناس لفظه لا يعم المعدومين وحكمه يعمهم لدليل آخر هو ما تواتر من دينه عليه السلام كيف ولم يقل بشمول خطابه بل قال بشمول مقتضى خطابه وهو حكمه على ان قوله واحكامه عطف تفسيري له واعلم انه ليس في كلام المصنف هنا لفظة ومعنى في مقابلة قوله لفظا في الشق الاول وبين نعم يوجد ها زاد فيها قائلا اي الناس يعم بحسب المعنى من سيوجد لانهم ايضا مامورون

بالعبارة فلم يرد ان العموم معنى غير خارج عن العموم دلالة وهو خلاف نهج هذا ومذهب المص كما عرفت قوله ان صح رفعه قيل اخذا من الشواهد لفظة رفعه لم تصح لان المرفوع فى اصطلاحهم قول النبى عليه السلام او قول الصحابى رضى الله عنه فيما يتعلق بالنزول وعلقمة والحسن ليسا من الصحابة اقول مراد المص ان كان حديثا مرفوعا او كان قول صحابى فى حكم المرفوع والا فلا اعتماد عليه لما يرده من ان هذه السورة والنساء مدنيتان وفيهما يا ايها الناس وسورة الحج مكية بالاتفاق وفيه يا ايها الذين آمنوا اركعوا الاية والعجب من الامام القرطبى انه رد الشق الاول بما ذكرنا وارتضى الشق الثانى فكانه غافل عما فيه ثم ان السيوطى نقل فى الاتقان جوابا عن بعض الائمة وهو ان يكون هذا الكلام اكثريا لا كليا واذا قلنا به يندفع الاعتراض على القرطبى فى ارتضائه الثانى لكن يرد عليه الاعتراض فى رده الاول ثم نقل عن البعض الاخر جوابا اخر حيث قال وقال غيره الاقرب حمله على ان المقصود بالخطا او جل المقصود به اهل مكة او المدينة يعنى ان المكى ما وقع خطابه لاهل مكة وان كان نزوله بالمدينة والمدنى بالعكس فلا يرد الاعتراض على الشقين وقد اختاره النحرير ان السعدى والسيد ايضا واما ما قيل من انه ذكر القرطبى انه قال علقمة ومجاهد كل اية اولها يا ايها الناس فانما نزلت بمكة وكل اية اولها يا ايها الذين فانما نزلت بالمدينة انتهى فظهر بذلك ان المراد من الشق فى كل شئ نزل فيه يا ايها الناس الاية دون الخطاب وقوله فيحال على حذف الواو فلا وجه للجواب المذكور لاقتضائه ان يكون المراد من الشق الحكم والخطاب دون الاية فمدفوع لان ما ذكره القرطبى انما ورد فى رواية عنها واما فى رواية اخرى ذكرها السيوطى فى الاتقان نقيض ذلك وهو انه قال ما كان فى القرآن يا ايها الناس او يا بنى آدم فهو مكى وما كان يا ايها الذين آمنوا فانه مدنى وعلى هذه الرواية يحتمل ان يكون وصف الاية بالمكية باعتبار كون خطابها لاهل مكة سواء نزلت بمكة او بالمدينة وكذا الوصف بالمدينة وعلى هذا فيجوز ان يراد بالشق فى كل شئ نزل فيه الحكم والخطاب سواء كان نيه حال يحذف الواو والجواز وصف حكم الاية وخطابها بالنزول باعتبار نزولها بينما او كان فيه متعلقا بنزل والجملة صفة لشئ على



على ان فاعل نزل يا ايها الناس كما لا يخفى نعم الرواية التى ذكرها القرطبى تقتضى ان يكون اتصاف الاية بالوصفين باعتبار نزولها بالحرمين دون اعتبار كون الخطابين لاهلهما لكن لا يجب على المجيب التزام التوجيه على كل رواية لشيوع النقل بالمعنى فى امثالها فيحتمل ان تكون العبارة الاولى عن التوجيه من تصرف الراوى ولك ان توجهها بان المراد من النزول بمكة هو النزول فى حق مكة اى اهلها على التجوز المشهور فى وسائل الغربة وكذا النزول بالمدينة وبعد اللتيا والتى فهذا الاصطلاح هو الثالث من الاصطلاحات التى نقلها السيوطى فى الاتقان عن ائمة التفسير فلا وجه لانكاره سواء كانت رواية القرطبى محتملة لها اولا ومن الغافلين عن هذا من قال ايضا لا يخفى انه بعيد من المكى جدا فلا يلتفت اليه قوله فلا يوجب تخصيصه رد على العلامة حيث ذكر ما نقل عن علقمة وقال متفرعا عليه فقوله يا ايها الناس اعبدوا الخطاب لمشركى مكة واعترض عليه من ذهب الى كون الشق عبارة عن الاية دون الحكم والخطاب كما تراه فانا بانه لا دلالة حينئذ فى المنقول على كون الخطاب لاهل مكة كما توهمه الزمخشرى وقد عرفت ايضا ان الظاهر على الرواية الاخرى كون الشق عبارة عن الحكم والخطاب دون الاية بل الامر كذلك على الرواية التى نقلها عن تفسير القرطبى ايضا فحينئذ توهم العلامة وهم والعجب منه ما قاله ايضا ان مقتضى الرواية المذكورة حينئذ يعنى على تقدير الاختصاص فى الشق الاول بمشركى مكة ان يكون الخطاب المصدر بيا ايها الذين آمنوا مخصوصا بكفار المدينة ولا يخفى فساده انتهى فان المراد ليس تخصيص الخطاب فى الثانى بكفار المدينة بل بمؤمنيها ووجهه ان ابتداء الاسلام كان فى مكة واكثر الناس كانوا وقتئذ كفارا وكان المعاملة بهم فخوطبوا بيا ايها الناس ولما غلب الاسلام فى المدينة وكان اكثرهم مؤمنين كان المعاملة بهم فخوطب بيا ايها الذين آمنوا ثم ان رد المصنف مدفوع بما نقله السيوطى فى الاتقان عن بعض الائمة ثانيا من ان الاقرب الحمل على ان المقصود بالخطاب او جل المقصود به اهل مكة والمدينة كما ذكرناه آنفا فنقول ليس المراد التخصيص بالمشركين حقيقة وانما وقع التخصيص بهم ظاهرا بناء على كونهم المقصود بالخطاب مع كون الاخرين ايضا مخاطبين تبعا

او على كونهم جل المقصود بالخطاب مع كون الاخرين ايضا مقصودين بالخطاب
قوله ولا امرهم بالعبادة يعني حال كفرهم فانه باطل بالاتفاق بين الحنفية
والشافعية ولذا اتفقوا على ان لا قضاء عليهم بعد الايمان وانما الخلاف في انهم
هل يعذبون بترك العبادات كما يعذبون بترك الايمان ام لا فاختار الشافعية
الاول ولم يختر الحنفية مطلقا الثاني كما ظن بل اختاره مشايخ ما وراء النهر
منهم واما مشايخ العراق منهم فاختاروا الاول كالشافعية كما صرح به في التوضيح
وغيره وقيل هذا على اصل الاشعري والشافعي من ان الكفار مخاطبون بالعبادات
بشرط تقديم الايمان واما عند المعتزلة وجمهور الحنفية فلا بد من تعميم العبادة
للايمان فانه مع كونه شرط صحة سائر العبادات عبادة في نفسه ومن
القول بان المطلق من الكفار هو الايمان فافهم هذا فانه ذهب على الزمخشري
مع تصلبه في مذهب الحنفية وتعصبه لاصل الاعتزال اقول الظاهر ان الحنفية
الذين خالفوا الشافعية في الاصل المذكور انما قالوا ليس الكفار مخاطبين بالعبادات
حسبما ذكرناه آنفا ولم يقل الاشعري والشافعي بعدم كون الكفار مخاطبين
بالايمان حتى تتحقق المخالفة بينهما وبين المعتزلة والحنفية في قولهم بكونهم
مخاطبين بالايمان بل الكل متفقون على كونهم مخاطبين بالايمان والخطاب
حاصل سواء حملت عبادة العبادة على ما يعمه فافادت التكليف بالايمان
او حملت على سائر العبادات فافادت التكليف بالايمان اقتضاء وانما
اختار الزمخشري والمص الشهرة اللفظ فيها كما ذكره السيد السند ومن غفل
عن هذا زعم انه لا باعث على اختيار خلاف الظاهر من تعميم العبادة عمل القلب
بناء على انهم فرقوا باقصى غاية الخضوع فانك خبير بان عمومها لعمل القلب
في الاصل لا ينفي عمومها له في الاستعمال ثم انه زيف هذا المختار بوجه
اخر وهو ان الايمان اصل العبادات كلها فلو وجب بوجوبها لانقلب الاصل
تبعا واجاب السيد السند بان الاصالة بحسب الصحة لا تنافي التبعية في الوجوب
على انه قد وجب ايضا استقلالا لا ابتداء بل افرد الجمع بينهما اكد في ايجابه
ترد بانه ورد في وجوب الايمان نصوص واخبر في بعض النصوص بانه لا ينفع
العبادة بدونه وبعد هذا ورد الامر بالعبادة في هذا النص وغيره وهي
ان كان مطلقا عن قيد الايمان لكنه مقيد به معنى بحكم النص المخبر عن
الاشتراط المذكور وليس في ذلك امر بالايمان في ضمن الامر بالعبادة حتى يلزم
ايجاب الاصل تبعا لايجاب الفرع فيبقا في حكم الاصالة اقول لا شك ان الاعتراف
بكون الامر بالعبادة مقيدا بشرط الايمان اعتراف بالامر بالايمان تبعا ضرورة
ما تقرر عندهم من ان الامر بالشيء امر بما لا بد منه له ولا يلزم من كون الشرط مما امر
به في بعض النصوص اصالة ان لا يكون مامورا به هاهنا تبعا بل هو مقتضى الاكثرية
كما افاده السيد السند ثانيا اذ قد عرفت وقوع الامر بالايمان في بعض النصوص
عبارة وفي هذا النص اقتضاء وقفت على سقوط ما اجيب به عن الايراد من ان
الايمان لوضوح امره كانه مستغن عن الامر به كما قيل لان مدار الاعتراف
بعدم الامر به وليس فليس قوله فالمطلوب من الكفار يعني الملحدين والمنافقين
جميعا وفي الحواشي الاكملية لم يترك المنافقين وهم احدى الفرق المذكورة
لانهم داخلون في سؤال احدى الفرقتين لانه ان اعتبر الاقرار والذي هو
شرط اجراء الاحكام وهو موجود فيهم دخلوا في سؤال المؤمنين وان اعتبر
الاخلاص وهو منتف عنهم دخلوا في سؤال الكافرين اقول كيف يصح دخولهم
في سؤال المؤمنين مع ان المطلوب منهم ازدياد ما هم عليه والثبات على ذلك
فيلزم ان يكون المطلوب من المنافقين ايضا ذلك ولا يخفى فساده قوله
بل يجب رفعه والاشتغال بها قيل اذا عرفت ما هو المعتبر في اصل الشافعية
من ان معنى كون الكفار مخاطبين بالعبادات كونهم معاقبين بتركها في الآخرة
لا في الدنيا وقفت على ما يخفى العبارة فان المفهوم المتبادر منها ان لا
يسقط عن الكفار العبادات الواجبة بالايمان ويظهر لتكليفهم بالعبادات فائدة
في الدنيا وهو خلاف المذهب ووجه التبادر ان الضمير في قوله بها يرجع
الى العبادة الواجبة حال الكفر بحكم السياق اقول ليس كذلك المفهوم مرادا
بل الضمير راجع الى العبادة المطلقة التي في ضمن العبادة المعتبرة المذكورة
كما هو المشهور ولا عبرة بمثل ذلك التبادر عند تعين المراد قوله تنبيه على
ان قيل لا يخلو اما ان يكون الايجاد داخلا في الربوبية اولا فان كان
الاول يكون لفظ خلقكم زائدا وان كان الثاني لا يحضر الموجب للعبادة
في الربوبية بل الخلق والايجاد ايضا كذلك واجيب بانا نختار الاول
ووجه افراده بالذكر صريحا بعدما علم ضمنا الاشعار بانه اصل الاصول

لانه اول نعمة وردت على الانسان اقول لا وجه للسؤال ولا للجواب اما الاول
فلانه لا يلزم من دخول الايجاد في الربوبية ان يكون لفظ خلقكم زايدا لان
لفظ العام لا يفيد الخاص ما لم يقيد بما يختص بالخاص مثلا اذا ذكرت الحيوان
لا يفيد مفهوم الانسان لانه داخل فيه الا بان ينضم اليه قولك الذي هو ناطق
فالربوبية عام ينطلق على تربية الله تعالى بمعنى الايجاد وعلى تربية الوالدين
للولد وعلى تربية الاستاذ للتلميذ الى غير ذلك ولا يفهم منها معنى الايجاد
الا بانضمام قوله الذي خلقكم واما الثاني فلان مداره على تسليم ان يستلزم
الدخول الزيادة وليس فليس قوله ويحتمل لتقييد قبل الاصل في الصفة
معنى التخصيص كما ذكره العلامة فلفظة يحتمل لكونها كالعلم للوجه المرجوح
مخرجا ولو قال على تخصيص الخطاب بدل قوله ان خص الخطاب لا يمكن ارجاع
الضعف الى المبنى اقول الاشكال ان المراد الاشارة الى ضعف المبنى ولا فرق
بين العبارتين فان قوله ان خص الخطاب بمعنى ان كان الكلام مبنيا على تخصيص
الخطاب قوله وان ربها الرب اعم قال السيد السند في عبارة الكشاف فربكم على
الحقيقة اشارة الى ان ربوبيته تعالى ثابتة في الواقع بخلاف الاصنام فانها
اربابا بحسب اعتقادهم لا الى ان لفظ الرب مجاز فيها وقيل اذا اعتقدوا ان
آلهتهم شفعاء عند الله تعالى كان اطلاق الرب بمعنى المالك والسيد عليها بطريق
المجاز اقول غير مسلم لجواز ان يعتقدوا ان الله تعالى جعل الاصنام مالكة
لهم وسادة عليهم حقيقة فان الاعتقاد بكونها شفعاء عند الله تعالى لا يجدي هذا
الاعتقاد ايضا وانما ترجح الحمل على الحقيقة لانه الظاهر من الاطلاق واما
ما قيل من انه لا مجال لتلك الارادة على تقدير تخصيص الخطاب ايضا لان لفظ
الرب وان كان مطلقا عندهم على كل واحد من آلهتهم الباطلة الا ان اضافته
على صيغة الوحدة الى كلهم تعين الرب الحقيقي اذ ليس لكلهم اله واحد بخصوصه
على عبادته غير الله تعالى فغير صحيح اذ لا وجه لسلب المجال عن تلك الارادة لجواز
ان يكون الرب اسم جنس ينطلق على الواحد والكثير فصيغة الواحد لا ينفي كونه
مدلوله واحدا حتى يكون اضافته الى كلهم معينة للرب الحقيقي نعم لا شك في جواز
حمله على الواحد بملاحظة حال المتكلم الذي هو الشارع النافي لربوبية الاصنام
لكنه لا ينفي سلب ما ذكرناه من الاحتمال بالكلية كما زعم قوله بالذات والزمان

قيل فيه بحث اذ ليس لفظ القبل بمعنى اعم من القبل بالذات والقبل بالزمان بل هو
مشترك لفظي بينهما او حقيقة في الزمان ومجاز في الذاتي فاستعماله فيهما يكون استعمالا
للمشترك في معنييه معا او جمعا بين الحقيقة والمجاز وكلاهما باطل ولا يظهر قرينة صارفة
عن الحقيقة حتى يحمل على عموم المجاز اقول هذا من العجايب فان المختار هو كونه حقيقة
في الزمان مجازا في الذاتي والجمع بين الحقيقة والمجاز غير باطل عند المصنف فانه شافعي
واما ما قيل من انه جيد لو ساعده اللغة كيف وهو ظرف زمان فليس بشيء لان المدعى
كونه مجازا في التقدم الذاتي ولا يلزمه مساعدة اللغة وكذا الاعتراض بان استعماله
في موارد التقدم الذاتي من الاصطلاحات المحدثة بعد نزول القرآن فلا وجه لبناء
تفسيره عليه كما قيل لان المدعى مجرد ان يراد ذلك بتجوز الا ان يراد من جهة كونه اصطلاحا
حتى يرد المحذور ثم اني لا ارى لارادة هذا التجوز مقتضيا اذ لا يظهر شيء متقدم على
المخاطبين ذاتا حتى يراد بالذين من قبلكم واما قيل من انه الروح على القول بخلقه
من قبل خلق البدن لا قبله فاسد لاقتضائه ان يكون الخطاب في قبلكم الى ابدان
المخاطبين بدون ارواحهم ولا يخفى فساده فالظاهر ان مداره على ما هو مذهب الحكماء
من انه عبارة عن العلل العالية التي هي العقول والمخاطب نوع الانسان وانما كان
تقدمها ذاتيا لقدم نوع الانسان عندهم وهذا لا يليق بشان المصنف لان القول
بقدم العالم يقتضي ان يكون ابديا فيلزم انكار الحشر الجسماني الا ان يقال انه مبني على
جواز ان يستند القديم الى المختار كما جوزه الآمدي وحقق في شرح المواقف ومقتضى
ذلك ان يكون العالم ازليا ولا يقتضي كونه ابديا لجواز ان يختار المختار عدمه
في الابد فلا يلزم منه المحذور نعم مذهب الآمدي محل كلام وسيجيء تحقيقه ان شاء الله
تعالى ومن لم يتنبه لهذا اعترض بان كلام المص يخالف مذهب الاشاعرة فانهم لا
يثبتون التقدم الذاتي لغير الله تعالى وينفون ان يكون شيء علة لشيء ويقولون باستناد
الممكنات الى الله تعالى بلا واسطة قوله اما لاعترافهم قيل قد اعترف فيما سبق
بعموم الخطاب لكل من بعث اليه محمد عليه السلام من فرق المكلفين ومنهم طوائف
لا يعترفون بخلق الله تعالى العالم كله كالدهرية والثنوية فالوجه على اختيار من
التفسير انما هو الاخير اقول الظاهر ان اعترافه فيما سبق انما كان بعموم الخطاب للمؤمنين
والمشركين الماحضين والمنافقين لا للدهرية والثنوية صريحا وانما يعمهما دلالة لان
دعوتهم الى الحق من دعوة المشركين ثم ان المراد اعترافهم بخلق الله اياهم فقط وهو كاف

عصام
عصام

يدل عليه الاتيان ولا وجه لما قيل في اعترافهم بكون خلقهم للتقوى ودلالة الانبياء
عليه نظر فان الكلام على ما هو المختار في جملة لعلكم تتقون وهو كونها حالا من
فاعل اعبدوا فيكون قيدا للعبادة لا للخالق **قوله** او لتمكنهم قيل فيه نظر لان
تمكنهم بادنى نظر انما هو من العلم بوجود الصانع واما كونه واحدا وخالق الكل فيحتاج
حصول العلم به الى مزيد تأمل اقول ليس بشيء لان اعترافهم بكونه تعالى رب الارباب
وكون الهتهم الباطلة شفعاء عنده تعالى يدل على انهم يعلمون بادنى نظر كونه تعالى واحدا
او خالق الكل ولو سلم احتياج ذلك الى مزيد تأمل فلا ضير ايضا لانه ينزل بعض المطالب
الخفية منزلة الظاهر لقوة برهانه حاصله ان خفي لكنه كالظاهر لقوة برهانه **قوله**
والذين من قبلكم بفتح الميم ولما كان فيه اشكال لان الموصول الثاني مع صلته مزيد
فلا يصلح ان يكون صلة للاول اراد دفعه فقال على اقحام الموصول الثاني بين الاول
وصلته تأكيدا لكن يرد عليه ان التأكيد ان حمل على المصطلح فان كان لفظيا
وجب كونه باعادة اللفظ الاول وان كان معنويا كان بالفاظ مخصوصة مع انهم
صرحوا بامتناع تأكيد الموصول قبل تمامه بصلته وان حمل على غير المصطلح احتيج
الى بيان صحته قال السيد السند غاية ما يتمحل فيه انه تأكيد لفظي الا انه عدل عن
اللفظ الاول الى ما هو بمعناه احترازا عن بشاعة التكرار كما هو مذهب الاخفش
في ما ان زيد قائم اقول اما ان يعتبر بشاعة التكرار اولا فان كان الاول يلزم
ان لا يصح كون التأكيد اللفظي باعادة اللفظ الاول وان كان الثاني يلزم
ان لا يصح توجيه ما نحن فيه من العدول الى غير اللفظ الاول واما اعتبار البشاعة
في البعض وعدم اعتبارها في الاخر فتحكم بحت فالوجه ان يقال لا ينحصر التأكيد
اللفظي في صورة اعادة لفظ الاول بل يكون بذكر ما يفيد فائدته بلا اعادة
لفظه نحو هيهنا مرتبا كما صرح به الشيخ الرضي فلا حاجة فيما نحن فيه الى التوجيه
اصلا حتى يتمسك ببشاعة التكرار واما ما قيل من انه فرق بين ان يقال هذا
اللفظ تأكيد وبين ان يقال اقحم هذا اللفظ او زيد تأكيدا ولا يلزم من صحة الاول
الثاني صحة الاطلاق الاول لانهم اذا قالوا هذا اللفظ تأكيد ارادوا به انه اما
تأكيد لفظي وهو تكرير اللفظ الاول او معنوي وهو ما يكون بالفاظ مخصوصة
واما كون الشيء مقحما او زائدا لاجل التأكيد فمعناه مطلق التقرير ففيه ما فيه
اذ لو سلم الفرق فغايته ان يحمل التأكيد على غير الاصطلاحي واما الاشكال بعد ما

ذكر انه لا يؤكد الموصول قبل صلته لكونه غير تام سواء كان التأكيد اصطلاحيا
او غير اصطلاحي ونقل عن العلامة هيهنا ما صورته هذه فان قيل يا تيم في بيت جرير كلاهما
مفيد بنفسه فجاز وقوع تيم الثاني تأكيدا له بخلاف الذين في الاية فانه غير مفيد فكيف
يجوز تأكيده قلنا ان الذين مفيد ايضا فائدة الاشارة وان كان المشار اليه مبهما
ولهذا يرجع الضمير اليه والضمير انما يرجع الى المفيد فانك تقول الذي فعلته وقال
صاحب الكشف انا لا استحسن هذا الكلام سؤالا وجوابا فان ذلك بمنزلة التأكيد
فانه قد يكون باعادة عين اللفظ الاول وقد يكون بذكر مرادفه وذلك جار في
الحروف فضلا عن الموصولات ثم الجواب اني تيم وهو الذي يقول له المفصل والمكرر
ما لا يفي تمامه اسما من جملة تردفه اقول معنى عبارة المفصل هو انه لا يتم افادة
الموصول فائدته الاصلية التي وضع هو لاجلها الا بتلك الجملة فلا يمنع افادته
فائدة اخرى هي الاشارة كما دل عليه رجوع الضمير اليه واذا تحققت صحة تأكيد
الموصول قبل صلته عرفت انه لا حاجة الى جعل الثاني زائدا على مذهب الكسائي او
موصوفا بالظرف خبرا لمبتدأ محذوف اي الذين هم اشخاص كائنون قبلكم او
موصولا بالظرف اي الذين هم الذين من قبلكم كما ذكره المحققون من اصحاب الحواشي
ومن الغافلين عنه من زعم ان تشبيه هذا الاقحام باقحام جرير التنبيه على ان
اقحامه ايضا ليس على قياس كلام العرب لانه لا يصح الفصل بين المضاف والمضاف
اليه بغير الظرف وانت خبير بان الكل متفقون على صحته ووجهوها بانه لما كرر
الاول بلفظه وحركته فكأنه هو بعينه بلا فصل كما صرح به في الحواشي الشريفية **قوله**
حال من الضمير في اعبدوا ورده المحققون من شراح الكشاف بان فيه تعليقه عن الامر
الى الابعد وتوسيطه بين العصا ولحائها فان الذي جعل لكم الارض الاية موصول
بكم صفة او مدحا منصوبا او مرفوعا فيكون بمنزلة ان يقال اعبدوا ربكم الخالق
راجيا منه التقوى الرازق بتوسيط الحال من فاعل اعبدوا بين وصفي المفعول
على ان تقييد العبادة برجاء التقوى ليس له كثير معنى وانما المناسب تقييدها بالتقوى
وانتزاعها او برجاء ثواب التقوى ودفع الاول بان تعلقه بخلقكم وان كان اقرب
لفظا لكنه ابعد معنى لان فيه اخراج لعل عن حقيقته ولا يصار اليه الا عند التعذر
ولان الذي نزل لاجله هو الامر بالعبادة فتناسب ان يتعلق بها ذلك واتى
بالموصول وصلته على سبيل التوضيح او المدح للذي تعلقت به العبادة فلم يجاء

بالموصول ليحدث عنه بما جاء في ضمن المقصود بالتبع فلا وجه لان يتعلق به دون التقييد
فان فيه صرفا عن الاقرب الى الابعد من جهة المعنى ودفع الثاني بان تاني التوصيف
ليس وصفا نحويا فليس ذلك توسطا بين العصا ولحائها وليس بمنزلة المثال الذي ذكره
ودفع الثالث بان المصنف ضمن قوله كانه قال الخ الجواب عنه اقول اما الاول فكلام
مردود اما الاول فلرجحان المجاز على الحقيقة في المقام الخطابي على انه يمكن ان يكون
على حقيقته ايضا بان يكون حالا مقدرة من المفعول اي خلقكم مقدرا رجاؤكم التقوى
فيتجه الدال على ان يكون الترجي من الله تعالى والرجاء من العباد ولو بعد حين كما
تقدم وبيناه بما يحق بينا اي مقدرا نيته وما ذكره النحرير السعد والسيد
به بعض المتأخرين من انه لا وجه للحمل عليه لان المقدر حال الخلق هو التقوى لا رجاؤها
كما يدل عليه قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون مردود لان تقدير
التقوى لا ينافي تقدير رجائها ايضا بل الواقع تقديرهما معا والا لم يقع رجاؤها
لاحد وهو باطل ولا تقتضي تلك الاية عدم تقدير الرجاء لجواز ان يكون الخلق
لاجل العبادة فتقيد العبادة مع رجائها وكذا ما اتفق فيه صاحب الكشف
والسيد السند من ان كثيرا من الناس لا يرجون التقوى فكيف يقيد الخلق
بتقدير رجائها مردود ايضا لان تقييد الخلق به لا يقتضي وقوعه لجميع افراد
الناس بل يكفي فيه وقوعه في الجنس كيف وكلهم قائلون بان المقدر حال
الخلق هو التقوى مع ان كثيرا من الناس لا يتقون فلا يصح ذلك القول
منهم الا باعتبار وقوع التقوى في الجنس على ان المراد بتقدير الحال في امثاله
النحو النية والطلب كما يشعر به قول النحرير ههنا المقدر والمنوي فليس المراد
التقدير الازلي حتى يجب عدم تخلف المقدر كما افاده بعض الاجلة واما
الثاني فلانه اذا تعلق بالموصول يكون الكلام واردا على المذهب الكلامي
وهو ابلغ واحجة للمطلوب على طريقة اهل الكلام بخلاف ما اذا تعلق
باعبدوا فانك اذا قلت اعبد ربك للتقوى لم يكن الكلام استدلاليا
واما اذا قلت اعبد ربك الذي خلقك لاجل التقوى كان اللام انسب وابلغ
كانك قلت اعبده لانه خلقك لاجل التقوى وكل من خلق لاجل التقوى
يجب عليه العبادة فيجب عليك العبادة وهذا من الصنائع البديعة
فيكون احسن فقد ظهر انه لا عبرة بما ذكر من الفرض من الاقرب الى الابعد

من جهة المعنى لان هذه الاجنبية تعا وعنها واما الدفع الثاني فكذلك ايضا لانهم
ادعوا اولا كونه صفة نحوية واما اذا كان مدحا فهو في حكمها ايضا وحينئذ
لم يريدوا انه مساو للمثال الذي ذكروه بل ارادوا انه في حكمه فالاولى ان يدفع
بانا لا نسلم كون الذي جعل لكم الارض الاية موصولا بكم البتة لم لا يجوز ان
يكون مبتدأ خبره فلا تجعلوا لله اندادا كما ذكره العلامتان فليكن هذا
الوجه جاريا عن ذلك واما تجويز كونه مفعول تتقون ليجري هذا الوجه عليه
كما قيل فيخدشه كون رعاية الفاصلة مقتضية للفصل واما ما قال الدافع في
تضعيف من ان لزوم توسط الاجنبي بين الوصفين لا يضعف لانه ادنى من توسط
بين الموصوف والصفة الواقع في قوله تعالى قل اغير الله اتخذ وليا فاطر السموات
والارض ففيه انه مخالف لما ذكره في الدفع فان مداره على تسليم ضعف التوسط
اذا كان الثاني وصفا نحويا مدفوع بان المدعى ليس ضعف التوسط بحيث لا
يقع في القرآن بل ضعفه بالنسبة الى الوجه الذي اختاره العلامة اعني ان
يختار افصح وان كان التوسط ايضا فصيحا واما الثالث فمسلم وتوضيحه
ان التقوى عبارة عن منتهى درجات السالكين الذي هو الهدى والفلاح
المستوجبين لجزاء الله تعالى ولا شك انه غير حاصل للمأمور بالعبادة رأسا وانما
يحصل له بعد مدة مديدة فيكون لتقييد الامر بالعبادة بترجي ذلك كثير معنى
واما ما قاله بعض المحشين للكتاب من انه ليس تقييد العبادة برجاء التقوى
لكون منافيا لحصول التقوى حال العبادة بل تقييد العبادة برجاء استمرار
التقوى على ما يفيده قوله تتقون على صيغة المضارع ورجاء استمرار التقوى
يفيد حصول التقوى بابلغ وجه فوجه وجيه في نفسه لكنه شرح لكلام المصنف
بغير ما اراده والعجب من السيد السند انه قال في تقرير المقام لا يقال يجوز
حمل لعل على ترجي العباد متعلقا باعبدوا اي اعبدوه راجين وصولكم الى
التقوى التي هي اعلى مراتب العبادة لانا نقول لا طائل في تقييد العبادة
برجاء التقوى لان رجاء الشيء ينافي حصوله حين الرجاء بل المناسب تقييدها
بنفس التقوى اي اعبدوه متقين انتهى وانت خبير بانه اذا تقرر كون التقوى
اعلى مراتب العبادة كيف يصح دعوى حصولها حين الامر بالعبادة رأسا
وليس هذا الا مثل ان يقول اضرب غاية الضرب فتقيد اصل الفعل بغاية مرتبة

عصام

ولا شك في صحته واذا سلم كونها عين العبادة الحاصلة بالامر فكيف يصح تقييد
العبادة بالتقوى ولا يصح قولنا اعبدوه عابدين وبالجملة فاما ان يكون التقوى
حاصلة من اول الامر اولا فان كان الاول لم يصح تقييدها بنفس التقوى
فضلا عن كونه مناسبا وان كان الثاني صح تقييدها برجاء التقوى اذ لم
يحصل التقوى اولا ويمكن ان يدفع ايضا بان يكون العبادة عبارة عن الاتيان
بالمامورات والتقوى عبارة عن الاجتناب عن المنهيات فيجوز ان تقيد الامر
بالعبادة برجاء التقوى اعني افعلوا المامورات برجاء الاجتناب عن المنهيات حسبما
نطق به قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر واما من قرر هذا الجواب
قائلا المراد من التقوى الاحتراز عن كل ما يوجب البعد عن الرب وهذا معنى صحيح
يعتد به ومحصله اعبدوا ربكم راجين منه الاحتراز عن كل ما يوجب البعد فقد
قصر في التقرير لانه لا يتم الا بتخصيص العبادة بالاتيان بالمامورات والتقوى
عبارة عن الامتثال بالاوامر والنواهي فيتضمن الاحتراز المذكور ويعود
الاعتراض وايضا لم يتعرض فيه لكون الاتيان سببا للاجتناب بحيث
يعتد بها **قوله** ويكون ذا خوف قيل المراد ههنا من الخوف خوف عدم
حصول المرجو هو التقوى لكنه خلاف ما يتبادر من عبارته فان المتبادر
منها خوف العقاب فانه استشهد بالاية الدالة عليه اقول المرتجي هو التقوى
وذلك حاصل وان كان الخوف المراد ههنا خوف عدم حصول المرجو فانه اذا
لزم الخوف في عدم حصول المرجو لزم في العقاب بالاولوية ولك ان تقول خوف
عدم حصول المرجو يرجع الى خوف العقاب عند دقيق النظر فان عدم حصول
التقوى سبب للعقاب لكن هذا الجواب لا يناسب تفسير المص للتقوى فالاول
اولى **قوله** على معنى انه خلقكم بتقدير من هذا مشابهتهم المرجو منهم ومشابهته
تعالى للراجي وان هناك حالة شبيهة بالرجاء هي ارادته تعالى منهم التقوى على
مذهب العلامة وعلى مذهب اهل السنة ايضا لكن بان يكون الارادة مجازا
عن الطلب فاما ان يتبعه الارادة وحدها ويستعار لها الكلمة الموضوعة
للترجي بالجامع الذي ذكره المص قائلا لترجح امر الجي فتكون استعارة تبعية
واما ان يلاحظ هيئة مركبة من الراجي والمرجو منهم ورجائه فتكون استعارة
تمثيلية قد صرح من الفاظها بما هو العمدة في حصول الهيئة فلا مجاز حينئذ في

لعل اذ المراد التمثيلية المشهورة واما ما اورد بان التشبيه في جانب المرجي
منهم لانه اقرب الى رعاية الادب واوضح في تقرير المقصود واسهل لتصور وجه الشبه
واذ تحققت جواز الوجهين عرفت ان من قصر على الاول فقد قصر وكذا من قصر
على الثاني ايضا ويمكن ان يكون المراد ان من شانكم ان يرجو كل راج منكم
التقوى لانه لما ولد كل مولود على الفطرة كان بحيث لو تامله متامل توقع له ورجا ان
يكون تقيا كما قاله ابن عطيه فلا يلزم تشبيهه تعالى بالمرتجي كما يلزم من تقرير الكشاف
قيل لقد احسن في تلخيص ما فصله الزمخشري واصاب في حذف ما يبتني على اصل
الاعتزال وهو قوله واراد منهم الخير والتقوى فان ذلك لا يكاد يصح على اهل
السنة لانهم يجوزون تخلف مراد الله تعالى عن ارادته وقد دسه ذلك المتعصب
في مذهبه في تصوير معنى الاستعارة حتى ذهب على اكثر الناظرين فيه ومن
ههنا يتبين فساد ما قيل لعل حرف على تعلقه بخلقكم مستعارة للارادة تشبيها
لها بالترجي بمعنى الطمع اي ارتقاب المحبوب كان لفظ لعل حقيقة في هذا المعنى
بخصوصه لغلبة استعمالها فيه دون الاشفاق الذي هو ارتقاب المكروه او
مستعملة فيها مجازا مرسلا لان الترجي بذلك المعنى يستلزم الارادة كانه قيل
خلقكم ومن قبلكم مريدا منكم ومنهم التقوى ومما يشهد على بطلان هذا القول
زيادة لا مرد لها قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس فانا نعلم قطعا ان
من ذراه الله تعالى لجهنم لم يخلقه لجنة وايضا ان قوله ومن قبلكم عام للصبيان
والمجانين الذين ماتوا ولم يصلوا الى درجة التكليف ولا وجه لان يقال لان
الله تعالى خلقهم مريدا منهم التقوى اقول اما اصل مدعاه فغير ناهض لان لفظ
لعل ليس بما قال عادته العلامة من الاعتزال بل الارادة عنده مجاز عن الطلب
ومطلوب الله تعالى يتخلف عن طلبه كما صرح به السيد السند واما شاهداه فنجيب عن
اما الاول فلان تلك الاية تخالف بظاهرها قوله تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون فانا نعلم قطعا ان من ذراه الله لجهنم لم يخلقه للعبادة
فوجب ان يصرف احدهما عن الظاهر ولما تايد ظاهر هذه الاية بقوله عليه
السلام كل مولود يولد على الفطرة الحديث لزم ان تصرف تلك الاية عن
الظاهر فنقول لما اقتضى كمال شرورهم دخول جهنم وخلودهم فيها فكانهم
خلقوا لاجلها لا انهم خلقوا لاجلها في نفس الامر فالكلام على التجوز دون

دون الحقيقة وأمّا الثانى فلانه لا يأبى بان يقال ان الله تعالى خلق جنس من
قبلهم مريداً منهم التقوى اذ لا يقدح فيه تخلف بعض الافراد سواء كان الارادة
غير ثابتة على مذهب المعتزلة اوماولة بالطلب على مذهب اهل السنة كيف
ونحن نحتاج الى هذا التوجيه فى قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
اذ يرد انه كيف يصح ان يقال ان الله تعالى خلق غير المكلفين للعبادة ولا محيص
عنه الا باعتبارها فى الجنس دون كل فرد **قوله** لترجح امره الضمير راجع الى من
والامر عبارة عن فعل المرجو منهم يدل عليه قول العلامة فهم فى صورة المرجو منهم ان يتقوا
لترجح امرهم فلا يتجه ما قيل اى امر التقوى ثبتاً وقيل الانتفاء او المذكور قال السيد
السند ذكر التشبيه بين حاليهما لتظهر تلك المشابهة فى ان متعلق كل من الارادة و
الترجى مترجح اى متردد بين ان يفعل وان لا يفعل مع رجحان ما الجانب الفعل
وقيل ان المتبادر من تقريره ان المعتبر فى الترجى رجحان جانب الفعل بحسب الوقوع
فى نفس الامر والظاهر انه ليس كذلك فانه يكفى رجحان ما للفعل فى نظر الراجى
اقول لا نسلم كون المتبادر ذلك بل عبارته مطلقة فالمتبادر ما يعم القسمين
اعنى الرجحان بحسب الوقوع فى نفس الامر والرجحان فى نظر الراجى ومن الناس
من قال قوله لترجح امره اى لتردد امر من يرتجى منه التقوى بين ان يكون وان
لا يكون او المعنى لرجحان امره فى حصول المرجو نظراً الى تعاضد اسبابه والظاهر
مراده هذا المعنى الاخير لذكر الاسباب دون الصوارف والاول هو الانسب
لان يكون جامعاً اذ غاية امر الراجى التردد بين حصول مرجوه وبين عدم حصوله
لا غلبة ظنه فى الحصول دل عليه كلام الكشاف اقول ان اراد بالمعنى الاول
ما يتردد فيه بلا رجحان الجانب الفعل فهو لا يناسب الرجاء لان فيه رجحاناً
ما الجانب الفعل كما عرفت انفاً وان اراد ما يتردد فيه برجحان ما الجانب الفعل
يكون المعنى الاول عين الثانى وبهذا ظهر انه لا وجه لقوله والاول انسب
لان يكون جامعاً فان الرجحان المذكور معتبر فى كلا الطرفين كما عرفت انفاً
وليس امر الراجى التردد المحض بلا غلبة ظنه فى الحصول اذ يلزم من ترجح جانب
الفعل فى المرتجى منه غلبة ظن الراجى فى الحصول على ان كلامهم فى تردد المرتجى
بين ان يفعل وان لا يفعل وترجح فعله لا تردد الراجى بين تقصيره ان يفعل
المرتجى منه وتقصيره ان لا يفعل فهو شرح للكلام بما لا يرتضيه صاحبه وكيف لا

لمن كلام الكشاف دليلاً على ما زعمه مع انه صريح فى رجحان جانب الفعل كما
نقلناه انّا نعوذ بالله من مثل هذا الخلط الصريح والحمد لله سبحانه على ما هدانا
الى التنبيه **قوله** وغلب قيل لا حاجة الى التغليب بل لا وجه له لما عرفت من ان
جميع من قبلهم ليس ممن يصح ان يطلب منه التقوى بل ليس ممن خلق له اقول
قد عرفت ايضاً ان المراد هو التغليب على جنس من قبلهم ولا يقدح فيه تخلفه فى
بعض الافراد وايضاً لا نم انهم ليسوا ممن خلق له لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
والنظر فى قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم الاية عن ظاهرها على ان مراد المحشى ليس
كونهم مخلوقين له بل كونهم مخلوقين فى صورة من يرتجى منه ذلك والمعترض
معترف بكون مراد المحشى هذا المعنى فكيف تصح المؤاخذة بما زعمه قيل بقى ههنا
اشكال هو ان المحشى عمم ولا قوله تعالى الذين من قبلكم لغير ذوى العقول ثم
اعتبر تغليب المخاطبين على الغائبين فيلزم منه ان يكون ما سوى الانسان
من الجماد والحيوان مطلوباً منهم التقوى وانما لزم ذلك من جمعه بين كلامى
صاحب الكشاف والراغب فان الاول اعتبر التغليب لكنه لم يعمم الذين من
قبلكم لغير ذوى العقول والثانى عكس فجمع المحشى بينهما فلزم ما لزم وحله
ان قوله لعلكم تتقون حال عن الضمير فى اعبدوا مبنى على جعل الذين من قبلكم
منا ولا لغير ذوى العقول كما هو مختار الراغب وقوله او من مفعول
خلقكم والمعطوف عليه لا على معنى جعله متنا ولا لغير ذوى العقول بل
على معنى انه خلقكم ومن قبلكم من الامم السالفة وغلب المخاطبين من الامم
على الغائبين منهم فلا يبقى الاشكال اقول تخصيص الخطاب بالحاضرين فى
الصورة الاولى اخلال باحاطة امر التقوى للغائبين ولا يخفى حزازته
فالاوجه فى حل الاشكال ان يقال لا بأس بطلب التقوى من الجماد والحيوان
فان لكل منها عبادة مخصوصة يعلمها الله تعالى كما نطق به قوله تعالى وان
من شئ الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فان قلت تسبيح غير ذوى
العقول مأول بالدلالة على المؤثر وليس من حقيقة العبادة فى شئ قلت
لو سلم ذلك فالدلالة المذكورة عبادة له وان لم يطلق عليه التسبيح بالجد وبالجملة
حقيقة العبادة فرط التذلل والانقياد وهو فى كل شئ بحسبه **قوله** وقيل
تعليل قال العلامة وقد جاءت على سبيل الاطماع فى مواضع من القرآن ولكن

لانه اطماع من كريم رحيم اذا اطمع فعل ما يطمع فيه لا محالة لجري اطماعه
مجرى وعده المحتوم ووفا فيه به قال من قال ان لعل بمعنى كى ولعل لا يكون بمعنى
كى ولكن الحقيقة ما القيته اليك وحمله النحرير التفتازانى على الرد حيث قال
نعم ابن الانبارى وجماعة من ائمة العربية ان لعل قد يكون بمعنى كى حتى
حملوا عليه كل صورة امتنع فيها الترجى سواء كان اطماعا نحو لعلكم تفلحون او لا نحو
لعلكم تشكرون ولعلكم تتقون وترده المصنف بان جمهور ائمة اللغة انتصروا
فى بيان معناها الحقيقى على الترجى والاشفاق بان عدم صلوحها لمجرد
العلية والغرضية مما وقع عليه الاتفاق الا ترى تقول دخلت على المريض كى
ادعوه واخذت الماء كى اشربه ولا يصح لعل واعترض بانه من يفسرها بكى
لا يدعى كونها حقيقة فى معنى كى بحيث يكونان مترادفين تجب صحة استعمال
كل منهما مكان الاخر بل يدعى كون لعل مجازا عن معنى كى وهو لا يقتضى صحة
وقوع لعل فى جميع موارد كى ليلزم صحة لعلى اعوده لعلى اشربه ولا نسلم
الاتفاق على عدم صلوحها لمجرد معنى العلية بل الظاهر وقوع الاتفاق على
الصلوح لان جمهور المفسرين حتى المص وصاحب الكشاف قد فسروها فى بعض
الموارد بكى اقول الواقع انه اطلق ابن الانبارى ومتابعوه القول بان لعل
قد يجئ بمعنى كى وظاهره المجئ بحسب الحقيقة ولو كانوا صرحوا بالتجوز لما غفل
عن العلامة هذا الكلام ويدل على ذلك ان النحويين انما يتصدون فى لعل
الاطماعية واولئك حملوها على ذلك المعنى فى غير الاطماعية ايضا فظاهره
انهم ظنوا انه معنى مستقل لها وح يكونان مترادفين فيجب صحة وقوع لعل
فى جميع موارد كى ولا وجه لدعوى الاتفاق على الصلوح مستدلا بما نقله
جمهور المفسرين حتى العلامة والمصنف من تفسيرها بكى لان ذلك مبنى على التجوز
الواقع فى لعل الاطماعية كيف والعلامة هو الذى صرح بطريق التجوز ههنا
ولا يثبت بذلك المدعى الذى هو صلوحها لمجرد معنى العلية بحيث يمكن ايرادها
فى موارد كى هذا وقد ذهب صاحب الكشف الى ان مراد العلامة توجيه كلام
ابن الانبارى ومتابعيه دون الرد عليهم يعنى انه صدر عنهم القول بمجئ لعل
بمعنى كى لكنه ليس محمولا على ظاهره الذى هو المجئ بحسب الحقيقة بل محمول على
المجئ بحسب التجوز على الوجه الذى ذكره وارتضاه السيد السند لكن قال الفاضل

ولا يخفى ان هذا التوجيه انما يجرى فى لعل الاطماعية دون غيرها ثم ذكر
ما اختاره النحرير من كون مراده الرد عليهم وعقبه بقوله وفيه ايضا ان هذا
التوهم عام ومنشاؤه خاص والظاهر ان مراده تزييف مختار النحرير وهو
نظير قوله ولا يخفى الخ فى تخطئة صاحب الكشف لكن الاول وارد والثانى
غير وارد فان صاحب الكشف ملتزم للتصحيح فيرد عليه عدم جريان التوجيه
فى غير الاطماعية والنحرير غير ملتزم له فلا يرد عليه منافاة عموم التوهم
خصوص المنشا بل هو ادخل فى الرد كانه قال انما توهموا ذلك من مادة الاطماع
فكيف يصح هذا التوهم العام مع خصوص المنشا ولذا قال المص وهو ضعيف اذ لم يثبت
فى اللغة مثله يعنى لم يثبت ما ادعوه من مجيئها على العموم الحقيقة وان جاز مجيئها
فى الاطماعية خصوصا بناء على التجوز فلا يرد ما قيل ههنا اشكال وهو ان المصنف
وسائر المفسرين قد فسروا لعل فى مواضع كثيرة بكى حتى استشهدوا بقول الشاعر
فقلتم لنا كفوا الحروب لعلنا * نكف ووثقتم لنا كل موثق * فلما كففنا الحرب كانت
عهودكم * كلمع سراب فى الملا متالق * قولا بانها لو كانت للشك لم يوثقوا لهم كل موثق
فان لم يكن له وجه صحة لزم ارتكابهم الباطل وان كان فهو المحمل لما زعموا ووجه
عدم الورود ان تفسيرهم اياها بكى مبنى على التجوز فى الاطماعية والبيت منها لان
اطماع المخاطب فى الخلاص عن مشقة الحرب فلا ينافى تزييف كونها بمعنى كى على
العموم والحقيقة ثم ان مراد المصنف بعدم ثبوت مثله فى اللغة عدم ثبوته عند
جمهور الائمة فلا يقدح فيه ثبوته عند قطرب والطبرى تمسكا بالشعر المذكور كما
زعم اذ لا عبرة بهما عند الجمهور وقد عرفت ان الشعر ساقط عن ان يكون تمسكا
لهم واما ما ذكره الزاعم من ان بعضهم نقل ذلك عن سيبويه ايضا كما فى بعض شروح
الكشاف فليس بثابت نعم قال صاحب المغنى لعل لها معان احدها التوقع الثانى
التعليل اثبته جماعة منهم الاخفش والكسائى وحينئذ يكون فى جانب القائلين به
نوع كثرة يعتد بها وان كان الرجحان فى جانب الجمهور فيحمل قوله لم يثبت فى اللغة
على المبالغة فى عدم الاعتداد به واعلم ان الشيخ الاكمل زعم انه على مذهب اهل السنة
يجب ان يكون لعل بمعنى كى ولم يدر انه يصح كونها مجازا عن الطلب كما عرفت
على انه لا يصح ههنا كونها بمعنى كى ولو مجازا لما عرفت من انها اطماعية حقيقة
ويتولد منها معنى التعليل مجازا بمعونة المقام وهذا المقام غير محتمل للاطماعية

سيد شريف

رأسا حتى يكون تولد المعنى الثانى قال السيد السند ولا للاطماع اصلا لانه انما يكون
فيما يتوقعه المخاطب من المتكلم ويرغب فيه وليت التقوى كذلك فانها من افعالهم وثابتة
عليهم وما اورد عليه من ان المشقة فى تحصيلها لا تنافى الرغبة فى نفسها ليس بشئ
اذ لا شك ان نفس العبادة مشقة ولا يرغب النفس فى المشقة البتة نعم يرغب فيها باعتبار
ما يترتب عليها من الالطاف الالهية لكن هذه الرغبة ليست فى نفسها بل فى ثمراتها قوله
والآية تدل على ان قيل هذا ظاهر اذا كانت العبادة بمعنى المعرفة او شاملة لها واما
اذا كانت غير المعرفة على ما قاله العلامتان فلا يدل الا على ظهور ان استحقاقه العبادة
بالنظر فى صنعه واما دلالته على ان الطريق الى المعرفة ذلك ففيه خفاء اقول لا خفاء
فيه فان العبادة موقوفة على المعرفة ولما وجبت العبادة بالامر وجبت المعرفة
ايضا لان ما لا يتم الواجب الا به واجب فمعنى قوله اعبدوا اعرفوا فاعبدوا فلا
حاجة الى كون العبادة بمعنى المعرفة ولا الى شمولها لها كما زعمه قوله وان العبد
لا يستحق قيل فيه نظر لانه جعل العبادة معللة بالربوبية والربوبية تعم ربوبية
الدنيا والاخرة والعبادة لربوبية الدنيا للشكر ولربوبية الاخرة ليتحقق فيفيد
النظم ان العبادة توجب تربية الاخرة اقول لما وصف الرب بخلقهم وخلق من قبلهم
ظهر ان المراد ههنا ربوبية الدنيا وقد اشار اليه بقوله من النعم السابقة فتدبر قوله
صفة ثانية قال العلامة قدم سبحانه من موجبات عبادته وملزمات حق الشكر له
خلقهم احياء قادرين اولا لانه سابقة اصول النعم ومقدمتها والسبب فى التمكن
من العبادة والشكر وغيرهما ثم خلق الارض التى هى مكانهم ومستقرهم الذى
لا بد لهم منه وقال النحرير التفتازانى معنى كون خلقهم كذلك سابقة اصول النعم
ان شيئا من الاشياء لا يكون نعمة فى حقهم الا بعد ذلك وقيل هذا يتم بمجرد الخلق
لا بخلقهم على صفة الحيوة والقدرة فان كون الارض مسكنا لا تقتضى الصفتين بل
مجرد الخلق وان منطوق الآية والمذكور لاجل ايجاب العبادة هو الخلق فقط ولو
اريد كمال النعمة اندفع الاشكال اقول لا حاجة فى اندفاعه الى اعتبار الكمال فانه
غير وارد رأسا فان مدعى النحرير انه لا يكون شئ من الاشياء نعمة فى حقهم الا بعد
الاتصاف بالحيوة والقدرة ولا شك ان كون الارض مسكنا لا يكون نعمة لهم الا
بعد حيوتهم الباعثة للعلم بلزوم المسكن والقدرة على التصرف فيه وبالجملة ليس
المدعى ان مسكنية الارض تقتضى الصفتين حتى يمنع بل ان كون مسكنيته نعمة

نعمة لهم تقتضيهما ولا يخفى انه مسلم وايضا لا يلزم من كون منطوق الآية والمذكور
لايجاب العبادة هو الخلق فقط ان لا يعتبر الصفتان معه التزاما فانهم مرجعا بان من
كان مخاطبا مخلوقا للاتقاء لا يكون الا حيا فاهما قادرا على ما خلق لاجله قوله
او مرفوع قيل قطع الاعراب بالرفع على الابتداء يدل على رفعة خلق الارض والسماء
دونه رفعة النعمة السابقة وليس كذلك الا ان يقال خلقهما اعظم بالنظر الى الظاهر النظر
عند اكثر الناس اقول لا حاجة الى البناء على النظر الظاهرى للعامة لاندفاعه بان
يقال لما كان خلق الارض والسماء سببا لمعاش المخلوقين وبقائهم كان نعمة فوق
النعمة السابقة التى هى خلقهم لان امتداد الحيوة اعظم من ابتدائها قوله او مبتدأ
خبره فلا تجعلوا قيل لم يلتفت العلامة الى هذا الوجه لضعفه اما اولا فلان صلة الذى
وما عطف عليها ماضية فلم تشبه الشرط فلا تزاد فى خبره الفاء واما ثانيا فلعدم الرابط
الا ان يقال بمذهب الاخفش لان من الروابط عنده تكرار المبتدأ بالاسم الظاهر
اذا كان بمعناه نحو زيد قائم ابو عبد الله اذا كان ابو عبد الله كنية لزيد ونص
سيبويه على منع ذلك اقول كلاهما مدفوع اما الاول فلان الموصول قد يكون
خاصا وصلته ماضية مع دخول الفاء فى خبره كقوله تعالى ان الذين فتنوا المؤمنين
والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم الآية كما قاله المحقق الرضى وانما جاز
ذلك مع ان حق الصلة ان يكون مستقبلا لان الموصول وان كان فى حكم الشرط
وداخل فى معناه لم تكن الصلة شرطا فى الحقيقة وجاز ان لا يكون مستقبلا كما
يلخص من تحقيقه واما الثانى فلان وضع الظاهر موضع الضمير فى الخبر اذا كان
فى معرض التفخيم جائز قياسا واما اختلاف سيبويه والاخفش منعا وتجويزا
فهو اذا لم يكن فى معرض التفخيم كما صرح به ذلك المحقق ايضا وانت خبير بان ما نحن
فيه مما هو فى معرض التفخيم فلا محذور وهمى وقع فى هذه الورطة صاحب الارشاد
حيث ذكر هذا الوجه وزيفه بان فيه لزوم المصير الى مذهب الاخفش وقد عرفت
جلية الحال وماذا بعد الحق الا الضلال واما ما قيل من ان جعل الطلب خبرا
تكلف جدا فلا عبرة به نعم منعه ابن الانبارى وبعض الكوفيين بناء على ان الخبر
ما يحتمل الصدق والكذب لكن صرح المحقق الرضى بانه وهم نشأ من ابهام لفظ
الخبر وليس خبر المبتدأ ما يحتمل الصدق والكذب وان شئت التفصيل فراجع اليه
وهذا هو الجواز بلا تأويل وهو مختار النحرير التفتازانى واما اذا اول بمقول

فى حقه فلا يبقى ثابتة بعد اصلا وهو مختار السيد السند وقد عرفت ان المصنف
صرح بذلك ثانيا ولا وجه للاستبعاد قطعا هذا ورده صاحب الارشاد ايضا
بانه يستدعى ان يكون مناط النهى ما فى حيز الصلة فقط من غير ان يكون لما
من خلقهم وخلق من قبلهم مدخل فى ذلك مع انه اعظم شانا لكنه مردود لما
عرفت انفا من ان اعظمية شانا غير مسلمة بل الامر بالعكس ولو سلم فلم لا يجوز ان
يكون ذلك لكفاية ما فى حيز الصلة فى ايجاب التوحيد واعلم ان المصنف ذكر
اولا كونه صفة ثانية ثم كونه مدحا اما منصوبا على تقدير امدح او مرفوعا
على ان يكون خبر مبتدا محذوف اى هو الذى ثم كونه مبتدا خبره فلا تجعلوا
ومن لم يفهم مرامه قال المفهوم من قوله او مرفوع خبره فلا تجعلوا انه مرفوع
على انه مبتدا وان المرفوع على المبتدا يجوز ان يجئ على طريق المدح لكنه
خلاف المتعارف فان المتعارف كون المرفوع على المدح خبر المبتدا محذوف
وايضا الفاء فى فلا تجعلوا للتسبب فيلزم ان تكون الصفات المذكورة
مقتضية لنفى الاشراك وهو محل تامل اذ لو كانت مقتضية له لما ذهب بعض
الى وجود صانعين مع اعترافهم بان الله خالق رازق بل المقتضى لنفى الشرك
وجوب وجود الصانع الثانى لكونه مشتركا بين اثنين وسائر البراهين المذكورة
فى علمى الكلام والحكمة والدلائل السمعية الواردة فى الكتاب والسنة اقول انما
ماذكره اولا فقد ظهر فساده من تقريرنا فان المصنف انما اراد كونه مرفوعا على
المدح بقوله او مرفوع عطفا على منصوب لا بقوله او مبتداء فمراده هو الرفع على
الخبرية دون الابتداء وكانه سقط من نسخة القائل قوله او مبتدا فصار العبارة
او مرفوع خبره فلا تجعلوا لكن يجب على هذا التقدير ان لا يحمل على الرفع مدحا بل
يكون ذلك مسكوتا عنه واما ما ذكره ثانيا فلا يخفى فساده ايضا لان الصفات
المذكورة مقتضية لنفى الاشراك عند المحققين ولا يقدح فيه ذهاب البعض الى وجود
صانعين لقصور نظرهم والبراهين المذكورة فى علمى الكلام والحكمة مستنبطة من تلك
الصفات فان محصلها الاستدلال بالاثر على المؤثر الا ترى الحكماء الالهيين كيف
استدلوا به على وحدانيته تعالى فظهر انه لا حاجة فى اقتضائها اياه الى الادلة
السمعية قوله على ثلثة اوجه قيل فى الحصر نظر فان له معنى اخر ذكرها صاحب التيسير
الاتخاذ كما فى قوله تعالى فجعلتم منه حراما وحلالا ومنها الارسال كما فى قوله تعالى

واجعل لى وزيرا من اهلى والحكم كما فى قوله تعالى فهل نجعل لك خرجا ومنها التسمية ذكرها
القرطبى كما فى قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اقول الكل
مندرج فى المعنى الثالث الذى ذكره المصنف فان الاول من قبيل التصيير القولى
او الاعتقادى والثانى من قبيل التصيير الفعلى وكذا الثالث ايضا والرابع
من قبيل التصيير القولى كما اختاره القرطبى او التصيير الاعتبارى كما اختاره الزمخشرى
ولله در المصنف حيث اختار ما هو الاولى من ضم النشر والعجب من المعترض انه
تفطن لحال الرابع واعترف به بعد اسطر ولم يتفطن لحال الثلثة المتقدمة قوله
بمعنى صار وطفق قيل لما كان صار لازما ومتعديا والمراد ههنا اللازم
عطف عليه طفق ليكون قرينة على المراد اقول لم يقل احد بكون صار متعديا
كيف والتعدية من شان الافعال التامة دون الناقصة وقيل ايضا ضم صار
الى طفق مع ان صار ليس من افعال المقاربة اشارة الى ما ذكره بعض المحققين
من ان جعل وطفق ونحوهما ليست من افعال المقاربة الموضوعة لدنو الخبر بل
هى موضوعة لشروع فاعلها فى مضمون الخبر فان معنى طفق زيد ان يخرج
شرع زيد فى الخروج وتلبس باول اجزائه ولا يقال ان الخروج قرب ودنا
من زيد الا قبل شروعه فيه بل الفصيح فيمن شرع فى الشئ ان يقال قرب تمام ذلك
الشئ على بعد فراغه منه اقول ان كان مراد ذلك البعض ان يصطلح اصطلاحا
على خلاف المشهور فهو مسلم اذ لا مشاحة فيه وان كان مراده رد الاصطلاح
المشهور بانه لا يتصور مقاربة الفعل عند الشروع فيه لحصوله فممنوع لان المراد مقاربة
مضمون الخبر وهو عبارة عن تمام الفعل ولا يخفى انه لم يحصل عند الشروع تمامه بل
قرب من الحصول كما هو المستفاد من شرح الكافية للشيخ المصنف فيؤل المعنى الى ما
ذكر بقوله بل الصحيح الخ ولما لم يتنبه القائل الاول لهذا المعنى الية زعم ان هذا
سهو والصحيح ذلك ثم انه يجوز ان يكون ما فعله المصنف من ذكر صار مع طفق
مبنيا على اصطلاح ذلك البعض كما قيل وان يكون توطئة لما ذكره فى المعنى
الثالث من قوله وبمعنى صير لان معنى طفق صار شارعا فكانه قال يجئ بمعنى
الصيرورة وبمعنى التصيير فهو توطئة للمعنى الثالث وتانيس به فى الجملة قوله
كقوله جعل لكم قيل جعل ههنا ليس بنص فى معنى صير اذ يحتمل معنى خلق على ان
يكون فراشا حالا فالاولى ان يستشهد بقوله تعالى انى جاعل اكثر من الناس

اليهم فانه نص فيه لا يحتمل غيره اقول الظاهر فيما نحن فيه معنى التصيير وما ذكره القائل خلاف الظاهر كما اعترف به في تفسيره قائلا ومن ظن ان فراشا حالا فقد اشتبه عليه حقيقة الحال وانت خبير بكفاية التمسك بالظاهر في الامور الظنية كما مر مرارا وان لم الاولوية المذكورة فان الظاهر في تلك الاية ايضا معنى التصيير لكنه يحتمل معنى الخلق ايضا احتمالا مرجوحا على ان يكون جملة تهتدي اليهم صفة لا فائدة فلا فرق بينهما في الاحتمال **قوله** مع ما في طبعه قيل كان حقه ان يقول مع ما في طبعها من الرسوب اذ ليس في الماء احاطة بما يطفو عليه اقول لا نسلم ان حقه ذلك اذ المراد انه ثبت في الحكمة ان طبع عنصر الماء يقتضي كونه كرة محيطة بالارض وكيف يمنع هذا بعدم احاطته بما يطفو عليه واين هذا من ذاك **قوله** واللطافة اللطافة وان كانت اعم من اللين لكن المراد بها هاهنا هو اللين بقرينة تقابل الصلابة فلا يرد ما قيل لا لطف لذكر اللطافة هاهنا وكانه ظن ان اللطافة يلزمها اللين وذهل عن لطافة الزجاج واما ما قيل ايضا في تعليل عدم اللطف من ان اللطافة من شرط اخر لكون الارض فراشا ذكره الامام الرازي حيث قال الشرط الرابع ان لا يكون في غاية اللطافة والشفافة لانها لو كانت كذلك لم يستقر النور عليها فلا تسخن بالشمس فتبقى باردة فمدفوع بان اللطافة التي اعتبرت في ذلك الشرط عبارة عن لطافة الشفاف وقد عرفت ان المراد هاهنا اللين فلا يجوز ان قيل ومن فوائد جعلها فراشا انه جعل المفترش محفوظا من الهوام ولولا حفظها لما سلم احد منها النيام اقول كونها فراشا لا يحفظ المفترش من الهوام اذ لا يمنع من خروجها وتحركها عليها ولذا لم يتبع التفرز منها لاحد مع انه اكثر من ان يحصى فليس مناط الحفظ الا محض فضله تعالى ولا مدخل فيه لكونها فراشا **قوله** وذلك لا يستدعي جواب عن استدلال بعضهم على ان الارض ليست كرة بهذه الاية بناء على انها لو كانت كرة لم تكن فراشا وحاصل الجواب ان القطعة من الكرة العظيمة كالسطح في الاستقرار عليها قيل انه اذا لوحظ الاشارة في جعلها فراشا الى انها خلقت اولا على وضع اخر ثم بسط ومهد على ما افصح عنه قوله تعالى والارض بعد ذلك دحاها يتقوى جانب الاستدلال اقول للمجيب ان يقول الظاهر ان خلقها على وضع اخر عبارة عما ورد في الحديث من انها خلقت كهيئة الفهر ثم دحيت وذلك ينافي بتعظيم الفهر وجعلها كرة عظيمة بان يكون البسط بالنسبة

بالنسبة الينا لان كل قطعة منها كالسطح حسبما عرفت فلا تقوية لجانب الاستدلال **قوله** قبة مضروبة انما اثر كونها قبة لما فيها من الكروية اذ يكون نصفها الذي بازائنا كالقبة المضروبة علينا فلا يتجه ما قيل من ان السماء للارض كالسقف للبيت لان شبهها بالقبة اقوى من شبهها بالسقف المسطح ولا ينافيه قوله تعالى وجعلنا السماء سقفا محفوظا كما زعمه القائل لان السقف يطلق على القبة ايضا ولو سلم اختصاصه بالمسطح فلا منافاة ايضا لان التعبير به هناك لمصلحة تختص بذلك المقام وهو تعجيب المخاطبين من قيامه سقفا مسطحا بلا عمد كما يدل عليه عبارة محفوظا ولا يجب اعتباره في كل مقام ثم انهم اختلفوا في وجه الامتنان بكون السماء بناء اذ لا يظهر فائدة لنا من مجرد كونها بناء كما تظهر من كون الارض فراشا فان الفراشية تقتضي انتفاعنا بها بخلاف كون السماء بناء فقيل يحتمل جعل السماء بناء انه جعل ما تحت السماء كبيتهم حيث يامن فيها اموالهم من غير ان يكون في بناء او حائط وقيل ان جعلها نعمة في حق العباد باعتبار عظمتهم فان القبة تكون للملوك وكلاهما مما لا يقبله الذوق السليم بل الاول ممنوع وكيف يامن فيها اموالهم من غير بناء او حائط وكذا الثاني ايضا اذ لا وجه لاثبات هذه العظمة للعباد مع ان اكثرهم كافرون ولا منفعة تعود اليهم منها وهي التي تتبادر من النعمة والاشبه منها ما قيل ايضا وقع الامتنان بذلك لما فيها من الكواكب التي بها يهتدون والقمر الذي به يحسبون الايام والشمس التي بها نظام العالم لكن يرد عليه ايضا ان المذكور في العبارة مجرد كونها بناء وهو لا يدل على ما ذكره فيحتاج الى اعمال قرينة الخارج ولا يخفى هذه فالصواب عندي ان الامتنان ليس بمجرد قوله تعالى والسماء بناء بل بانضمام ما بعده من قوله وانزل من السماء ماء فاخرج به الاية وحاصله ان نفس الفراشية في الارض كافية في الامتنان ولذا لم يضم اليه شيء اخر ولما لم يظهر من نفس كون السماء بناء وجه الامتنان ضم اليه ما بعده ليدل على وجهه والله اعلم بمراده الشريف **قوله** جديد قيل لا دخل لهذا القيد في المقام ولذا تركه الجوهري وغيره اقول لم يرد الجديد الحقيقي بل الاضافي يعني انهم كانوا اذا تزوجوا لا يدخلون خباء المرأة بل يضربون عليها خباء اخر فيدخلونه فالثاني جديد عندهم

كمال پاشا زاده — كمال پاشا — كمال پاشا زاده — عصام — كمال پاشا زاده

كمال پاشا زاده — عصام — شيخ الاسلام — كمال زاده — كمال پاشا زاده

بالاضافة الى الاول سواء كان جيدا فى الحقيقة اولا **قوله** وخروج
الثمار جواب عما يقال من ان السبب الحقيقى فى خروج الثمار قدرة الله تعالى
ومشيته فما وجه دخول باء السببية على الماء وحاصل الجواب انه لما كان الماء
الممزوج بالتراب مادة لها بان اجرى الله تعالى عادته باضافة صورها وكيفياتها
على تلك المادة ادخل باء السببية عليه اعتبارا بالعلية المادية وربما يتراءى عصام
نظيره فى البيان على سببية الماء الممزوج بالتراب اذ المركبات المتولدة من العناصر
مركبة من مجموعها لا من مجرد الماء والتراب مدفوع لان الظاهر ان المراد من
التراب ما يخرج منه الثمار وهو مخلوط من اجزاء النارية والهوائية لا محالة
والتراب الذى لم يختلطهما ما هو فى قرب المركز ولكن ذكر مظنة خروج الثمار
فذكر التراب الذى هو مخرج الثمار يغنى عن ذكر النار والهواء واعلم ان العلامة
التفتازانى قال فى تقرير السؤال يعنى ان الشايع استعمال الباء السببية فيما
يرجع الى الفاعل ومن فيما يرجع الى المادة ثم قال فاجاب بان مصب الغرض
ههنا هو حال الماء ولان الكلام فيه فالمعنى على افادة جعله سببا فى الارزاق كمال پاشا زاده
والثمرات لا على افادة ان فعل الثمرات كان بسببه وقيل انى فى الجواب نظر
عجاب اذ ليس فيه ما يفيد شيئا فى ايثار الباء ههنا على من ولا يندفع بما ذكره شيخ الإسلام
الحفيد فى تحقيق مرامه حيث قال يعنى انا سلمنا ان الشايع ادخال الباء على ما
يرجع الى الفاعل من صفاته لكن ترك ههنا ذلك باعتبار ان المقصود بيان
حال الماء فاذا ادخلت الباء عليه يستفاد حاله من جعله سببا للرزق من
الثمرات بخلاف ما اذا ادخلت الباء على ما يرجع الى الفاعل وادخلت من على
الماء اذ يستفاد ان جعل الرزق من الثمرات بسبب القدرة مثلا فالضمير فى قوله
كان بسببه يعود الى ما يرجع الى الفاعل لا الى الماء كما توهمه الجبان انتهى
ووجه عدم الاندفاع انه يرد على كلام الحفيد انه اذا سلم كون الشايع ادخال
الباء على السبب ومن على المادة ولا شك فى كون الماء مادة لا سببا ينبغى ان
يدخل عليه من دون الباء سواء كان حاله مصب الغرض او لا اللهم الا ان
يقال نعم لا شك فى كون الماء مادة لكنه ليس كساير المواد بل فيه معنى
سببية ليس فى غيره فاشبه الفاعل واستحق باء السببية وهذا اذا كان
مصب الغرض بخلاف ما اذا كان مصب الغرض الفعل اذ يلزم حينئذ التعرض

الغرض للفاعل وهو احق بالباء منه فيسقطه عن الاستحقاق والحق انه اعترف
اخراجا فى كلامه من الاضطراب حيث عقبه بقوله والكلام بعد محل اشتباه
وخفاء وذلك ان تقول ان اراد التحرير ان السبب انما يستعمل حقيقة فى العلة الفاعلية
فالشايع ان يدخل باء السببية على ما يرجع الى الفاعل ومن على ما يرجع الى
المادة لكن هذا اذا كان المقصود بالافادة ومصب الغرض بيان حال الفعل
لبيان سببه الذى هو الفاعل عن مادته واما اذا لم يكن كذلك بل كان المقصود
بالافادة حال المادة وكيفية تولد المفعول منها لا بأس بان يعتبر العلية
المادية ويدخل عليها باء السببية بذلك الاعتبار فالضمير فى قوله بسببه يعود الى
الماء كما هو مقتضى العبارة لا الى ما يرجع الى الفاعل كما قاله الحفيد وبالجملة
فاذا تعلق العناية بنفس الفعل ينبغى ان يدخل الباء على ما يرجع الى الفاعل
لبيان فاعله عن مادته واما اذا تعلقت بالمادة فلا بأس بدخولها
على ما يرجع اليها اذ ليس الغرض ح بيان شأن الفعل حتى يهم امتياز فاعله
عن مادته فيكون ايثار الباء على من من قبيل اختيار احد الجائزين وبه يندفع
الاعتراض **قوله** او اودع كان ما ذكره اولا على مذهب اهل السنة وهذا
على مذهب الحكماء لكن لا على ان المؤثر الحقيقى هو الماء بل على انه آلة والتأثير
لله تعالى فيكون اسناد الفعل اليه كاسناد القطع الى السيف مع ان القاطع
حقيقة هو الضارب ولا بأس باسناد التأثير الى المخلوقات بهذا الوجه
عندنا كما صرح به المحققون من الفقهاء وان منعه بعض المتقدمين منهم مطلقا
ومنهم من قال توفيقا لمذهب اهل السنة لما ظهر من البارى تعالى فعل عند
وجود هذه القوة سميت بالفاعلة مجازا ثم رده بانه لما لم يكن للقوة الفاعلة
تأثير فمن اين يعلم وجودها وما فائدة ابداعها منه اقول المدعى هو انه ليس لها
تأثير حقيقى وذلك لا ينافى ثبوت تأثيرها بحسب الادلة به يستحق ان يسمى
بالفاعلة مجازا وبالجملة فالمنفى هو التأثير الحقيقى الذى للفاعل ولا
ينفى ذلك ان لا يكون لها تأثير فى الجملة بمنزلة الاختيار الجزئى للعقلاء
فان القاطع وان كان ضارب السيف حقيقة لكن لو لم يكن فى السيف
استعداد القطع لم يحصل القطع فظهر ان للسيف مدخلا فى القطع هذا اما عصام
بان كون القوة القابلة فى التراب محل نظر لانها مودعة فى الحب النابت

لانه الذي ينبت ويخرج منه الثمرات اقول لا شك في كون القوة القابلة في الارض كما ان القوة القابلة في الانثى واما الحب فهو بمنزلة دم الطمث الذي هو مادة الولد قوله ولكن في انشائها مدرجا قيل ممنوع لان انشاء الشيء بالتدريج يستلزم كثرة الاطوار والخلق وبناء سبب اللاحق السابق بخلاف ما اذا وجد الشيء دفعة اقول اذا استلزم كثرة الاطوار ظهر استلزامه كثرة الصنايع والحكم فان في كل طور صنعة وحكمة فيحصل بتجديد العرف والسكون الى معظم قدرته واما ايجاد الشيء دفعة فهو وان دل على العبرة والقدرة ايضا لكنه ليس بمثابة التدريج فانه انما يدل عليهما مرة واحدة بخلاف التدريج فانه يدل مرات كثيرة واين هذا من ذلك واما تناسب اللاحق بالسابق فلا يقدح في الدلالة على القدرة بل هو مما يؤيدها بملاحظة انه ايضا منه تعالى قوله للابتداء قيل يحتمل التبعيض والبيان كمن الثانية على ان يكون المراد من السماء المطر ويشهد للمجاز العدول من المضمر الى المظهر فان الظاهر على تقدير ارادة السماء الحقيقي ان يقال وانزل منه ماء اقول ليس ههنا قرينة صارفة عن الحقيقة ولا فائدة يعتد بها في التجوز مع ان الظاهر هو الحمل على الحقيقة لفظا ومعنى اما الاول فلان الاصل لا كذي كون المعرفة المادة عين الاولى وقد اعترف به هذا القائل في تفسيره تالله المعنى من جهة السماء لان الاصل الذي لا يعدل عنه الا بصاد فان المعرفة انما اعيدت تكون الثانية عين الاولى واما الثاني فلما عرفت انفا من ان كون السماء بناء غير ظاهر في ان يكون نعمة ما لم ينضم اليه جملة وانزل فيجب ان يكون السماء فيها عين السماء السابق حتى يتم المطلق فان قلت قد تجوز المعنى حمل السماء على السحاب واذا تقرر ما ذكرته من الامرين كيف يصح ذلك قلت يمكن تصحيحه بان الامر اللفظي اكثري لا كلي وهذا من البعض الاقل بلا الا المعنوي يمكن تداركه بان السحاب لما كان حادثا باسباب سماوية كما ذكر قبل وانزل ما احدثه السماء فيحصل انضمام الثانية بالاولى ويتم المطلق وقد فهم فرضية التصحيح فلا شك في اولوية الحمل على السماء الحقيقي واما حيث العدول من المضمر الى المظهر فعلى طرف الثمام ايضا لانه اما ان يكون المراد نزول الماء من نفس السماء كما نطقت به الظواهر فوجه العدول هو الاهتمام بافادة ذلك بالتنصيص عليه لفظا

واما ان يكون المراد نزوله الناشئ من اسباب سماوية تحدث السماء الماطر فوجه العدول هو الاهتمام بافادة منشأ الاسباب بالتنصيص عليه بلفظه ايضا قوله السحاب لانه لا لانه مجاز فيستحق التقديم لبلاغته كما قيل فانا لا نسلم كونه مجازا لتصريح ائمة اللغة بان كل ما علاك واظلك فهو سماء حتى الطلوع على سقف البيت ايضا ولم يذكر في قسم المجاز من الاساس لا السماء بمعنى المطر بل لان المشاهد نزول المطر من السحاب بخلاف نزوله من نفس السماء حتى اول المحققون الظواهر الواردة فيه كما اشار اليه قوله او من اسباب سماوية اعترض بانه لا يلايم كون من ابتدائية لان ابتداء نزول الماء ليس من الاسباب السماوية وانما ابتداء وجوده من السحاب اقول مدفوع لكن لا لانه كما ان ابتداء وجود السحاب من الاسباب يكون ابتداء نزول الماء منها فان النزول يكون من الاسباب عادة فابتداؤها ايضا منها كما قيل لانا لا نسلم كون نزولها من الاسباب السماوية كما هو المدعى بل هي من الاسباب الطبيعية العنصرية التي هي لوازم الكون والفساد واما الناشئ من الاسباب السماوية هو صعود الابخرة المنعقدة سحابا بل لانه لما كان ابتداؤه من السحاب الناشئ من صعود الابخرة الناشئ من الاسباب السماوية جعل ابتداؤه من تلك الاسباب فان الناشئ من الشيء الناشئ من شيء اخر ناشئ من ذلك الاخر ولو بوسائط غايته ان يكون فيه تجوز قوله تثير الاجزاء الرطبة قيل لا وجه لهذا التخصيص بل هذا لو وقع لكان قليلا وانما الاكثر ارتفاع الاجزاء الرطبة من البحار والانهار اقول ليس المراد التخصيص بل الاكتفاء بذكر الصعب لدلالته على حصول الهين بالاولوية فان الاشياء اذا كانت تثيرها في اعماق الارض فلان تثيرها في صفحات البحار والانهار اولى قوله ومن الثانية للتبعيض اورد له ثلثة شواهد وترك ادل شاهد اورده العلامة وهو قوله تعالى فاخرجنا به من كل الثمرات وجه شهادته ما قاله شارح الكشاف من انه لا يصح ان تكون من بيانية اذ لا مبهم تبينه وعدم صحة الابتدائية والزائدة ظاهر فينبغي ان يكون ما نحن فيه موافقا له ووجه تركه الاكتفاء بقدر الحاجة واما ما قيل من ان وجهه هو ان انتفاء المبهم فيه ممنوع اذ لا بد من تقدير مفعول وكذلك كما يصح ان يكون بعضا يصح ان يكون مبينا على ان يراد بكل الثمرات الاستغراق العرفي فغير موجه لكن لا لما قيل من ان ما ذكروه بانظر

عصام

الى الظاهر للنظر بدون التقدير فان ضعفه اظهر من ان يخفى بل لان مرادكم
على انه لا حاجة الى تقدير مفعول البتة حتى يجوز كونه مبينا بل قوله من كل الثمرات
ماول ببعض كل الثمرات كما صرحوا بمثله فى قوله تعالى ومن الناس الاية والمفعول
هو لفظ البعض الذى اوّلته فتدبر ثم ان النحرير التفتازانى وجه شهادته بوجه
اخر وهو ان المخرج بسحاب ثقال سوقناه الى بلد ميت ليس كل الثمرات بل بعضها ولا خفاء
فى انه اذا كان المخرج بسحاب ثقال بعض الثمرات فبمجرد الماء المنزل الذى لا يكون
الا من سحاب سوقناه الى بلد ميت اولى وقد نوقش بانه يجوز ان يخرج بعض الثمرات
بالماء القليل دون ماء السحاب الثقال فان بعض النبات يضيع بكثرة الماء اقول
ان الاية ناطقة بان المراد هو الكثرة النافعة التى تنبت الثمرات دون الكثرة المفرطة
التى تضيعها فلا وجه للمناقشة قطعا قوله والتنافى المنكرين له حاصل التمسك
بدلالة السباق والسياق اعنى ماء ورزقا فان المخرج ببعض الماء لاجل بعض الرزق
لا يكون الا بعض الثمرات ومنع الملازمة بان مبناها ان يكون التنكير فيهما وارد
للتبعيض وذلك غير متعين اذ يحتمل ان يكون للتنويع ويكون النكتة التنبيه على
مغايرة الماء النازل من السماء لمياه الارض فى اللطافة ومغايرة الرزق الحاصل
بسببه لسائر الارزاق الحاصلة بتركيب الانسان اقول قد ورد فى الاثر ان جميع مياه
الارض نازلة من السماء كما ذكره العلامة فى سورة الزخرف فلا وجه لحمل التنوين
على التنويع لكون الكل نوعا واحدا واذا تعين حمله على التبعيض ههنا يلزم ان
يحمل تنوين رزقا عليه ايضا واما ما ذكره المانع فى تفسيره من ان بعض المياه
فى الارض بطريق الانقلاب من الهواء فان صح ذلك فمداره على الاصل الحكمى ولا
يعترض بما يبتنى عليه على من اختار حمل العبارة القرانية على ما يوافق الاثر قوله
ليكون بعض رزقكم قيل هذا انما يصح اذا كان المراد من الثمر ما يخرج من الشجر فقط
والظاهر ان المراد ما يحصل بسبب المطر سواء خرج من الارض او من الشجر كما نقله
صاحب التيسير واستدل عليه بقوله تعالى كلوا من ثمره اذا اثمر وآتوا حقه يوم حصاده
فان الحصاد يكون للزرع اقول بل يصح انا كان المراد من الثمر ما يخرج من الارض
والشجر جميعا فان الرزق يعم للحيوانات ايضا من اللحوم والالبان بل بعض
المعدنيات ايضا كالملح المعدنى فيكون جميع النبات بعضا منه نعم ان الاستدلال
بتلك الاية مسلم لكن لا لان الحصاد يكون للزرع كما زعمه القائل لانه غير مخصوص

يخص من الزرع بل يعمه وغيره كما يدل عليه سياق الاية حيث ذكر فيه بعض من الثمار
الاشجار واعتبر حصادها بل لان الزرع مذكور فى السياق وضمير ثمره راجع الى كل
واحد من المذكورات التى احدها الزرع فظهر اثبات الثمرات وتم المطلوب قوله
اولانها هذا اذا كانت اللام للاستغراق كما صرحوا به نقل لما فرغ العلامة سؤاله
بقوله فالثمر المخرج الخ على كون من مبينة ومقتضاه ان لا يكون الثمرات على
الاستغراق لم يلتفت الى هذا الجواب والعجب من النحرير التفتازانى مع وقوفه على
تفريع ذلك السؤال كيف ذكر هذا الجواب بقوله والحق ان الجمع الصحيح انما يكون للقلة
اذا لم يعرف باللام اقول لا نسلم ان التفريع على كون من بيانية فقط بل على مجموع
الصورتين اى التبعيض والبيان وفى الصورة الاولى يمتنع الاستغراق الحقيقى وفى
الثانية فيحمل الاستغراق عرفيا فلا محذور قطعا قوله على انه نهى معطوف
عليه رده النحرير ان المعنى السيد بان الاولى حينئذ العطف بالواو كقوله تعالى
اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا فمنهم من سلمه ومنهم من اجاب بتجريد الفاء للعطف
بدون التعقيب وباعتبار التعقيب بين الامر والنهى دون المأمور به والمنهى عنه
وبان يكون العبادة مجازا عن ارادتها ثم اعترف ببعد هذه الوجوه جميعا ومنهم
من اجاب بان المقامات متفاوتة فليكن القصد ههنا الى النهى عن الشرك بعد
العبادة لانه يحبطها وافادة النهى عن الشرك حال العبادة بطريق الاولى
وفى قوله تعالى اعبدوا الله ولا تشركوا الى النهى عن الشرك مطلقا اقول الظاهر ان
المراد ههنا هو النهى عن الشرك الاصلى ولا فرق بين المقامين فى كون الامر بالعبادة
والتوحيد الذى هو اساسها بل لا حاجة الى النهى عن الشرك الطارى فان
دوام حكم الامر بالعبادة يمنع احتمال ذلك الشرك قطعا ومنهم من اجاب ايضا
بحمل الفاء على الترتيب الذكرى وقال فيكون لا تجعلوا موضحا لاعبدوا فيكون
المراد من اعبدوا ربكم وحدوه ولا تشركوا به لكن هذا خلاف تفسير المصنف وصاحب
الكشاف اقول لا يخفى بعده فى نفسه ايضا لكن لا وجه لما ذكره من جعله مخالفة
لتفسير العلامتين اذ لا يجب ان يكون المعطوف فى الترتيب الذكرى موضحا
للمعطوف عليه فقد يكون وقد لا وما نحن فيه من الاخير ثم ان الحق الاصلح
ان التحرير حملا عبارة العلامة على ان يكون النهى متفرعا على مضمون الامر
كانه قيل اذا استحق ربكم الذى خلقكم العبادة منكم وكنتم مامورين بها فلا تشركوا

به احق ان يكون عبادتكم مبنية عليه اذ هو اصل العبادة واسها اعنى توحيد تعالى
وان لا تجعلوا له اندادا واذا تمهد هذا فلا يخفى انه ليس فى عبارة المصنف ما يأبى عن
هذا المعنى فان الفاء ينبغى ان تحمل ح على كونه فلا تجعلوا متعلقا باعبدوا ثم صرح
المصنف بعد ذلك بانه نهى معطوف عليه لكن ذكر العلامة ايضا عبارة تدل على هذا
المعنى حيث قال اى اعبدوا ربكم فلا تجعلوا له اندادا وهذا اعنى اله الصريح فى العطف
فاذا جاز حمل عبارة العلامة على ذلك المعنى فلتحمل عبارة المصنف ايضا عليه بالتاويل
فتعلقه باعبدوا وعطفه عليه ظاهر الدلالة فى تفرعه على مضمون اعبدوا حقيقة
كما ان الامر كذلك فى عبارة العلامة ايضا ومن المحشين للكتاب من زعم ان عدم
الاشراك داخل فى العبادة فاورد الاعتراض بانه يلزم جعل الشئ سببا لنفسه
ثم اجاب بانه التزم ذلك مبالغة ودلالة على ان نفى الانداد ليس له سبب سواه
وبان الفاء لمجرد العطف فيكون كالعطف فى قوله تعالى تنزل الملائكة والروح
وبان نفى اتخاذ الانداد لازم للتوحيد لا نفسه اقول كل ذلك مبنى على ان نعم
العبادة التوحيد وليس ذلك مراد المصنف فانه فسر العبادة بما هو المشهور من الاعمال
المبنية على التوحيد كما مر فيكون ما ذكره شرحا للكلام بما لا يرتضيه صاحبه

قوله او نفى منصوب ترد التحرير ان هذا الوجه ايضا بان الشرط فى ذلك كون
الاول سببا للثانى والعبادة لا تكون سببا للتوحيد الذى هو مبناها واصلها
واجيب بان المراد بكونه جواب الامر مشابهته لجوابه واعطاء حكم مشابه الشئ
اياه وتسميته به غير عزيز فى كلامهم قال الفاضل الرضى لما النصب فى قراءة ابى عمرو
واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون فللتشبيه بجواب الامر من حيث مجيئه بعد الامر
وليس بجواب له من حيث المعنى واجيب ايضا بان العبادة سبب لنفى الاشراك
الذى ينافيه ولا يجتمع معه ايضا بانه يجوز ان يكتفى بسببية مضمون الاول
للاخبار بمضمون الثانى كما اكتفى بسببية مضمون الشرط للاخبار بمضمون الجزاء
فى قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله اقول الاشبه ان يقال لما كان النهى
متفرعا على مضمون الامر حقيقة كما عرفته آنفا ظهر تسبب الاول للثانى فى صورة
النفى ايضا اذ لا شك ان استحقاقه تعالى للعبادة وكون العباد مامورين
بها سبب لنفى الاشراك وقد وقع صاحب الارشاد ايضا فى هذه الورطة حيث
ارتضى كون النهى مترتبا على الامر السابق باعتبار مضمون الامر ثم ذكر هذا

هذا الوجه ورده بان العبادة لا تكون سببا للتوحيد الذى هو اصلها ولم يبين
ان الامر يتسبب باعتبار مضمونه للتوحيد وبالجملة فالامر سبب الجواب لكن لا بصريحه بل
بمضمونه ويكفى هذا القدر فى التسبب واما الجواب عنه بانه على هذا الوجه يفسر العبادة
بالتوحيد وقوله لا تجعلوا لله اندادا اى لا تعتمدوا على غير الله وتتوكلوا عليه فخلاف
ما صرح به المص فى تفسيرها فيكون حمل عبارته عليه شرحا للكلام بما لا يرتضيه صاحبه

قوله لحاقا لها اعترض بانه كيف يصح تعليل الحاقها بالاشياء الستة باشتراكها
فى انها غير موجبة مع انهم صرحوا بان غير الموجب هى الثلاثة منها وهى النفى والنهى
والاستفهام الا ان يراد بغير الموجب غير المثبت على خلاف الاصطلاح اقول الاقرب
انه لصحة ان يقال هى مشتركة بالستة فى عدم الايجاب باعتبار بعضها بمعنى ان
عدم الايجاب معتبر فى الستة ولو بعضها ومثله اكثر من ان يحصى ثم ان المص
لم يجعل مدار ذلك على تشبيه لعل بليت حسبما ذكره القوم كما زعمه البعض وقد
اصاب فيه لكن لا لان تبعيد المخاطبين ومنهم المفلحون عن التقوى بعيد
وبناء هذا التوجيه على تخصيص الكفار بالخطاب يجعل هذا التوجيه ضعيفا كما
قيل لانه يصح التبعيد بالنسبة الى الاكثر وهذا هو الدأب الجارى فى قال الله تعالى قتل
الانسان ما اكفره والانسان يعم المفلحين فكذا ههنا بل لانه يحتاج الى تكلف
لا يرتضيه الذوق السليم اذ يرد عليه ان ذلك انما يجوز اذا كان فى الترجى شائبة
من التمنى لبعد المرجو من الوقوع وقد مر ان لعل ههنا مستفادة للارادة والمعنى
ترجيها وجود المراد باعداد الاسباب وازاحة الاعذار كما اختاره السيد او جملة
لعلكم استعارة تمثيلية والمعنى خلقكم فى صورة من يرجى منه التقوى لترجح
امره باجتماع اسبابه كما اختاره المص وعلى كلا التقريرين فرجحان الوجود معتبر
فى وجه المشابهة نعم قال السيد السند يجاب بان النصب ههنا للنظر الى انهم فى
صورة المرجو منهم فالمعنى خلقكم فى صورة من يرجى منه الاتقاء اى الخوف
من العقاب ليتسبب عن ذلك ان لا تشركوا فى هذا النصب تنبيه على تقصيرهم كانه
المراد الراجح صار مستبعدا كالمتمنى ونظيره فى اعتبار الصورة ورعاية التنبيه
قولك لمن هو عندك ليتك تحدثنى فتفرج عنى بالنصب فانه ليس تمنيا حقيقة
لكن اجرى عليه حكمه ونبه على تقصيره فى التحديث لكن اعترض عليه بان الجواب
لا يدفع الشك الغالب لعل لا ينصب الفعل فى جوابه لا بالمعنى الاصلى ولا بالمعنى

المراد اى الارادة فالاذا ئدة فى النظر الى صورة المرجو منهم ثم آنه اجيب على راى
العلامة بانه بانه تشبيه اقلال الرجاء بالمتمنى صورة وادعاء على سبيل الاستعارة
بالكناية بقرينة لازمه اى النصب فى جوابه ثم يستعار لعل للارادة فيقصد بحسب
الواقع وبالنظر الى حال المتكلم تشبيه الارادة بالترجى ويقصد ادعاء وبالنسبة
الى حال المخاطب تشبيهه بالتمنى تنبيها على ان المترجى صار بمنزلة المحال عن الترجى
منهم لكنى اقول لا يخفى اشكال كونه استعارة بالكناية لان شرطها ان يذكر
لفظ من روادف المكنى عنه فلا تم ان يكون النصب فى جوابه سادا مسده فالصواب
ان يقال ليس ههنا استعارة التمنى للرجاء بل الرجاء مستعار للارادة بلفظه
لكن اجرى عليه حكم التمنى لفظا للتنبيه على ان هذا الرجاء صار فى حكم التمنى
معنى لتقصير المرجو منهم والحق ان اعطاء حكم لفظ الاخر من غير ان يكون الاخر
بمعناه تكلف لا يخفى هو از تر هذا وقيل ينبغى ان يحمل التقوى فى هذا الوجه
على الاتقاء من العذاب كما ذكره العلامة اذ لا يصح حمله حينئذ على ما ذكره العلامة
فى تفسير من انه منتهى درجات السالكين فان عدم الجعل لله اندادا اصل
قبل ذلك بمراتب اقول بل يصح اذ احمل التقوى على تلك الدرجة ايضا لان قوله
خلقكم لعلكم تتقون بمعنى خلقكم فى صورة من يرجى منه التقوى وكونهم فى
صورة من يرجى منه تلك الدرجة مقدم على كونهم منهيين عن اتخاذ الانداد
ومؤدا اليه بشروط فان فى الكفار ايضا استعدادا لتلك الدرجة من جهة
الفطرة كما لا يخفى ولكمال الصوفى ان يقول يصح ذلك بان يكون المراد نهيا
عن الشرك الخفى اى ان وصلتم الى تلك الدرجة فلا تثبتوا الماسوى الله تعالى
وجودا قوله او بالذى جعل قد عرفت سابقا ما اورده على هذا الوجه
من الاعتراضات وتحققت هناك اندفاع جميعها فلا عبرة بما اتفق عليه التحرير
من السعد والسيد من ركاكته وضعفه قوله انما يجعلون الى ندا فالحال
النحرير التفتازانى جعل ههنا من دون الله المبتداء وللخبر والمعنى انجعلون
تيما مسندا الى وهو لا يصلح ندا لى هو دونى فقوله الى حال من ندا بمعنى مفرد
الى ومنتسبا وذهب السيد السند الى كونه حالا من تيما ثم رد ما اختاره النحرير
بان ندا فى حكم خبر المبتداء فلا يكون ذا حال وقيل لا يتجه جعله حالا من
تيما لان المقصود انكار ان يجعل تيم ندا مقولا الى الشاعر بالنظر اليه اى

ندا له لا انكار رجل يتم المفهوم اليه ندا مطلقا ولا يفرض كون ندا خبرا للمبتداء
فى الاصل فانه مفعول كما ان تيما مبتداء فى الاصل اقول لا شك ان مختار النحرير
اولى من جهة المعنى ولا يخرج للجزئية الاصلية اذا لحق بالمفعولية حالا لكن مختار
السيد السند صحيح ايضا من جهة المعنى فان انكار رجل تيم المفهوم الى الشاعر
ندا فى قوة انكار جعله ندا له بقرينة المقام فلا يكون مطلقا كما زعم القائل نعم
لا حاجة فى مختار النحرير الى التشبث بالقرينة واما قوله كما ان تيما مبتدأ فتعريض
للسيد السند بان مثل ما ورده على النحرير وارد على مختاره ايضا اذ لا يكون
المبتداء ايضا ذا حال فان اعتبرت الحالة الاصلية فى ندا فلم لا تعتبر فى تيما
وان لم تعتبر فلا يرد على مختار النحرير شئ اقول يمكن ان يدفع باختيار الشق
الاول فان بعض النحاة جوزوا كون المبتداء ذا حال هذا وقيل قوله الى
متعلق بيجعلون باعتبار تضمنه معنى التعدى والتجاوز ومن جعله حالا
من تيما او ندا بمعنى مضموما الى فعلى قول من جوز الحال عن المبتدأ والخبر
فقد تعسف اقول من جعله حالا من تيما وهو السيد انما جعله كذلك على
قول من جوز الحال عن المبتداء كما عرفت واما من جعله حالا عن ندا وهو
النحرير فلم يجعله كذلك على قول من جوز الحال عن الخبر بل على اعتبار
كون ندا مفعولا لا خبرا كما عرفت ايضا قوله خص بالمخالف المماثل
قيل المشهور ان الند فى اللغة مجرد المثل لكنه خص بالمماثل فى الذات
المخالف فى الصفة اصطلاحا وايضا هو المناسب للمسوق فى الاية بلا اعتبار
المخالفة اى لا تجعلوا للخالق من جنس المخلوقين امثالا فى الطاعة
اقول ينفى كونه مأخوذا من ند ندودا اذا نفر ان يكون فى اصله
بمعنى المنافر المخالف مطلقا ثم يخص بالمخالف المخصوص الذى هو المماثل
لا ان يكون بمعنى المماثل مطلقا ثم يخص بالمماثل المخصوص الذى هو المخالف
وما وقع فى بعض كتب اللغة من تفسيره بالمثل مطلقا فمن قبيل التفسير بالاعم
تسامحا وكثيرا ما يقع مثله فيها ولئن سلم كونه بذلك المعنى فى اصله
فلا نسلم كونه المناسب لمسوق الاية اذ على المختار تشتمل الاية على الاستعارة
التمثيلية والتهكم بالكفار تجلا فى ذلك المعنى واين هذا من ذاك قوله
ولتسميته ما يعبده المشركون قال العلامة فان قلت كانوا يسمون اصنامهم

باسمه وتعظيمها بما يعظم به من القرب وما كانوا يزعمون انها تخالف الله وتناويه
قلت لما تقربوا اليها وعظموها وسموها الهة اشبهت حالهم حال من يعتقد انها الهة مثله
قادرة على مخالفته ومضادته فقيل لهم ذلك على سبيل التهكم وكما تهكم بهم بلفظ الند
شنع عليهم واستفظع شأنهم بان جعلوا انداداً كثيرة لمن لا يصح ان يكون له ند
قط فذهب الفاضلان الطيبي والقطب الى ان المراد ان يكون لفظ الانداد
مستعاراً استعارة تهكمية للامثال التي هي الاصنام على زعمهم وذهب المحققان
السعد والسيد الى ان مراد الجملة مستعارة استعارة تمثيلية لحال الكفار
قال النحرير التفتازاني في قوله اشبهت حالهم يشير الى انها استعارة تمثيلية تهكمية وقال
السيد السند في مشابهة حالهم بحال المعتقدين اشارة الى ان هناك استعارة
تمثيلية وليست تهكمية اصطلاحية اذ ليست فيها استعارة احد الضدين للاخر
بل احد المتشابهين لصاحبه لكن المقصود منها التهكم بهم بتنزيلهم منزلة من يشبه
حالهم اقول يمكن نصرة الفاضلين بان الظاهر من قول العلامة كما تهكم بهم
بلفظ الند ان يكون مراده الاستعارة المفردة بان تكون تهكمية اصطلاحية
وما ذكره السيد من انه ليس فيها استعارة احد الضدين للاخر ممنوع لان
الند هو المثل المخالف فيكون ضداً للمثل الموافق فاستعارة لفظ الند
لذلك المثل تكون استعارة تهكمية بحسب الاصطلاح لكن الحق ان قول
العلامة اشبهت حالهم حال من يعتقد انها بمنزلة الصريح في الاستعارة
التمثيلية ومراد السيد من تلك المقدمة انه اذا كان التشبيه بين الحالين
لا يتصور استعارة احد الضدين للاخر لان صاحبي الحالين ليسا بضدين
ويجوز ان يحصل منه التهكم لا على الاصطلاح فان قلت المعنى الذي يحصل
من مجموع الكلام انما يحصل بمشاركة جميع الفاظه والا لم يكن حصوله من المجموع
بل من بعض الفاظه بخصوصه ولما صرح بحصول التهكم بلفظ الند ظهر انه ليس
بحاصل من المجموع بل من ذلك اللفظ بعينه قلت انما علق التهكم بلفظ الند
مع حصوله من المجموع بناء على انه العمدة في حصوله وان كان فيه مشاركة
لغيره ايضاً وبالجملة فنظر النحريرين ادق وبالقبول من نظر الفاضلين احق
واما كلام المحشي فالظاهر انه التمثيل من عبارة الكشاف اذ لا شيء فيه يوهم الا
ستعارة في المفرد كما في عبارة الكشاف من قوله تهكم بلفظ الند ومن لم يشبه

يشبه له قال يعني استعارة تبعية تهكمية بجعل غاية عجزها بمنزلة القوة تهكماً
وايماء كون احد الضدين بمنزلة الآخر كما جعل البخيل بمنزلة الجواد فاستعير له
الحاتم فاطلق الند على كل منهما كما اطلق الحاتم على البخيل قوله لانهم لما تركوا
عبادته يعني انهم كانوا يشركونها به تعالى في صفة الربوبية والالوهية حيث
سموها ارباباً والهة وحصروا العبادة فيها وان لم يشركوها في صفاته الذاتية
التي لا هو ولا غيره ويتخذونها شفعاء عنده تعالى قادرة على تنفيذ الكلام عنه
تعالى لمشاركتهم في الربوبية والالوهية كما تقتضيه تسميتهم وعبادتهم وان لم
يتفردوا في قدرتها على مخالفته تعالى وهذا هو الشرك الموجب للعقاب والعجب
من بعض الاجلة انه كيف غفل عن هذا قال بقي اشكال وهو انه لم يظهر فرق بين
توسلهم بها وتعظيمهم اياها وبين توسل المسلمين بالانبياء والاولياء في الامور
واظهار الافتقار عندهم في ان التوسل الاول شرك يوجب العقاب والثاني
توحيد يستلزم الرحمة انتهى وقد عرفت بما ذكرناه ان التوسل الاول مقارن
باعتقاد مشاركة الوسائل بالله تعالى في وصف الالوهية والربوبية وبترك
عبادته تعالى الى عبادتها بخلاف التوسل الثاني فالفرق واضح واعجب منه انه قال
ثم لا الا ان يقال المشركون على صنفين صنف يعتقدون الالوهية وصنف
يقولون بمجرد الشفاعة ويؤيده ما سبق في تفسير ربكم من ان المشركين معتقدون
ربوبية الهتهم ويقال ان المراد الشفاعة في امور الاخرة فبطلانه واضح البحث
قال القاضي في تفسير قوله تعالى هؤلاء شفعاؤنا الآية تشفع لنا فيما يهمنا من امور
الدنيا او في الاخرة ان يكن بعث فكأنهم كانوا شاكين فيه اقول كلاهما ليس
بشيء اما الاول فلانه لو كان الصنف الثاني قائلين بمجرد الشفاعة لا يكونون
مشركين على ما زعمه من انه لا فرق بين التوسلين فكيف يصح جعلهم صنفاً من المشركين
وما ظنه مؤيداً لكلامه مؤيد لخلافه فان ما ذكره هناك على العموم ليس فيه
ما يثبت اختصاصها بالبعض واما الثاني فلان كون توسلهم مخصوصاً بامور
الاخرة لا يقتضي الفرق بين التوسلين في عدم الشرك حسبما زعمه فكم من مسلم
يتوسل بالانبياء والاولياء الا في امور الاخرة بل المناسب للمسلم الورع ذلك
نعم ينبغي ان يعلم عن المصنف كونهم غير قائلين بالبعث فيلزم كونهم من تلك الجهة
لكن لا يندفع به ما ظنه اشكالاً فان حاصل الجواب اثبات انكارهم البعث وذلك

شركهم ولا ملازمة بينهما قوله اكثر من اهل العلم لا يخفى ان المراد هو العلم و
النظر واصابة الرأي في اكثر الامور ولا يقدح فيه جهلهم في امر التوحيد وعدم
اصابة رأيهم فيه وما ذكر في حق المنافقين من الختم وامثاله مخصوص بالتوحيد
وهو الذي اراده العلامة بقوله وهكذا كانت العرب خصوصا ساكنو الحرمين
قريش وكنانة لا يصطلى بنارهم في استحكام المعرفة بالامور وحسن الاحاطة
بها فلا يرد ما قيل كأنه غافل عن كون الخطاب للكفار والمنافقين وقال صاحب
الارشاد صرف التقييد الى نفس النهي يستدعي تقييد الخطاب بالكفرة اذ لا ينبغي
ذلك بطريق قصر النهي على حالة العلم ضرورة شمولها للتكليف للعالم والجاهل
المتمكن من العلم بل انما يأتي بطريق المبالغة في التوبيخ بناء على ان تعاطي
القبائح من العالمين بقبحها اقبح وذلك انما يتسنى في حق الكفرة فمن صرف
التقييد الى نفس النهي مع تعميم الخطاب للمؤمنين ايضا فقد نأى عن التحقيق اقول
لا نسلم استدعاء ذلك تخصيص الخطاب بالكفرة لصحة نسبته بطريق قصر النهي على حالة
العلم لكن لا لاخراج حالة الجهل الناشي بالتمكن من العلم كما زعم فان ذلك
الجهل في حكم العلم بل لاخراج الجهل الناشي من عدم الاهلية للتكليف كما في حالة
الصبا والجنون يعني انتم مكلفون ما دام فيكم مناط التكليف وهو العلم اما
ما بالفعل واما بالقوة ولو سلم انه لا يتسنى ذلك فلا يجب ان يحمل على المبالغة
في التوبيخ رأسا حتى يكون الخطاب للكفار البتة بل هو محمول على المبالغة
في التحذير عن الشرك فيكون توبيخا بالنسبة الى الكفار وتهييجا في الدوام
والزيادة بالنسبة الى المؤمنين قوله اضطر عقولكم ذكر في امر التوحيد
ثلاثة امور وهو كونه تعالى موجدا للممكنات ومتفردا بوجوب الذات ومتعاليا
عن مشابهة المخلوقات ولا يخفى ان امر التوحيد انما يتم بها فلا بد ان
الكفار المخاطبين قائلون بان الله تعالى متفرد بالوجوب الذاتي موجد
للكائنات كما قال تعالى ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله وقد نص المص قبل
هنا بان المشركين ما زعموا مشاركة الاصنام في ذاته تعالى وصفاته كما قيل
لانهم لما سموا الاصنام باسمه تعالى وتقربوا اليها بما تقرب اليه تعالى من الرغائب لزم انهم
شبهوها به تعالى فلم يتم التوحيد لهم اذ لا يتم الا باعتقاد تعاليه عن مشابهة
المخلوقات كما مر وينبغي ان يكون مراد المص من صفاته تعالى الصفات الذاتية التي

التي لا هي ولا غيره والا فهم اشركوها به تعالى في وصف المعبودية بل رجحوها فيه حيث
تركوا عبادته تعالى الى عبادتها كما صرح به قوله وهو انها يعني ان المفعول
المنوي ما يدل على انه لا يماثله الاصنام ولا تقدر على فعله فان لفظ الند يقتضي
المماثلة والمخالفة التي تدل على القدرة على فعله اي تعلمون كون الاصنام
غير مماثلة له تعالى وغير قادرة على فعله فلا وجه لان يكون الواو في قوله ولا
ند يعني والظهور ان المفعول ليس المجموع ولا الثاني بيانا للاول كما قيل
اذ الظاهر من قرينة الند اعتبار الامرين معا نعم ليس المفعول صريح عبارة
المص اذ المعهود في امثاله ان يكتفى بمفعول واحد لا ان يقدر مفعولان
معطوفا احدهما على الآخر لكن يمكن ان يقدر مفعول واحد يجمعهما كما عرفت
وبهذا ظهر ان المصنف اراد الرد على العلامة في ارادة الامرين بطريق الترديد
واصاب فيه قوله فان الثمرة قيل هذا كالاعتراف من المص بان المراد من
الثمرة ما صرحنا به فيما سبق يعني ما يخرج من الشجر اقول انت خبير بان المص لم يشر
الى الاختصاص بل الى ارادة التعميم ايضا كما اشرنا اليه ايضا ثم ان عمومه للاب
كما في القطن والكتان واما في الحرير والصوف وامثالهما فباعتبار ما نطق به
قوله تعالى ومن الماء كل شيء حي قوله وعلى هذا يعني على الوجه الثاني لا على
تقدير كونه حالا لينتظم الوجهين كما قيل لانه خلاف الظاهر جدا بل لا يكاد يصح
فان تقييد النهي يصح في الوجه الاول كما عرفت آنفا فظهر ان قوله لا تقييد الحكم
الخ مخصوص بهذا الوجه وتحقيق صحته في الاول دون الثاني هو ان العلم في الاول
مطلق فالحكم متعلق بنفسه لا بمتعلقه والمراد منه ما هو مناط التكليف من العلم
بالفعل والقوة فيظهر صحة التقييد لاخراج عدم ذلك المناط حسبما ذكرنا آنفا
وفي الثاني مقيد فالمراد بالحكم هو تعلقه بمتعلق مخصوص وليس ذلك مناط
التكليف وانما المناط نفس العلم لا تعلقه كما في الاول ونظيره التعرية بان
التعلق بالمفعول قد يفارق المكلف مع وجود العلم الذي هو مناط التكليف
وعلى هذا فيكون المعنى انتم مكلفون ما دمتم تعلمون هذا الامر المخصوص فيخرج
حالة عدم علمهم به مع وجود مطلق العلم الذي هو مناط التكليف وعلى هذا فيكون
المعنى انتم مكلفون ما دمتم تعلمون هذا الامر المخصوص فيخرج حالة عدم علمهم به
مع وجود مطلق العلم الذي هو مناط التكليف ثم انه انما خص التوبيخ بهذا

والاولى مطلقا لدلالة انار التعنيف يعني اختصاصها بالعجز عن التدبير

الوجه مع حصوله في الاول ايضا كما ذكره العلامة لان المقصود من هذا الوجه ابدا
هو التوبيخ لا غير واما في الاول فالظاهر فيه ابتداء هو التلطيف بالكف باثبات
العلم لهم هز التركك الانداد اذ يحصل بتقديم التلطيف لا يحصل بمجرد التعنيف
لكن يتبعه التوبيخ بتقصيرهم في التامل مع هذا العلم ومن لم يتدبر هذا زعم انه
اراد الرد على العلامة في اثباته التوبيخ في الاول وحاصله ان التوبيخ مخصوص
بهذا الوجه لانه لا يجامع التلطيف المعتبر في الاول وليس كذلك بل الانسب للتنبيه
يعامل بالتلطيف والتعنيف معا واما ما قاله العلامة من ان التوبيخ فيه اكثر فيه
يريد به الاكثرية بالنسبة الى الثاني كما يتخايل من سياق كلام الزاعم بل الاكثرية باعتبار
الحصر اذ لا تذكر جملة وانتم تعلمون **قوله** فمثل البدن بالارض قيل ان التمثيل
غير نازل على البدن مما يقوم به وهي السماء التي هي النفس وما افاض عليها من الفضائل
العلمية والعملية المشبهة بالثمرات ليس مما يقوم بالبدن ويظهر منه فالاولى ان يفسر الماء النازل
من السماء التي هي النفس بالعقل اذ هو ليس نازلا منها وكذا الاولى تشبيه الفضائل
المذكورة بالثمرات المستخرجة من الارض اقول شبه العقل بالماء واشتماله للحواس البدنية
بنزول الماء من السماء الى الارض فقوله غير نازل على البدن ان اراد به عدم انفكاكه
عن النفس فهو مسلم لكنه لا يقدح في المطلوب وان اراد عدم تصرفه في البدن باستعمال
الحواس البدنية فممنوع ولا يخفى حسن تشبيه ذلك التصرف بالنزول واما تلك الفضائل
فهي انما تكتسب باعمال البدن اما العملية فظاهر واما العلمية فلانها انما تكتسب باعمال
الحواس فكانها مستخرجة من الارض وبالجملة فالملائمة في كل من التشبيهين اظهر من ان
يخفى **قوله** والافحام من طولب قيل كذا في اكثر النسخ عطفا على بنوع ولا وجه له
لان الحجة لا تقوم على الافحام وفي بعض النسخ والافحامه عطفا على فصاحته ولا وجه له
ايضا لان الباء في المعطوف عليه سببية والعطف عليه يقتضي ان يكون افحام من
طولب سببا لاعجازه وليس كذلك بل الامر بالعكس فالعبارة الصحيحة وافحمت عطفا
على بذت ووجهه ظاهر اقول لا سقم في العبارة على كل من النسختين اما على الاولى
فلانه ليس عطفا على بنوع ليلزم ما ذكر بل هو عطف على الموصول في قوله ما هو الحجة
عليها والافحام من طولب بمعارضة تلك الحجة تنبيها على ما يعتبر في الحجة من جهتي
المدعى والزام الخصم ولا يخفى انتظام هذا الكلام واما على الثانية فلان المراد
بالمعجز الثابت اعجازه وثبوت الاعجاز انما هو بسبب وقوع الافحام وان كان الا

الايهام مسببا عن وصف الاعجاز القائم بالقرآن ومثله اكثر من ان يحصى **قوله**
نزل لتلك الزمخشري في تخريج هذا الوجه ولم يصب لان بناءه على ان يكون تضعيف
العين في نزل للتكثير وليس كذلك بل هو للتعدية نعم قد يكون التضعيف للتكثير
الا انه في المتعدي غالبا نحو جرحت وقطعت ولا يكون في اللازم الا نادرا نحو قولهم
مات وموت ومع ذلك لا يجعله متعديا كيف فان فيه جمعا بين معنيي التضعيف
وذلك غير جائز وفيما نحن فيه لا بد من التعدية لان اصل الفعل لازم اقول قد
صرح اكثر الثقات بان فيه معنى التدريج فلعلهم لم يريدوا ان المعنى المقصود
من التضعيف ههنا هو التكثير والتدريج مبني عليه اذ لا شك في كون المعنى
المقصود منه التعدية بل ارادوا ان اعتبار التدريج مبني على توهم التكثير
مع كون المقصود التعدية فان التضعيف لا يخلو عن ايهامه صورة وكم من شيء
اجروا على ما توهمه ما يبتني على وجوده منها انهم ادخلوا الفاء الجزائية على
الجملة المعقبة لبعد المقطوع عن الاضافة بناء على توهم كلمة الشرط قبله كما
صرحوا به في اكثر الخطب وبالجملة فيجوز ان يجعل العرب التضعيف للتعدية
ويفهموا منها معنى التدريج بناء على توهم كون التضعيف للتكثير وهذا ليس
رأيا في اللغة المحتاجة الى النقل بل توجيه لما نقل عن الثقات بحمله على
النظائر فلا يجب علينا الدليل على خصوص التوجيه بل يكفي جوازه ثم انه
اعترض بان مراد المصنف انه اختير لفظ التنزيل على الانزال لهذه النكتة
فيلزم انه لولا هذه النكتة لتساوى اللفظان وليس كذلك لان الواقع
النزول على مهل وتدريج فاختير التنزيل لمطابقته الواقع وفي ضمنه تلك
النكتة فلو قيل انزلنا لحصل المطلوب من التحدي والالزام لكن يفوت
به شيئان مطابقة الواقع وتمام التبكيت اقول مداره على اختصاص
الانزال بالدفعي وليس كذلك بل اعم من الدفعي والتدريجي وانما يختص
بالدفعي اذا قوبل بالتدريجي كما صرح به السيد السند في شرح اوائل الكشاف
فلو قيل انزلنا لا يفوت مطابقة الواقع وانما يفوت تمام التبكيت الذي
هو النكتة المرجحة للتنزيل كما ذكره المصنف ثم ان المعترض ذكر قول
العلامة لان المراد النزول على سبيل التدريج والتنجيم وهو من مجازه
لكان التحدي فاخذ يعترض بانه ليس للفظ التنزيل مجاز حتى يكون

النزول التدريجي واحداً منها بل كل موضع استعمل فيه التنزيل فالمراد النزول
التدريجي فجز التنزيل منحصر في النزول التدريجي وايضا التعليل بكون التحدي
لا يناسبه انما المناسب له ان يقال لدلالة هذه الصيغة على التدريج اقول اعلم
كل من الاعتراضين على رجوع الضمير المرفوع في قوله وهو الى النزول على
سبيل التدريج ورجوع الضمير المجرور على مجازه الى استعمال لفظ التنزيل ليس
كذلك بل الصحيح ان المرفوع راجع الى المقام والمجرور الى النزول على سبيل
التدريج يعني انما اوثر التنزيل لان المراد منها النزول على سبيل التدريج
والمقام من مجاز ذلك النزول لازم مقام التحدي وكذا ان تقول ليس
مقصوده المراد منه اي من التنزيل بل المراد في المقام ولا يلغو قوله وهو اي
المقام من مجازه لانه كما تقول المراد هنا وكذلك ينبغي كما صرح به صاحب
الكشف ثم ان هذا المعترض اخذ كلامه هذا من الحواشي الاكملية وقد ادعاه
الاكمل نقلا عن بعضهم وارتضى به غفلة عما ذكرناه من الجواب والله تعالى
ملهم الصواب **قوله** فكان الواجب اراد الوجوب العرفي اي الاولوية اعترض
بانه ان اراد ان الواجب تحديهم بتحدي نجومه كما هو الظاهر بقرينة المقام
فمنساده ظاهر لان اللازم من سياق الكلام ان يكون التحدي بالاتيان
التدريجي سواء كان المأتي نجما واحدا او نجوما متعددة كيف فان
التحدي بعض سور بل بجملة القرآن واقع ولو كان الواجب خلاف ذلك
لما وقع كذلك وان اراد ان الواجب تحديهم بالاتيان التدريجي فلا
يناسب المقام اذ ليس في الاية اشارة الى ذلك حتى يحتاج الى بيان وجهه بل
يأباه قوله بسورة فانه صريح في ان التحدي باقصر سورة وهي ليست محل التدريج
اقول نختار الاول ونمنع فساده لان اللازم من سياق الكلام ليس كون
التحدي بالاتيان التدريجي بل هو وجوب التحدي بنجم من نجومه الذي لا
يظهر الا بالاتيان التدريجي اذ في صورة الاتيان الدفعي احتمال التحدي
بالمجموع اظهر ولا اقل من الظهور وكذا ان نختار الثاني ايضا وتنقل
على عكس الاول ان الواجب هو التحدي بالاتيان التدريجي الذي يظهر
التحدي بنجم من نجومه فيناسب المقام **قوله** الطائفة من القرآن قال
النحرير التفتازاني يريد تفسير سورة القرآن والا فالسورة اعم بدليل ما

ما سبق ان من سور الانجيل سورة الامثال وما سيجي ان سائر ما اوحى الله
الى انبيائه سورة مترجمة التوراة ومعنى المترجمة المسماة باسم وارتضاه
السيد السند وقلدهما جميع المتأخرين وانى ارى ان المراد تفسير مطلق السورة وهي
ليست اعم كما قالوا بل مخصوصة بطوائف القرآن كما يظهر من الاساس وصحاح الجوهري
حيث سيق الكلام في كل منهما على الاختصاص والاستدلال لعمومها بما سبق غير تام
اذ لا شك ان الانجيل ليس على اللغة العربية حتى تكون طوائفها المسورة مسماة
بلفظة عربية هي السورة فالظاهر ان لها اسماء اعجمية تفيد ما افاده لفظ
السورة نعم لا يلزم من ان يكون لها اسم اعجمي ان لا يكون لها اسم عربي ايضا
لكن انى يحتمل ان تعرف العرب القديم الانجيل وتضع لطوائفه اسما فان تكلمهم الاتراك
لم ينقل بتصريح والحق انه اسم مستحدث عند نزول القرآن حقيقة في طوائفه نقلت
من معناها الاصلي اليها مجاز في طوائف غيره من الكتب السماوية تشبيها لها بطوائف
القرآن وما سبق مبني على الاستعمال المجازي وكذا الاستدلال بما سيجي ايضا
اذ المراد انها طوائف مستقلة مسماة كالطوائف القرآنية حسبما عرفت واما ما قيل
لو لم تكن السورة لغير القرآن لم يستقم قوله فاتوا بسورة من مثله الاية وبل فعلى
طرف التمام اذ التأويل متعين والمراد فاتوا بما يشبه السورة اي الطائفة القرآنية
ضرورة انه اذا لم يأول يلزم اطلاق السورة على طائفة من كلمات الكفرة حقيقة
ولا يخفى شناعته وبهذا كله ظهر فساد ما قيل ايضا ان اراد تفسير سورة القرآن
فلا يناسب المقام لان المذكورة في الاية مطلق السورة كيف لا فان المطلوب
بالاتيان ليس سورة القرآن بل ما يماثلها في الوصف والقدر من الكلام وان
اراد تعريف مطلق السورة كما يصح وصفه لقوله من القرآن لان الكون منه
غير معتبر في مطلق السورة انتهى انت خبير بانه يجوز ان نختار الشق الاول ونمنع
عدم المناسبة للمقام بناء على ان المطلوب بالاتيان ما يشبه السورة القرآنية في
الاستقلال فينبغي تعريفها لانه اول موضع ذكرت هي فيه ولو في ضمن التجريد
عن شئ اخر كيف ولا يعرف ما يشبهها ما لم يعرف نفسها وان نختار الشق
الثاني وندعي صحة وصفه لقوله من القرآن لان مطلق السورة منحصر في الطائفة
القرآنية على ما حققناه فالكون من القرآن معتبر فيه قطعا واما بيان وجه
الفصل بتسمية القرآن وجعله بمعنى المقروء بناء على ان سائر كتب الله تعالى

عصام

الى ان نسخت تلاوته كما قيل فيما لا تقبله الطرق السليمة قوله المترجمة اي
المسماة باسم مخصوص كسورة الفاتحة وبه خرج بعض الايات المتعددة من سورة
واحدة او سور متفرقة ونقض هذا التفسير باية الكرسي واجاب المحشي بانه مجرد
اضافة لا تسمية وتلقيب يعني ان اسماء جميع السور ثابتة بالنقل الصحيح كان
في فاتحة الفاتحة ولم يرد بذلك نقل فيبقى على ظاهرها الذي هو كونه مجرد شيخ الاسلام
اضافة فلا يرد ان الفرق بين جميع السور واية الكرسي بهذا الوجه محل بحث
كما وهم وبهذا يظهر ما في تقرير السيد السند من الخلل حيث قال الجواب بانه مجرد اضافة سيد
لم يصل الى حد التسمية بالغلبة كيف ولا شك في وصوله الى ذلك الحد بها كما لا يخفى
على ذوي الانصاف قوله التي اقلها ثلث ايات قال المحشي التفتازاني هذا
تنبيه على ان اقل ما يتالف منه السورة ثلث ايات لا قيد في التعريف اذ لا يصدق
على شيء من السور انها طائفة مترجمة اقلها ثلث ايات وفيه تامل وقال السيد
السند اراد به ان جنس تلك الطائفة المسماة بالسورة يتفاوت قلة وكثرة في
افرادها وغاية قلتها ثلث اية وبهذا ينكشف المقصود بزيادة الكشاف ولا يرد
ان هذا القيد يوجب ان لا يصدق التفسير على شيء من السور وانه يعلم ايضا ان
تلك الاية يعني اية الكرسي على تقدير كونها مسماة بذلك الاسم خارجة عن التعريف
وقال الحفيد نعم لكن الظاهر من قيود التعريف ان تكون اوصافا للافراد
لا حالا للجنس والقلة والكثرة من صفات الجنس لكن بالنظر الى الافراد فاذا
كان هذا اللفظ صحيحا سواء كان من التعريف او لا ولذا قال وفيه تامل اقول شيخ زاده
يريد ان الظاهر ان لا يكون من التعريف بناء على هو الظاهر من قيود التعريف
نعم يمكن جعله من التعريف بالتاويل المذكور لكن المحشي اشار اليه بقوله
وفيه تامل فلا وجه للرد عليه وانت خبير بان الظاهر من سوق المحشي ان يكون
المراد بالتامل ما في اعتبار خروجه عن التعريف من الركاكة وان سلم صرفه
الى التاويل فان السيد السند لم يشنع على المحشي بل ذكر التاويل وبنى عليه
دفع الايراد سواء كان ذلك مراد المحشي او لا فلا يرد عليه شيء الا ان يقال
ليس مراد الحفيد ايضا التشنيع على السيد بان لا وجه لرده بل مجرد بيان ان كمال پاشا زاده
التاويل الذي ذكره هو مراد المحشي ايضا بالتامل واذا تحققت توضيح المقام
عرفت ان من ذكر ان الحكم المذكور ثابت للطائفة باعتبار افرادها فالمعنى

اقل افرادها ثم قال والاحتياج الى هذا التاويل لا يندفع باخراج القيد عن التعريف
كما ظنه المحشي فلم يفهم المراد لانه اذا كان القيد من التعريف يكون هذا التاويل بعيدا
لكون القيود اوصافا للافراد لا حالا للجنس كما عرفت بخلاف خروجه عنه اذ لا
باس به حينئذ فكانه ليس بتاويل اصلا ثم ان هذا القائل ادعى كون التعريف
لفظيا وشنع على المحشي قائلا كما ظنه ان التعريف حقيقي وغفل عن انه في صدد
تفسير الالفاظ الواقعة في الاية لا تحقيق حقائق المعاني اقول الاوجه ان يحمل
التعريف على الحقيقي مهما امكن ولا يقتضي كونه في صدد تفسير الالفاظ تحقيق المعاني
ان لا يفسر بعضها بالتعريف الحقيقي بل ينحصر تفسيره في اللفظي فقط هذا مما يشهد
التتبع بخلافه كما لا يخفى على من له ادنى دربة قوله لانها محيطة بطائفة
كما ان سور المدينة محيط بالبيوت والمحلات المفرزة المحوزة المسمى مجموعها
بالمدينة انما عدل عن عبارة الكشاف وهي لانها طائفة من القران محدودة
محوزة على حيالها كالبلد المسور اذ يرد عليها انها تقتضي ان تسمى تلك الطائفة
سورة لا سورة نعم اجاب عنه شراح الكشاف لكن عدم وروده راسا اولى
من اندفاعه بعد وروده واما جوابهم المتفق عليه فهو ان السورة بمعنى الحائط
جعلت بمعنى ذي السورة وهو المحدود كما اريد بالحائط المحوط ثم نقلت الى الطائفة
المحدودة من القران فيكون نقلا بعد تجوز وبهذا فرقوا بين هذا الوجه
والوجه الثاني فان النقل فيه من المعنى الحقيقي بدون التجوز واما الاعتراض
على هذا الوجه بانها اذا كانت بمعنى المسورة فاين سورها كما نقله الاكمل عن اكمل
بعضهم وارتضاه فمدفوع لكن لا لان السور هو المجموع من حيث هو مجموع والمسور
الاجزاء من حيث هي اجزاء كما قيل لانهم جعلوا السورة عبارة عن الطائفة وليست ابن مجيد
الطائفة الا مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع لا من حيث هي اجزاء فيكون الجواب
على عكس ما صرحوا به على ان الجواب بالتغاير الاعتباري ضعيف بل لان
المسور هو الطائفة على ما صرحوا به والسور هيئتها الاستقلالية والهيئة
غير ذي الهيئة حقيقة كما لا يخفى وقال صاحب الكشف في هذا الوجه ايضا
منقوله من المعنى الحقيقي الذي هو الحائط الا انه لوحظ اولا التشبيه في
المحاط فنزل الايات والجمل التي في السورة منزلة المحلات والبيوت في البلد
ولولا هذا التنزيل لم يصح هذا التشبيه وفي الوجه الثاني لوحظ التشبيه

اولا في المحيط وهو ظاهر ورده النحرير التفتازاني بانه مخالف لتقرير الكشاف
لان المعتبر فيه كون السورة محاطة اي محدودة محوزة لا كونها محيطة با
جزائها بل ما ذكرتم هو بعينه الوجه الثاني الا انه بدل فيه فنون العلم والخاص
بالايات والجمل وقد نقله السيد السند وارتضاه اقول سلمنا انه مخالف لتقرير
الكشاف ظاهر لكن تدارك صاحب الكشف ذلك بانه لما كان اعتبار المحاطة
اولا مدار التشبيه بالمحيط اعتبرها في التقرير ولم يتعرض لاعتبار المحيطة لظهوره
بحسب اقتضاء المعنى الحقيقي للسور فاندفع المخالفة بهذا التدارك نعم ظهور
المخالفة مسلم لكن في التوجيه الذي ارتضياه مخالفة ظاهرة ايضا لتقريره من
كون المراد تشبيه السورة بالحائط اذ يرد عليه ما اورد آنفا من انه مناف
لاصل المدعى وهو النقل من السورة بمعنى الحائط المحيط وان كانت متداركة
ايضا بما ذكراه من التجوز وبالجملة ففي كل من المسلكين منافاة لتقرير مع
دفعها بتوجيه فاختيار احدهما ورد الاخر تحكم بحث ثم ان ما ذكره النحرير من
الاضطراب ليس بشيء لظهور الفرق بين الوجهين فان المعتبر في الاول هو تشبيه
السورة المحيطة بالايات والجمل بسور البلد المحيط بالمحلات والبيوت الكثيرة
في بادي النظر وفي الثاني هو تشبيه السورة المحيطة بفنون العلم بسور البلد
المحيط بما فيه من الاشياء النافعة التي في المحلات والبيوت دون الا
شخاص الحالة فيها كما قيل اذ لا وجه لتشبيه العلوم بها كما لا يخفى اي العلاقة
في الاول الكلية والجزئية وفي الثاني الانتفاع بما فيها واي هذا من ذلك
والمعذرة بتسليم الفرق وحمل كلام النحرير على المبالغة في القرب بين الوجهين
غير مسموعة لكون الفرق اظهر من ان يخفى هذا واعترض على الوجه الاول
بان السورة ليست محيطة بطائفة من القرآن بل مشتملة عليها اشتمال الكل
على الجزء لا اشتمال الظرف على المظروف اقول يكفي على التشبيه اشتراكهما في
في مطلق الاشتمال ومثله اكثر من ان يحصى قوله مفرزة محوزة قيل هذا
وجه مستقل للنقل مع قطع النظر عن معنى الاحاطة ذكره القرطبي حيث قال
وقيل سميت بذلك لانها قطعة من القرآن على حدة من قول العرب للبنية سور
اقول ان اراد به حمل عبارة الكتاب عليه فغير مسلم اذ لم يقل او مفرزة بكلمة
الترديد كما في الوجه الثاني بل وصف بها الطائفة التي اعتبرت محاطة

محاطة فلا جرم يكون تتمة للوجه الاول الذي مداره اعتبار الاحاطة وان
اراد به الرد عليه بانه خلط بالوجه الاول وجها آخر مستقلا فغير مسلم ايضا
اذ لا يلزم من اعتبار الافراز في ذلك الوجه اتحاده بما نحن فيه فان المراد
هناك افراز الثنية واستقلالها وههنا افراز المدينة واستقلالها وكم من
تفاوت بين الافرازين بل لا مجال لما ذكره لان الوصف بالمحوزية يعين المراد
اذ لا محوزية في الثنية كما لا يخفى وبهذا ظهر ان الشق الاول غير مسلم
من جهة هذا الفساد ايضا قوله قال قائله النابغة وحراب وقد بالراء
والدال المهملتين رجلان من بني اسد وقال في الاساس هذه ارض لا يطير
غرابها اي مخصبة كثيرة الثمار وانشد البيت وقال الطيبي انه كناية عن العلو
يعني ان الاشارة لا تصل الى غرابها حتى يطار مع انه يطير بادنى ريبة
او الغراب لا يصل اليها حتى يطار اي لا غراب هناك ولا اطارة فان قلت
الاوجه ما قاله الطيبي لان السورة لما كانت بمعنى الرتبة كان الانسب
لها اعتبار العلو دون الخصب وكثرة الثمار نعم لو كان السورة بمعنى مطلق
المكان والمحل لساوى الاعتباران وليس فليس وكذا عدم الاطارة انسب
باعتبار العلو على ما عرفته دون اعتبار الخصب فان المناسب له عدم الطيران
والعجب من المحققين من الشراح انهم يعلقون الوجه الاوجه على وجه
الضعف جمودا منهم على ما في الاساس قلت المراد من الرتبة المكان المرتفع
فلا تنافي اعتبار الخصب وان عدم الاطارة يناسب الخصب لكن لا لانه محمول
على المبالغة كان الخصب بوجه لا يمكن مفارقة الغراب عنه ولو بالاطارة
كما قيل فانه من قبيل المبالغة المردودة بل لما نقله شارح ديوان النابغة
عن الاصمعي وغيره من الثقات من انهم يقولون خير فلان لا يطير غرابه
اي هو كثير فلا ينفر عنه الغراب اذ يقع عليه من سعته كما يطار الغراب
من الشيء الذي يقل فيفنى به قوله من السورة قال السيد السند فيه
ضعف من حيث اللفظ اذ لم تستعمل مهموزة في السبعة ولا في الشاذة المنقولة
في كتاب مشهور وان استغربه كلام الازهري حيث قال واكثر القراء على
ترك الهمزة في السورة ومن حيث المعنى ايضا لانها اسم يبنى عن قلة وحقارة
وايضا استعماله فيما فضل بعد ذهاب الاكثر ولا ذهاب ههنا الا تقديرا

كمال باشا زاده

شيخ الاسلام

كازرونى

كمال باشا زاده

شيخ الاسلام

بالنظر اليها نفسها ودفع الاول بان القرطبي قال الاصل سورة بالهمز ثم خففت (كمال باشا زاده)
فابدلت واوا لانتظام ما قبلها وكذا قال الواحدي في الوسيط والثاني بانه يكفي في النقل
رعاية معنى القطعة ولا حاجة الى رعاية معنى البقية حتى يلزم الابتناء على القلة و
ارتكاب الذهاب التقديري اقول كلا هما مردودان اما الاول فلانه لا وجه لابراد
كلام القرطبي والواحدي احتجاجا به كيف وهما من المدعين لهذا الوجه فكيف يتمسك
بكلامهم في اثباته وبالجملة فلا دليل عليه الا تردده في احدى القراءات كما اشار اليه
المعترض فلا يجدي غيره نفعا واذ قد عرفت حال من تمسك بكلام الواحدي فقط من الادلين
من الاول واما ما ادعاه هذا المتمسك من انه قد جعلت السورة بعد قلب الهمزة واوا (شيخ الاسلام)
اسما فلا معنى لاستعمالها مهموزة في القراءات مع ان مبنى القراءة على الرواية يجوز
ان لا تروى مهموزة فعلى طرف الثمام لان كلا من الاحتمالين بعيد اما الاول
فلان قلب الهمزة واوا انما يكون بكثرة الاستعمال كما صرح به اصحاب هذا الوجه
كالواحدي وغيره وحينئذ فالظاهر ان يجعل مهموزة اسما ثم تقلب الهمزة واوا واما
الثاني فلان الظاهر ان محتملات العبارة قريبة كانت او بعيدة واردة في القراءات
متواترتها وشاذتها فلو كان هذا محتملا ورد فيها ولو سلم عدم بعدها فكل منهما
لم يستند الى النقل بل بمجرد جواز عقلي فلا يندفع به المدعى الذي هو الضعف نعم لو كان
المدعى فساد ذلك كان لكلامه وجه والعجب من بعض الناس انه نقل ورود ها (عصام)
بالهمز عن القاموس ظنا منه انه متمسك ولم يدر ان كلام القاموس بمعزل
عن ان يكون متمسكا في مثل هذا البحث واما الثاني فلانا لا نسلم ان السورة
بمعنى القطعة مطلقا بل هي القطعة من الماء التي يبقيها الشارب فيتفرع الا
والارتكاب المذكوران وكانه اغتر بما في كلام بعض الثقات من انها بمعنى
القطعة ومنهم المصنف لكن لبس ذلك في الكشاف والايراد عليه فلا ينهض الجواب (كمال باشا زاده)
دافعا له واما وجه ما وقع في كلام الثقات فليس كونها بمعنى القطعة حقيقة
كما زعمه وهو ظاهر لكن لما كانت بمعنى البقية التي هي القطعة المبقاة امكن ان
تجرد عن قيد الابقاء فيبقى مساويا لمطلق القطعة وحينئذ يندفع الابتناء
والارتكاب المذكوران نعم يمكن ان يقال سلمنا اندفاعهما لكن لا يخلص عن
ايهام الحقارة وهو محذور ايضا ثم انه اجيب ايضا بمنع ابتنائها على القلة
واستعمالها فيما فضل بعد ذهاب الاكثر بانه قد شاع الحلاق السؤر بدون القلة

القلة وعدم ذهاب الاكثر على انهم من باب الاسار في علم الفقه ويؤيده استعمال
سائر الناس في الثاني مطلقا قال في المغرب السؤر بقية الماء التي يبقيها الشارب
في الاناء او في الحوض اقول الظاهر من كتب اللغة اعتبار القلة فيه وقد نقل
الامام النووي في تهذيب الاسماء التصريح بذلك عن ابي علي فلا نسلم صحة الا
ستدلال باستعمال الفقهاء لظهور كونه اصطلاحا مخصوصا بهم مبنيا على تجريدها
عن قيد القلة ولا يثبت استعمال سائر الناس بما في المغرب فانه لغة الفقه فقوله
او في الحوض على الاصطلاح الفقهي ولو لم يتعين ذلك فلا اقل من الاحتمال
فلا استدلال **قوله** ومن للتبعيض رده السيد السند بانه يوهم ان للتحدي
بالا عجزوا عن الاتيان ببعضه كانه قيل فاتوا ببعض ما هو مثل للمنزل فالتمام (شيخ الاسلام ابو السعود)
المصرح بها ليست من تتمة المعجوز عنه حتى يفهم انه منشأ العجز وتبعه صاحب
الارشاد اقول لم لا يكفي ايهام كونها منشأ العجز بالقرينة وان لم تكن تتمة
لفظا وهي انه لو كان عندهم مثل للمنزل لما عجزوا عن الاتيان ببعض منه وذلك من
الامور البديهية فمنشأ العجز ليس الا عدم مثل يؤتى منه بالبعض ولو لم يعتبر مثل
هذه القرينة لورد على ما اختاره من كونها للتبيين ايضا ان كلمة ما للعموم فيتبادر
مماثلة السورة لجميع المنزل فيتوهم ان التعجيز لذلك لا لمماثلة السورة لبعض من المنزل (شيخ الاسلام)
كما اورده الحفيد لكن يندفع هذا الوهم ايضا بان قرينة المساق تدل على ان
المراد هو الاتيان بسورة مثل معتقدها مما نزلنا وبالجملة ففي كل من الوجهين
وهم لكنه مندفع بالقرينة فاختيار احدهما وتبعيد الاخر تحكم واذا تحققت
ما ذكرناه في صورة التبعيض من القرينة عرفت ان من حاول دفع الايهام (كمال پاشا زاده)
بحمل وجود المثل على وجوده في زعمهم فقد غفل عن قيام هذه القرينة التي تدل
على عدمه اذ لا يخفى ان اثبات عدمه اولى من تسليم وجوده ثم حمله على ما
في زعمهم وما هو كالاستضاءة بالمصباح عند طلوع الصباح على ان زعمهم وجوده
غير ثابت بل الثابت زعمهم امكانه وسيجيء تحقيقه عن كثب ولما غفل صاحب (ابو السعود)
الارشاد عما ذكرناه في رد هذا الكلام من الوجهين رده قائلا باباه ما سبق
من تنزيل زعمهم منزلة الريب الضعيف ولم يدر انه لا يلزم من تنزيل زعمهم
تلك المنزلة في موضع ان ينزل كذلك في موضع آخر كيف وماذا يصنع بما
بعد من قوله تعالى ان كنتم صادقين حيث فرق حتى صاحب الارشاد ايضا نفي

من كلام البشر فانه صريح في الذي فضلا عن الذي عم تنبيها قوله اي بسورة مماثلة
تنبيه للتبيين والزيادة معا او للتبيين فقط وبه يتبين حال الزيادة وتعكس
فانه الاولوية لان حق التفسير ان يصرف الى ما هو الراجح منهما واما كونه تفسيرا للتبعيض
ايضا بان يكون المراد بكونه بعضا من مثل القرآن ان يكون مثله في البلاغة كما قيل
فبعيد جدا اذ لا يلزم في ذلك اتصاف البعض بمثلية القرآن فان اتصاف كله بها
كاف في المقام قوله والضمير لعبدنا قيل لا بد من اعتبار قيد المماثلة بين المنزل
والمأمور باتيانه وعلى تقدير عود الضمير الى المنزل عليه يلزم ان يكون الكلام
خلوا عن ذلك القيد المهم اقول مأخوذ من الكشف واعترض عليه النحرير بان
المماثلة منفهمة من مساق الكلام بمعونة المقام نعم لا شك في اولوية التصريح بها
لكن لا بأس بتركه اذا كان المعنى واضحة قوله والضمير للعبد استشكل
المحقق القاضي عضد الدين هذا التخصيص وقال ليت شعري ما الفرق بين فأتوا
بسورة كائنة من مثل ما نزلنا وفأتوا من مثل ما نزلنا بسورة واجاب عنه المولى
الجاربردي ودار الكلام بينهما وكتب ابن الجاربردي رسالة لنصرة ابيه ثم كتب
من بعدهم من العلماء رسائل في ذلك ولو استرسلنا مع كلماتهم لزمنا الخروج
عن السبيل فلنقتصر من الاجوبة على اشبهها وهو جواب صاحب الكشف قال في وجه
التخصيص لانه لا تبيين اذ لا مبهم قبله وتقديره رجوع الى الاول ولا ان الابتداء
ابدا مستقر فلا يمكن تعلقها بالامر ولا تبعيض اذ الفعل حينئذ يكون واقعا عليه
كما في قولك اخذت من المال واتيان البعض لا معنى له بل الاتيان بالبعض
فيتعين الابتداء ومثل السورة والسورة نفسها ان جعل منهما لا يصلحان
مبدأ للاتيان بوجه فتعين ان يرجع الضمير الى العبد وذلك لان المعتبر في
مبدئية الفعل المبدأ الفاعلي والمادي او الغائي او جهة تلبس بها ولا يصح
واحد منها ورده النحرير التفتازاني قائلا فيه نظر لان المبدأ الذي يقتضيه
من الابتدائية ليس هو الفاعل حتى يتعين مبدأ الكلام في المتكلم على انك اذا قلت
فالمتكلم ليس مبدأ للاتيان بالكلام منه بل للكلام نفسه بل معناه ان يتصل به
الامر الذي اعتبر له امتداد حقيقة او توهما كالبصرة للخروج والقرآن للاتيان
بسورة منه وبهذا يندفع قوله ان المعتبر من المبدأ الخ على ان كون مثل القرآن
مبدأ ماديا للاتيان بالسورة ليس ابعد من كون مثل العبد مبدأ فاعليا

لاخر
عصام
كمال باشا زاده

له واجاب السيد السند بان المراد ان جعل المتكلم مبدأ للاتيان بالكلام معنى حسن
مقبول بخلاف جعل الكلام مبدأ للاتيان بما هو بعض منه الا ترى انك اذا قلت
اتيت من زيد بشعر كان القصد الى معنى الابتداء اعني ابتداء الاتيان بذلك الشعر
من زيد مستحسنا بخلاف ما اذا قلت ائت من الدراهم فانه لا يحسن فيه قصد الابتداء
ولا يرتضيه فطرة سليمة وان فرض صحة ما قيل في النحو من ان جميع معانيها راجعة
اليه ولا نعني بالمبدأ الفاعل ليتوجه ان المتكلم مبدأ للكلام نفسه لا للاتيان بالكلام
منه بل ما يعد عرفا مبدأ من حيث يعتبر انه اتصل به امر له امتداد حقيقة او توهما وقد
الحفيد بانه شاع ان يقال ائتوا من اشعار فلان بشعر وبالفارسية بيار بيدا زتمام
ديوان فلان كي غزلي در هر ابن غزل من بل معنى قول ائتوا من زيد بشعر من اشعار
زيد على حذف المضاف اذ لو لم يكن له الا شعر يقال ائتوا بشعر زيد وكما ان ظن ان جعل
الكل مبدأ للجزء غير حسن بخلاف المتكلم والجواب ان الكل مبدأ الاتيان وهو
المقصود هنا اقول هذا كلام حق وقد توارد مع القائل عليه قبل النظر في حواشيه
غير ان اضرابه ليس بصواب اذ سلمنا انه اذا لم يكن لزيد الا شعر يقال ائت بشعر زيد
لكن لا نسلم انه اذا كان له اشعار يكون الكلام على حذف المضاف اذ لا شك في صحة
كون المتكلم مبدأ فلا يرتكب تكلف التقدير وبهذا ظهر فساد ما اجيب به عن كلام
النحرير من انه فرق بين ان يكون المأتي به عرضا مقتضيا للمحل وبين ان يكون جوهرا
لا يقتضيه فانه يجوز ان يقال ائت من البصرة بكتاب ولا يجوز ائت من البصرة بكلام
على الحقيقة بل ينبغي ان يقال ائت من اهل البصرة بكلام فلا يقاس مبدئية القرآن
للاتيان بسورة منه على مبدائية البصرة للخروج عنه فما قال ان المبدأ
الذي يقتضيه من الابتدائية هو الفاعل ليس على الاطلاق بل على ان لا يكون
المأتي به عرضا انتهى ووجه الظهور صحة مبدئية اشعار زيد للاتيان بشعر منها
فالمقدمة القائلة ان قوله ذلك ليس على الاطلاق بل على ان يكون المأتي به عرضا
في حيز المنع ثم انه لا فرق بين صحة مبدئية البصرة للاتيان بالكلام وبين
مبدئيتها للاتيان بالكتاب فان قلت ليس الكلام صادرا عن نفس البصرة بل
اهلها فلا يكون حقيقة قلت ليس الكتاب ايضا صادرا عن نفس البصرة بل عن اهلها
فلا يكون حقيقة ايضا بهذا المعنى لكن المراد ليس مبدئية البصرة لحصول كل منهما
حتى يلزم التجوز بل مبدئيتها للاتيان المتلبس بكل منهما وهو حقيقة ثم ان

ابن حميد

النحرير لما زيف جواب صاحب الكشف اجاب بوجه آخر وهو ان هذا امر تعجيزي باعتبار
المأتي به والذوق شاهد بان تعلق من مثله بالاتيان يقتضي وجود المثل
ورجوع العجز الى ان يؤتى منه بشيء ومثل النبي عليه السلام في البشرية والعربية
موجود بخلاف مثل القران في البلاغة والفصاحة واما اذا كان صفة للسورة
فالمعجوز عنه هو الاتيان بالسورة الموصوفة ولا تقتضي وجود المثل بل ربما يقتضي
انتفاءه حيث تعلق بامر التعجيز وحاصله ان قولنا ائت من مثل الحماسة ببيت
يقتضي وجود المثل بخلاف قولنا ائت ببيت من مثل الحماسة واما ما اورد عليه
من ان المعجوز عنه على تعلقه لغوا ليس مطلق الاتيان بل الاتيان المبتدا
من مثل المنزل فيكون معنى المثل ايضا داخلا في المعجوز عنه فيكون مفروضا
لا محققا فلا فرق بين تعلقه لغوا ومحذوف فناش من عدم الذوق الصحيح
ولا يلزم من كون المثل داخلا في المعجوز عنه بهذا الوجه كونه مفروضا كما اذا قلت
ائت بكلام من اللوح المحفوظ فالاتيان مبتدا من اللوح المحفوظ وهو داخل
في المعجوز عنه بهذا الوجه وليس بمفروض بل محقق واعلم ان هذا الجواب هو الذي
ارتضاه جميع اصحاب الذوق كالسيد السند ومن عقبه من المحققين لكن قد عرفت
انفا ان الايهام الذي اورده السيد السند في صورة التبعيض مندفع بما ذكرناه
من القرينة ولا يخفى ان ذلك الايهام ليس اهون من الايهام الذي اثبته النحرير
ههنا بل هما على وتيرة واحدة فيجوز ان يدفع هذا الايهام ايضا بالقرينة وهي
انه لو كان مثل القران عندهم لما عجزوا عن الاتيان بشيء منه فان عدم عجزهم
عن ذلك بديهي فظهر ان منشأ العجز عن الاتيان عدم مثل القران عندهم ثم ان
المص اختار هذا التخصيص مع انه جوز التبعيض اولا وذكر بعض اصحاب الحواشي
في توجيه تخصيصه ما قاله النحرير ويرد عليه فضلا عما ذكرناه من اندفاع المحذور
بالقرينة انه اما ان يعتبر دفع ايهام الذي في التبعيض بالقرينة اولا فان كان
الاول فهذا الفرق غير مسلم لجواز ان يدفع هذا الايهام ايضا بالقرينة التي
عرفتها وان كان الثاني فالفرق مسلم لكن لم جوز المص وجه التبعيض ولم
يجوز هذا الوجه مع ان في وجه التبعيض ايهاما مثل ايهام هذا الوجه فالوجه
ان يدعي قوة هذا الايهام وضعف ذلك مكابرة ثم اني لما عرضت هذا البحث
على شيخي العلامة شيخ الاسلام صنع الله العمادي تغمده الله برحمته سأله

سأله وارتضاه ولكن اجاب عن الاشكال بوجه لا يرد عليه هذا البحث حيث
قال الظاهر انه لم يصدر وقت تحدي الكفرة دعوى صدور المثل منهم وتحققه بل ادعى
امكان صدوره وتحققه فلو رجع الضمير الى ما نزلنا يدل على انهم ادعوا صدوره
وتحققه مع انه خلاف الواقع بخلاف ما اذا رجع الى العبد فانه جاء على صورة
دعوى الامكان وهذا جواب فاخر وكم ترك الاول للاخر فان قلت كيف يصح
الحكم بظهور انه لم يصدر منهم دعوى صدور المثل وتحققه وقد عارضوا القران
على زعمهم مرارا قلت تلك المعارضات لم تصدر عن الحاطبين وقت تحديهم
القراني اذ لم ينقل ذلك كما صرح به في الحواشي الاكملية بل اكثرها صدرت بعد
عهد النبوة عن بعض الملاحدة والمغفلة وقت تحديهم في كلام الاستاد دافعة
لهذه الشبهة ولله دره هذا ومن زعم اندفاع الوهم الاول بحمل وجود المثل
على وجوده في زعمهم قال ههنا لم يكتف بوجود المثل في زعمهم كما اكتفى على تقدير
كونه من للتبعيض واصلاحه يتغير التقرير وتحرير الكلام هكذا ان تعلق من
مثله بالاتيان يقتضي وجود المثل ورجوع العجز الى ان يؤتى منه بشيء وهذا
المعنى لا يناسب المقام لان المعجوز عنه وجود المثل لا الاتيان من المثل
الموجود اقول لا يجدي هذا التحرير اصلاحا اذ نقول في صورة التبعيض ايضا
هكذا ان كان من تبعيضية يقتضي وجود المثل ورجوع العجز الى ان يؤتى ببعض
منه وهو لا يناسب المقام لان المعجوز عنه وجود المثل لا الاتيان ببعض من
المثل الموجود بل لا فرق عند التحقيق بين ان يؤتى منه بشيء وبين ان يؤتى
ببعض منه فان اندفع المحذور في احدهما باعتبار الوجود على زعمهم فليندفع
به في الاخر والحق ان مدار الاندفاع على القرينة في كل منهما حسبما قررناه
اولا وثانيا قوله لانه المطابق قيل هذا يصلح معينا لا مرجحا لما تقرر
لديهم ان الاصل التوافق بين الايتين على ما صرح به التفتازاني في اول سورة
آل عمران اقول كم من اصل يعدل عنه لحاجة فبملاحظة جواز العدول عنه
يكون في مرتبة الترجيح دون التعيين قوله ولان الكلام فيه في الحواشي
الاكملية رد بان ذلك امر لفظي انما يلتفت اليه اذا لم يلزم محظور معنوي ورد
الضمير الى المنزل يستلزمه لان بقية الايات للتحدي بالمنزل فلو كان الضمير
ههنا ايضا له كان تكرارا واجيب بانا لا نسلم ان محافظة الترتيب امر لفظي

بل هو معنوي وورد بانه ان سلم فاين المرجح على انه اذا رجع الى المنزل
عليه فالعجز عن الاتيان من مثله يستلزم تحقق انه منزل عليه وذلك كدعوى
الشيء ببينته اقول انما اصل السؤال فباطل لا وجه له كيف ومطابقة الايات
لا تكرارا بل هو اصل اصيل كما مر آنفا وكذا عده مرجحا مستقلا لهذا الوجه فليس
ذلك بمحظور حتى يحتاج الى الجواب بان حسن الترتيب امر معنوي فيغتفر
ارتكاب المحظور لاجله وبه سقط قوله ورد بانه ان سلم فاين المرجح اذ لا
حاجة الى المرجح حيث لا محظور واما احتمال عدم التسليم فعجيب ايضا لان المراد
هو الترتيب بحسب المعنى دون اللفظ كما لا يخفى واما علاوته فعلى طرف التمام
ايضا لان كون الكلام كدعوى الشيء ببينته حاصل في هذا الوجه ايضا
لانه اذا رجع الى ما نزلنا فالعجز عن الاتيان بسورة من مثله يستلزم
تحقق انه منزل عليه عليه السلام قوله ولان مخاطبة يعني الضمير
اذا كان عائدا الى ما نزلنا يقتضي كونهم عاجزين عن الاتيان بمثله سواء
تفردوا او اجتمعوا وسواء كانوا اميين او عالمين اما لو كان عائدا الى
عبدنا فذلك لا يقتضي الا كون احادهم الاميين عاجزين عنه اولا كون
مثله الا الواحد الامي فاما لو اجتمعوا وكانوا عالمين لم يكونوا امثله ولا
شك ان الاعجاز على الوجه الاول اولى وقيل نعم ان الاعجاز حينئذ اقوى
لكن التعجيز على الوجه الاخر اقوى وما هو اقوى في التعجيز ابلغ في مقام التحدي
اقول اما ان يكون التعجيز عبارة عن شيء غير الاعجاز اولا وعلى الاول فلا
بحث لنا عنه وعلى الثاني وهو الحق فلا معنى للتفرقة بينهما بان احدهما اقوى في
احد الوجهين والاخر في الاخر ولئن سلم كون التعجيز اشد من الاعجاز فهو
مخالف لما ذكره القائل في تعبيره من ان مقتضى المقام توسيع دائرة التحدي
حيث تنزل من التحدي بكل القرآن الى التحدي بعشر سور ثم الى التحدي
بسورة فلا يناسبه التضييق باشتراط ان يكون الاتي بها اميا في هذه الصورة
دون الصور السابقة قوله ولانه معجز بنفسه قيل نعم انه معجز في نفسه
لكن التحدي على الوجه المذكور ابلغ في قطع الاوهام وهو المناسب للمقام
لان الغرض اظهار عجزهم على ابين وجه الا يرى ان التحدي وقع في
موضع اخر بعشر سور ولم يكن ذلك منافيا لكونها دونها معجزا لمن

ثم قال في توجيه هذا الوجه لا بالنسبة الى الامي كما يفهم من الوجه الاخر
فان ذلك مما يفوح منه رائحة النقصان فكانه شم من اية التحدي رائحة
النقصان فيما دون ذلك وهل هذا الا من فساد قلة التدبر اقول لا شك
في ان رجوع الضمير الى العبد يوهم كون القرآن غير معجز بنفسه بل بصدوره
عن الامي واما عدم العبرة به بناء على ان التحدي على ذلك الوجه ابلغ في الوقوف
على ثبوت الا بالعبثية ولبس فليس بل التحدي الابلغ في صورة تعميم طلب الا
تيان لمثل الامي وغيره كما مر آنفا وقياس هذا على التحدي بعشر سور قياس
مع الفارق فانه انما يوهم ان لا يكون ما دونها معجزا مع تحقق الاعجاز
فيما عداه وهذا انما يوهم ان لا يكون جميع القرآن معجزا بنفسه بل من حيث
صدوره من الامي واين هذا الايهام من ذلك نعم كل منهما احرى وهي لكن
اليسير منها مغتفر دون الخطير قوله لقوله تعالى قيل لا دلالة فيه على ما
ذكره فان مدلوله عجز الكل عن اثبات المثل لجميع الكلام المنزل لان القرآن
اسم له ولا يلزم منه عجزهم عن بعضه والكلام فيه اقول كيف حمل الاية على
معنى لم يلزم منه عجزهم عن بعضه هذا في غاية السخافة والحق ان القرآن
يعني القدر المشترك فيلزم عجزهم عن كله وبعضه ويكون دليلا لما نحن فيه
قوله يوهم قيل لا عبرة لمثل هذا الايهام عند الاهتمام لرعاية مقتضى المقام
وهو التعجيز على ابلغ وجه على انه قد تدورك هذا في موضع اخر حيث ترك
القيد المذكور اقول سلمنا ان مقتضى هو التعجيز على ابلغ وجه لكن لا نسلم
ان ما اختاره التعجيز على ذلك الوجه بل التعجيز على ابلغ وجه هو ما اختاره
المص كما مر تيقن وانت خبير بانه مهما امكن حمل الكلام على وجه يندفع به
الايهام لا يتجه ان يحمل على وجه موهم اتكالا على تداركه في موضع اخر قوله
ولا يلائمه قوله علالة بقوله فانه امر بان يستعينوا بكل من ينصرهم ويعينهم
فيكون عدم الملائمة على ما في تفسيره من الوجه الاول والثاني والرابع
والخامس دون الثالث والسادس فلما كان ذلك باعتبار اكثر الوجوه
وارجحها الذي هو الاول والثاني لم يقيد بحصول الملائمة في الرابع
والسادس واطلق القول بانه لا يلائمه ذلك القول فلا يرد ان للمخاطب
ان يحمل على بعض الوجوه فيحصل الملائمة كما نعم واما شراح الكشاف فالترمذي

اثبات عدم الملايمة في ذينك الوجهين ايضا حيث قالوا اضافة الشهداء اليهم
انما تحمل ملايمته لاتيانهم بالمثل لا لاتيان الواحد منهم فانهم حينئذ يكونون
شهداء له لا لهم بالتحقيق فلا تصح الاضافة على ما ينبغي وان لم يكن له وجه صحة
وكذا يرد عليه ان المخاطب بالاتيان والدعاء جملة المرتابين لا ان الكل
اتيان سورة من مثل رسول الله عليه السلام وذلك كما لا يابى عن عموم
الخطاب بالاتيان كذلك عن ملايمة عموم الخطاب بالدعاء وقوله حينئذ يكونون
شهداء لهم في اتيانهم بسورة من مثل نبينا عليه السلام كما قيل لان ما ذكره هو
الذي اشاروا اليه بقولهم وان كان له وجه صحة اي قولنا بعدم الملايمة
مبني على ما هو الظاهر المتبادر بخلاف ما اذا ارتكب الصرف عن الظاهر فان له
وجه صحة ايضا وبالجملة فالمدعى عدم الملايمة ويكفيه اباء الظاهر وانما
انه لا صرف عن الظاهر لان اضافة الشهداء اليهم كاضافتها الى المماثل
منه بعد مشاركتهم في دعوى المماثلة كما ادعى فمن قبيل المكابرة قوله عصام
لانه حضرها كان يعني انه حضرها كان يرجع من الجنة فان قبره روضة من
رياض الجنان فهو من قبيل الحضور بالذات لا من قبيل الحضور بالتصور كما
ظن قوله ومنه الشيء الدون اي الحقير قيل هكذا في الكشاف ايضا لكن ملاخرو
في القاموس يقال هذا رجل من دون ولا يقال رجل دون اقول لا يتمسك
بكلام القاموس في امثال هذا المقام كما نبهنا عليه مرارا والعجب من هذا القائل
انه يتمسك به كثير الحرص على الاعتراض ثم ان في كلام المص تعريضا للعلامة حيث عصام
ذكر هذا الاشكال بعد قوله ومعنى دون ادنى مكان من الشيء مع ان
الصواب ان يذكر بعد ذكر استعارته للرتب قوله ثم اتسع فيه قيل اذا كازرني
كان دون بمعنى التجاوز كان من زائدة اذ يكفي ان يقال لا يتخذ المؤمنون
الكافرين اولياء دون المؤمنين اي متجاوزين المؤمنين كما في البيت المذكور
فان لفظة من زائدة في البيت لانه في كلام غير موجب واما قوله وادعوا
شهداءكم من دون الله فكلام موجب ومن لا تكون زائدة في الموجب الا
عند الاخفش فليس المقصود ان دون هنا بمعنى التجاوز وانما المقصود انها
كذلك في الجملة واما هنا فمستعمله بمعنى غير كما قال المصنف من انسكم فانكم
والهتكم غير الله او بمعنى قدام الشيء كما قال او الذين يشهدون بين يدي

الله على زعمكم فاذا كان بمعنى غير فمن للتبعيض اذا كانت متعلقة بشهداء
وللابتداء اذا كانت متعلقة بادعوا واذا كان دون بمعنى القدام كانت من
بمعنى في هذا هو المفهوم من كلام المص اقول مختبط من وجوه اما اولا فلانه
لم يقل احد بانه اذا كان دون بمعنى التجاوز تكون من زائدة بل قالوا
انها ح ابتدائية فان كل فعل تعلق به من دون فقد ابتدا ذلك الفعل
من التجاوز نعم قد يستعمل دون بدون من كما في البيت استغناء عنها بالقرينة
واما ثانيا فلانه زعم كلمة من التي في البيت ما هي داخلة على دون وليس كذلك
بل هي انها داخلة على واق لا على دون كما لا يخفى على ادنى الطلبة واما
ثالثا فلان قوله ليس المقصود ان دون هنا بمعنى التجاوز ممنوع فان
جميع المحققين صرحوا بان المقصود هنا ذلك المعنى لكنه يرجع مالا الى
الاستثناء فيفيد معنى غير قال النحرير لتقنتازاني ان دون مستعمل في
كل تجاوز حد الى حد وحاصله ان يكون اداة استثناء بمعنى غير فتصور
المنافاة بين كونه بمعنى التجاوز وكونه بمعنى الغير بقصور بالخلل واما رابعا
فلان قوله اذا كان بمعنى غير فمن للتبعيض الخ فاسد لان معنى الغير
انما يحصل اذا كان دون بمعنى التجاوز ومن ابتدائية كما عرفت لا فرق
في ذلك بين تعلقها بادعوا وتعلقها بشهداءكم واني اتعجب من هذا القائل
كيف غفل في حواشي المحققين خصوصا النحريرين فانما هو لا ينظر الى
كلامهم ان يعجز عن استخراج مرامهم وكلاهما شين واي شين قوله قال الله
تعالى لا يتخذ قيل لا مانع فيه كما ظنه المص عن ان يكون دون مستعملا في
المعنى المستعار له فان الانحطاط بحسب الرتبة يتحقق بين الكافرين و
المؤمنين قال الزجاج المعنى ان المكان المرتفع في باب الولاية مكان
المؤمنين دون الكافرين اقول نعم لا مانع فيه عن ذلك حسبما صرح به
الزجاج لكن جزالة المعنى تستدعي الحمل على ما اختاره المص لان المعنى
ح لا تجاوزوا عن ولاية المؤمنين الى ولاية الكافرين لانه نفي في معنى
النهي فيكون نهيا عن ولاية الكافرين مطلقا سواء كانت على المساواة مع
ولاية المؤمنين او على الانحطاط عنها واما على مسلك الزجاج فيكون نهيا
عن الثاني فقط ويحتاج في النهي عن الاول الى اعتبار قرينة واين هذا من

ذاك واذا حصل الرجحان كفى فى الاستدلال قوله والمعنى وادعوا ليوازن
الشاهد اما ان يكون بمعنى الحاضر او الناصر اى ستعينوا بكل من رجيتم معونته
من قبل وانما قدم الاول لكونه ابلغ قيل فيه ان المعنى الاول على ما ذكر بدل
على ان الجار متعلق بشهداءكم ويكون قوله من انتم بيانا لقوله من حضركم لكنه
مناف لما ذكره اولا من تعلق من بادعوا والاولى ان يقال انه ذكر حاصل معنى
وحق العبارة ان يقال وادعوا من دون الله شهداءكم اى من حضركم من الانس
والجن والالهة اقول اعتراضه باطل لكن لا لان قوله من انتم الخ ليس بيان
من دون الله حتى يرد المحذور بل بيان قوله غير الله كما قيل فانه خلاف الظاهر
بل لان من بيان لمن حضر ولا يلزم منه تعلق من دون الله بالشهداء فان
كلمة من التى فى عبارة الكتاب ليست كلمة من التى فى النظم كيف والاولى بيانية
والثانية ابتدائية حسبما اتفق عليه المحققون من اصحاب الحواشى واذا اختفت
حقيقة عبارة الكتاب فلا نسلم اولوية ما زعمه ولا اختصار حقيقة العبارة فيما ذكره
قال العلامة فى هذا الوجه فادعوا كل من يشهدكم واستظهروا به من الجن والانس
الا الله تعالى فقيل جمع بين معنيى الشهيد حيث عطف قوله واستظهروا به على
قوله فادعوا كل من يشهدكم اى يحضركم بالوا ونظرا الى ان الغرض من احضارهم
الاستظهار بهم والمصنف لم يرض به حيث عطفه عليه بالفاء تفريعا لتكثير الوجوه
وتنبيها على انه اذا كان المراد معنى الاستظهار لا حاجة لحمل الشهيد على
الحاضر بل الوجه حمله على معنى الناصر ليعم الحاضر والغائب ممن يرجون
معاونته اقول كيف يصح ما اورده من قبل المصنف بقوله وتنبيها مع انه
لو سلم ورود ه يرد على المصنف ايضا فانه صرح اولا بكون الشاهد بمعنى
الحاضر ولا يخفى انه ليس الحضور مقصودا لنفسه بل لاجل الاستظهار فلا وجه
لحمله عليه بل الوجه الاقتصار على حمله على معنى الناصر والتحقيق انه لا يرد
على العلامة ايضا لان قولك ادعوا جميع حاضريكم لينصروكم ابلغ من قولك
ادعوا جميع ناصريكم كما عرفت فالحمل عليه ليس بلا حاجة بل لتحصيل الابلغية
قوله الا الله قيل فيه بحث فان الذى يأتى به الله تعالى اما ان يكون
منزلا على محمد عليه السلام او على غيره والثانى باطل قطعا لان المنافى
انما يكون منزلا له اذا كان معجزا ومحمد خاتم النبيين بالدلائل القاطعة

كما زعم

كمال پاشا زاده

اكمل

القاطعة فلا معجز بعده والاول قرآن لا مثله ولعل المخلص انه مفهوم بسيط
يستوى كله والجزء فى الاسم والرسم فيعتبر سورة منه القرآن واخرى مثلها اقول
ليس ذلك مخلصا اذ ينقل الكلام الى الاخرى الموصوفة بالمثلية فان الظاهر
انها المفروضة التى لم تنزل فاما ان يكون نازلة على محمد عليه السلام او على
غيره والثانى باطل لما ذكره والاول عين القرآن المنزل فلم يكن مفروضة
غير منزلة هذا خلف ثم ان المخلص هو انا نختار الشق الثانى ونمنع البطلان
فان الله تعالى قادر على ان يبعث رسولا مثل نبينا عليه السلام وينزل عليه مثل
ما نزل عليه من القرآن لكن لم يتعلق به مشيئته ولا محذور فيه على ان المراد بالمثلية
هو مساواته للقرآن فى كونه معجزا للمعارض ببلاغته ولا يلزم فيها اعتبار نزوله
على رسول اذ ليس الاعجاز بهذا المعنى موقوفا على دعوى النبوة كما لا يخفى قوله
ولا تستشهدوا بالله قال صاحب الارشاد فيه انه ان اريد بما يدعون حقيقة ما
هم عليه من الدين الباطل فلا مساس له بمقام التحدى وان اريد مثلية ما اتوا به للتحدى
به ففى عدم ملائمته لابتداء التحدى يوهم انهم قد تصدوا للمعارضة واتوا بشىء مشتبه
الحال مترددين بين المثلية وعدمها وانهم ادعوها مستشهدين فى ذلك بالله تعالى اذ عند
ذلك تمس الحاجة الى الامر بالاستشهاد بالناس والنهى عن الاستشهاد به تعالى وانى لهم ذلك
وانفهم عرق وما بنسوا ببنت شفة اقول قرينة الامر بالاتيان بسورة من مثله
قاطعة بانهم لم يأتوا بعد بشىء مشتبه الحال فلا يتوهم ذلك وانما المعنى فأتوا بسورة من
مثله وان اتيتم فلا تستشهدوا بالله بل بالناس فالمراد به سد باب التخلص عن التحدى
باليمين قبل ان يتصدى وهذا ابلغ فى التحدى وبهذا يندفع حديث عدم الملائمة
لابتداء التحدى ايضا ثم انه نقل قبل هذا الوجه وجها آخر وهو ان يكون المعنى ادعوا
من دون اولياء الله شهداءكم الذين هم فرسان المقاولة ليشهدوا لكم ان ما اتيتم به
مثله ايذانا بانهم يأبون ان يرضوا لانفسهم الشهادة بصحة ما هو بين الفساد وزيفه بانه
يرده بعدم شموله التحدى له ولكل الرؤساء ثم انه نقل هذا الوجه وزيفه بما عرفت انفا
وانت خبير بان هذا التزييف وارد بظاهره على ذلك الوجه ايضا وذلك التزييف
وارد على هذا الوجه ايضا فلم اقتصر على احد التزييفين فى كل منهما ثم انك عرفت اندفاع
هذا التزييف بما ذكرنا واما ذلك التزييف فمتجه لكن ليس هو ما عنده بل اخذه من
صاحب التيسير كما سيجىء وقيل لا يبعد فى هذا الاحتمال ايضا ان يكون من دون الله

ابو السعود

بتقييد من دون اوليائه اى لا تستشهدوا بالمؤمنين ولا تقولوا لهم اشهدوا انا والا
تكتموا الشهادة فانه دين المبهوت اقول بعيد غاية البعد اذ المعهود من دين
المبهوت هو اليمين والاستشهاد بالله لا ان يقول للخصم اشهد تعالى وان جاز صدوره
عن بعض المبهوتين قوله او شهداءكم عطف على قوله ادعوا اى من متعلقة بادعوا
او بشهداءكم فلا تكلف فى العطف كما وهم ومن خرط فى هذه الورطة من زعم ان فى
العبارة او متعلقة بشهداءكم ولم يدر ان عبارة الكتاب تعينه لما افاده تلك العبارة
بعينها واشنع من ذلك ما قيل جعل المصنف من دون الله متعلقا بادعوا ثم بنى عليه
الكلام فى الوجوه التى ذكرها وفيه نظر لان الوجه الثانى والثالث انما هو على تعلقه
بالشهداء كما يرى من توجيهه هنا وانما لم يجوز تعلقه بالدعاء فى هذين الوجهين
المعنى فان الامر بدعاء الاصنام لا يكون الا تهكما ولو قيل ادعوا الاصنام ولا تدعوا
الله فلا تستظهروا به فانه القادر عليه لا نقلب الامر من التهكم الى الامتحان لتبين
العجز فان اخراج الله من الدعاء لا مدخل له فى التهكم اصلا ولكن لا معنى لان
ادعوها بين يدى الله اى فى القيمة للاستظهار بها فى المعارضة التى هى فى الدنيا
كما صرح به شراح الكشاف واما ما امر على الاول من ان لا اخراج الله تعالى عن الدعاء
مدخلا فى التهكم تركهم ولا يتهم الله فليس بشىء لان الدعاء بتركهم ولا بتهم الله
من قبيل التوبيخ دون التهكم كما لا يخفى على من له ادنى مسكة واما ما اورد على
الثانى من ان لذلك المقال معنى حسنا وهو ان الله تعالى باتيه ناصر لرسوله عليه
السلام فحضروا اصنامكم لتنصركم على الرسول عليه السلام لحضورهم بين يدى الله
تعالى فى الاخرة فكذلك ايضا لانه تكلف لا تقبله الفطرة السليمة وقد يقال فى
توجيه عدم التجويز فى الاول لانه يكون المعنى ح ادعوا الاصنام من دون الله
والاصنام تشمل الله حتى يخرج منه الا يرى انه لا يصح ادعوا العلماء من دون
زيد اذا لم يكن زيد من العلماء وتنقضه التحرير التفتازانى بالاحتمال الذى هو
ادعوا شهداءكم من دون اولياء الله لان اولياء الله لم تدخل فى رؤسائهم لا
اشرافهم وهم المرادون بشهدائهم ح واعترض على المنقوض بان استعمال دون
لا تقتضى دخول ما اضيف اليه فيما قبله والا لم يصح ادعوا زيدا من دون عمرو
وعلى النقض بان المراد بالشهداء فصحاء العرب ورؤساؤهم فى الفصاحة وكثير
من اولياء الله منهم اقول كلاهما غير موجه فان الاول تفصيل لنقض التحرير بنفسه

كمال پاشازاده

كازرونى

ابن تمجيد

عصام

عصام

ويغير عنه بوجه آخر وليس امر وراءه والثانى غير صحيح لان المراد من الشهداء
الفصحاء وهم ليسوا الا فصحاء الكفرة فلا وجه لتعميمها لفصحاء المسلمين ايضا قوله
اى الذين اتخذتموهم يعنى ان دون مستعمل بمعنى التجاوز على انه ظرف مستقر
وقع حالا والعامل فيها ما دل عليه شهداءكم اى الذين اتخذتموهم اولياء او الهة
متجاوزين الله فى اتخاذها كذلك وزعمتم انهم شهداؤكم يوم القيمة وكلمة من
حينئذ للابتداء كذا قال السيد السند وذكر ما قاله النحرير التفتازانى من
ان المعنى ادعوا اصنامكم التى تزعمون انهم يشهدون يوم القيمة لا الله حيث
نقله متعقبا انه توهم لا يخفى فساده وقال الحفيد قد صحح فى اكثر النسخ لا الله
بالنصب عطفا على اصنامكم وليس بصحيح فانه يلزم ان يكون دون
فى هذا الوجه متعلقا بقوله ادعوا لا بشهداءكم فالصواب انه مرفوع معطوف
على فاعل يشهدون من غير تاكيد لوجود الفاصل والتقدير يشهدون ولا يشهد
متجاوزا الله لان من بمعنى فى والكائن فى التجاوز يكون متجاوزا من الله
فى حق الشهادة اى متباعدين عن الله فى صفة الشهادة واذا اعتبر حاصل
المعنى يكون استثناء منفصلا عن فاعل يشهدون فلا يكون من جنس المستثنى
منه بقى فى الكلام بحث اما اولا فلان الله تعالى يشهد لهم فى زعمهم كما ان
الاصنام يشهدون لهم فى زعمهم كما صرح به المص بعنوان العلامة والجواب انه
يعتبر مع الله قيد التفرد كما اعتبر فى الوجه الخامس فالخارج عن الشهادة
هو الله تعالى بصفة التفرد لا مطلقا مع انه يمكن ان يقال وان صح ان يستشهد
من الله تعالى فى زعمهم لكنه يجوز ان لا يتبع اداء الشهادة عنه تعالى فالاصنام
متجاوزون عن الله تعالى فى اداء الشهادة واما ثانيا فلان عبارة الكشاف فى
صريحة فى ان من دون الله متعلق بما يتضمنه شهداءكم اى الذين اتخذتموهم
الهة متجاوزين الله فى اتخاذها كذلك وزعمتم انهم شهداؤكم يوم القيمة
ويمكن ان يقال هذا المعنى لا يفهم من الاية اصلا اعنى ان هذا الوجه من وجوه
ان يتعلق بقوله شهداءكم والمتبادر منه ان يكون معمولا له لا لما يتضمنه
فيجب تاويل الكلام عن الظاهر بان يقال ما ذكره المص بمعنى العلامة تفسير
للشهداء وبيان لما صدق هو عليه من الاصنام فيكون من دون الله من
كلامه لا من نظم القرآن اقول كانه زعم ان النسفى التفتازانى مبنى على ان

خط الاصل

يكون لا الله بالنصب بخلاف ما اذا كان مرفوعا وليس كذلك اذ احتمال النصب
لا يخرجها عن الظهور كون الكلام في تعلقه بشهداءكم دون ادعوا بل هو مبني على كونه
مرفوعا اذ لا معنى لكون الاصنام متباعدين عن الله في صفة الشهادة فانهم كانوا
يزعمون ان الاصنام يشهدون لهم عند الله يوم القيمة وما كانوا يزعمون ان الله
يشهد لهم عند الاصنام او عند غيرهم كيف وهم يعلمون انه لا ملك اليوم غير الله
حتى يشهد الله عنده والعجب انه بعد ما خبط ههنا غلط ايضا في بحثه الاول
حيث قطع بان الله يشهد لهم كما صرح به العلامة وانت خبير بان نسبة ذلك الى
العلامة فرية بلا مرية ومنشأ غلطه قول العلامة في الوجه السادس يعني ان
شهداءكم فانه زعم انه بمعنى من يشهد لهم وليس كذلك بل هو بمعنى الحضور
كما يظهر من تعليله بقوله لانه اقرب اليكم من حبل الوريد وهو بينكم وبين
اعناق رواحلكم ومن قوله ادعوا كل من يشهدكم الا الله اي يحضركم سوى
الله واذ تحققت فساد البحث فما ظنك بجوابه المبني على تسليم جواز ان
يشهد الله لهم في زعمهم واما بحثه الثاني فهو على ما اختاره السيد السند كما
عرفت آنفا ولا شك في صحته وسداده وما اورده عليه من ان هذا لا
يفهم من الآية اصلا فيجب صرف عبارة الكشاف عن الظاهر ليس بشيء لانه في
عدم الانفهام على ان هذا الوجه من وجوه ان يتعلق بقوله شهداءكم والمتبادر
منه ان يكون معمولا له لا لما يتضمنه ولا يخفى عليك فساده اذ كم من شيء يتعلق
بشيء معمولا لما يتضمنه لا لنفسه ولم يقل احد بان المعنى لا يفهم منه اصلا
قوله وقيل من دون آه رد هذا الوجه بطريق التضعيف لما فيه من الضعف
لفظا ومعنى اما الاول فلاحتياجه الى التقدير واما الثاني فلما في الشيء
من ان الخطاب للكل فيتناول كل الفصحاء فكان الكل مأمورين بان يكونوا داعين
فلا يكونون مدعوين فالاصح ارادة ما يعبدون واذ تحققت هذا عرفت
ان من قصر على الاول فقد قصر وكذا ان تقول لعل القائل بهذا الوجه لا يسلم
كون الخطاب لجميع الفصحاء بناء على ان الظاهر كونه لفصحاء مكة فانهم الحضار عند
نزول الاية دون غيرهم فيكون اولئك داعين وغيرهم مدعوين اي ايها الفصحاء
الكائنين بمكة ادعوا شهداءكم الذين في الاطراف فيندفع كلام صاحب التنبيه ويظهر
انه ما اصاب صاحب الارشاد في تقليله وانه لم يقصر من قصر على الاول غاية الامر انهم

فالاولى ان الامر في بعض هذه الوجوه للتهكم وفي بعضها للاستدراج وفي بعضها
للتعجيز واعترض بان الامر في الكل للتعجيز كما يشهد به المقام اقول ليس مرادهم انه
للتهكم بدون التعجيز والاستدراج بدونه ايضا انما المراد ان التعجيز متحقق في
الجميع لكن يحصل معه في بعضها التهكم والاستدراج ولا يحصل في الاخر فيتمحض
التعجيز فقيل لهم وفي بعضها للتعجيز انه متمحض له **قوله** وقيل مع اعتقاد المخبر
الظاهر ان هذا قول الجاحظ ولا يرد ان قوله لانه تعالى كذب المنافقين لا
يتم دليلا عليه لجواز ان يكون تكذيبهم لان الصدق مطابقة الاعتقاد
كما هو مذهب النظام وجعله صاحب المفتاح والتلخيص دليل مذهب النظام فيتجه
عليه ايضا انه يجوز ان يكون التكذيب لان الصدق مطابقة الواقع مع الاعتقاد
كما قيل لان ايراد المصنف ذلك من طرف الجاحظ ليس للاستدلال على تمام
مذهبه وهو كون الصدق مجموع المطابقتين بل على ما تفرد به عن الجمهور
من ضم مطابقة الاعتقاد الى مطابقة الواقع التي هي الاصل المسلم عندهم
وبالجملة فغرضه الزام الجمهور لا اثبات مدعاه ولا الزام النظام وان
جعل صاحبي المفتاح والتلخيص ذلك دليلا لمذهب النظام ليس لاثبات
مدعاه ولا لالزام الجاحظ بل لالزام الجمهور حسبما يظهر من سوق كلام النظام
كما لا يخفى على من له دربة وقيل ان التقييد بقوله عن دلالة او امارة
غير منقول عن الجاحظ بل متقول اذ حينئذ يلزم ان يكون الخبر المطابق
للواقع مع اعتقاد المخبر انه كذلك لا عن دلالة او امارة بل عن تقليد
لغيره غير صادق وذكر حاله في المنقول عنه وايضا يلزم ان يختل ما هو
المشهور من كون الاقسام عنده منحصرة في الستة وهي ان الخبر اما مطابق
للواقع اولا وكل منهما اما مع اعتقاد انه مطابق او اعتقاد انه غير مطابق
او بدون الاعتقاد فواحد منها صادق وهو المطابق للواقع مع اعتقاد
انه مطابق وواحد كاذب وهو غير المطابق للواقع مع اعتقاد انه غير مطابق
والباقي ليس بصادق ولا كاذب اقول نعم لم ينقل هذا التقييد عن الجاحظ
بعبارته لكن نقل معناه وهو انه اراد بالاعتقاد ما يعم العلم والظن
فقوله عن دلالة اراد به العلم وقوله او امارة اراد به الظن على ان الا
عتقاد يشملهما واما ما ذكر من التقليد لغيره فليس شيئا وراءهما لانه اما

فى الاعتقاد بمعنى امارة اى الاعتقاد الظنى فان السماع عن شخص معتمد امارة
لصدق المسموع بوجب الظن واذا عرفت ان التقييد لتحقيق مرتبتى الاعتقاد ظهر
لك انه لم يرد شيئا غير الاعتقاد فلم يختل ما عند الجاحظ من الانحصار فى الستة
ومما قيل من انه لا وجه لترك مذهب النظام مع انه اقرب الى الحق لانه لم يقل
انحصار الخبر فى الصادق والكاذب غير وجيه لان اقربيته ممنوعة بل الاقرب
مذهب الجاحظ حيث اعتبر فى الصدق ما اعتبره الجمهور من مطابقة الواقع وان زاد
عليه بخلاف النظام وبالجملة فموافقة الجاحظ فى حقيقة الصدق ولو بعضا دون
النظام فى الانحصار الذى هو من عوارضه ولا يخفى ان الموافق فى الحقيقة اقرب
من الموافق فى العارض وقال بعض المحققين مراده قول الراغب فانه اختار مسلكا
يشبه مذهب الجاحظ واستدل عليه بدليل النظام حيث قال واما الصدق التام
فحيث بانه مطابقة الخبر المخبر عنه لكن حقيقته وتمامه ان يطابق فى ثلثة اشياء
وجود المخبر عنه على ما اخبر عنه واعتقاد المخبر فيه ذلك بعد دلالة او امارة
وحصول العبارة مطابقة لها فمتى حصل ذلك وصف بالصدق المطلق ومتى
ارتفع ثلثتها وصف بالكذب المطلق ومتى حصل اللفظ والمخبر عنه دون الاعتقاد
بخلافه صح ان يوصف بالكذب الا يرى ان الله تعالى كذب المنافقين فى اخبارهم
انك لرسول الله لما كان لاعتقادهم غير مطابق لقولهم فاذا قال الكافر من اعتقد كونه
نبيا فى اداه نبيا فى الكلام ولم يكن منها صح ان يقال صدق اعتقاده او كذب
انتهى قال ذلك البعض هذا ينادى باعلى الصوت على انه يعتبر فى اصل الصدق
مطابقة الواقع كالجمهور وانما يعتبر المطابقتين فى الصدق الكامل الذى لا يشوبه
شائبة كذب بحيث لا يتصف الخبر الذى وجد فيه ذلك بالكذب بوجه
من الوجوه وظاهر ان الاعتقاد اذا انتفى لا يكون الخبر كذلك بل يجوز ان يتصف
بالكذب بحسب الاعتقاد بمعنى ان اعتقاد المخبر انه غير مطابق للواقع وقد اعترف
به الجمهور حيث اجابوا عن استدلال النظام حتى قال صاحب التلخيص والمشهود به
فى زعمهم وقال الشارح التحرير اى المعنى انهم لكاذبون فى المشهود به اعنى
قولهم انك لرسول الله لكن لا فى الواقع بل فى زعمهم الفاسد لانهم يعتقدون انه
غير مطابق للواقع فيكون كاذبا عندهم لكنه صادق فى نفس الامر لوجود المطابقة
فمراد الراغب بما ذكرنا هذا على ان الكلام يوصف بالكذب باعتبار

باعتبار كون اعتقاد المخبر انه غير مطابق للواقع لا الاستدلال على ان مطابقة
الاعتقاد معتبرة فى اصل الصدق كمطابقة الواقع كما هو رأى الجاحظ فظهر ان
الرد بقوله ورد بصرف التكذيب الخ واقع موقعه لانه انما يكون رادا للنظام
دون ما ذكره الراغب اقول لا يخفى ان مراد المصنف هو كلام الجاحظ دون
الراغب كما عرفت آنفا فيكون قوله ورد بصرف التكذيب الخ واقعا موقعه
نعم يخايل من قوله عن دلالة او امارة ان لا يكون المراد قول الجاحظ بل الكاذب
لكن عرفت معناه على مذهب الجاحظ وانطباقه عليه فلا محذور والحق ان
مسلك الراغب لا يطابق مذهب الجمهور فانهم لا يفرقون بين صادق وصادق
فى جواز التوصيف بالكذب وعدمه وما ذكره صاحب التلخيص وشارحه هو
التوصيف بالكذب على زعمهم ولا عبرة بذلك حتى يكون مدارا للفرق الذى
ادعاه قوله ورد بصرف التكذيب قيل مردود بان قولهم نشهد ليس بخبر بل
انشاء واحتمال التكذيب من خصائص الخبر والتوجيه بان يرجع التكذيب اليه
باعتبار تضمنه خبرا كاذبا وهو ان شهادتنا هذه عن صميم القلب وخلوص الاعتقاد
عنا دنتها بان واللام واسمية الجملة ولا شك انه غير مطابق للواقع
لكنهم المنافقين الذين يقولون بافواههم ما ليس فى قلوبهم لكن يأباه تعليل
الذى ذكره بقوله لان الشهادة فانه صريح فى ارجاع التكذيب الى قولهم
نشهد باعتبار منطوقه اقول ليس مراد المص كون ذلك خبرا بمنطوقه بل مراده
بقوله لان الشهادة اخبار ادعاء على انها تتضمن خبرا وهو انا نعلم انك لرسول
الله فالتكذيب راجع اليه يعنى انهم لا يعلمون ذلك فيكون الخبر المتضمن كاذبا
قوله ومن لم تعريض للعلامة بان حق العبارة هنا دون ما اختاره
من قوله واستبانه عن باطله اذ يرد عليه ان الضميرين راجعان
الى امر النبى م وما جاء به من القرآن ولا يخفى ان كل ذلك حق فلا وجه
لاضافة الباطل اليه نعم وجهه الشراح لكن الاولى ان لا يرد الاعتراض
راسا قال النحرير التفتازانى فى توجيهه المراد بباطله الباطل الذى ينسبه
اليه الكفرة واهل العناد وحمله على الباطل بزعمهم من ضيق العطن على ان امره
فيما يتعلق بالنبوة بزعمهم باطل كله اقول ما ذكره بطريق العلاوة وارد
على مختاره ايضا فان ما ينسبه اليه الكفرة فى امره المتعلق بالنبوة كونه

ملا خسرو

چلبي زاده

سعد الدين

شاءوا وغير ذلك باطل كله نعم يمكن الجواب بانه لا محذور في كونه كله باطلا
اذ ليس المراد من الحق بعض ما ينسبه اليه الكفرة بل ما ينسبه اليه المؤمنون لكن اذا
قلنا به لا يرد ما في العلاوة على حاله على الباطل بزعمهم ايضا اذ ليس المراد من
الحق بعض ما في زعمهم بل ما في اعتقاد المؤمنين ثم ان السيد السند حمل العبارة على
معنى امثيا ذكونه حقا عن كونه باطلا وهو قريب من جهة المعنى لكنه بعيد من
جهة اللفظ وبالجملة فلا بد من تغيير العبارة كما فعله المصنف ولله دره قوله
او بدايته قيل هذا الا بناسب المقام وان كان مطابقا للواقع لعدم انتهاضه من
مساق الكلام فان التحدي انما وقع بالمثل المساوي خاصة وقوله فان لم
تفعلوا امر مرتب عليه فمعناه فان عجزتم عما تحديتم به اقول لا نسلم عدم انتهاضه
من مساق الكلام لان التحدي انما وقع بمطلق المثل وهو كما يطلق على
يطلق على المداني ايضا كيف وما يشبه بشيء بعد مثله مع ان وجه الشبه في المشبه به
اقوى فالمشبه مدانيه لا مساويه وبالجملة فتخصيصه بالمساوي ممنوع ولا عناد
حينئذ في ترتب الامر عليه واما ما قيل من ان مثل الشيء منحصر فيما يدانيه فلا
يستفاد من الاية تعليق الاتقاء بعدم الاتيان بما يساويه بل بما في التعليق
بالعجز عن الاتيان بما يدانيه فليس بشيء لان الانحصار غير مسلم بل المثل
ما يكون مماثلته بالشيء من جميع الوجوه فيساويه وما يكون مماثلته من بعض
الوجوه فيدانيه ولا ينافيه التعليق بالعجز عن الاتيان بما يدانيه فانه انما
يتصور بعد التعليق بالعجز عما يساويه كانه قيل فان لم تأتوا بما يساويه او يدانيه
على وجه توسيع الدائرة لهم ليظهر كمال الاعجاز قوله ظهر انه معجز قيل فذوقه
الحقيقي خبرية خلافا للعلامة فانه قدره انشائية حيث قال فقيل لهم ان استيقنتم
العجز فاتركوا العناد اشارة الى نكتة وهي ان القوم اختلفوا في وقوع
جزاء للشرط بلا تأويل فمنهم من اوجب التأويل كما في خبر المبتدأ ومنهم من لم
يوجب فلما لم تكن الانشائية المذكورة في موضع الجزاء جزاء حقيقة لانتفاء
الارتباط وانفتح باب الحذف والتقدير قدر ما يصلح للجزائية اتفاقا فان قيل
المذكور وما في حكمه لازم له مترتبا عليه معنى حيث قال فآمنوا واتقوا
العذاب المعد لمن كذب اقول كيف يصح نسبة التقدير الى المصنف مع انه صرح
بعيد هذا الكلام بانه نزل لازم الجزاء منزلته على سبيل الكناية فيكون مضمونه

مضمون الجزاء الذي ذكره مكنيا عنه لا مقدرا لفظه كما لا يخفى نعم لو قال صدر الجزاء
خبرية لتلك النكتة كان صحيحا ولا مجال لان يجاب بكون المراد من التقدير معنى
التصور لان قوله انفتح باب الحذف يتقضي الحمل على معناه المشهور ومن الكملة من
قال ولا في قوله فآمنوا به يعني ان جزاء الشرط المذكور هنا وقوله فاتقوا النار
كناية عنه الا انه لم يصب في الجمع بين المكنى به والمكنى عنه بالواو العاطفة خصوصا
على طريقة عطف الاول على الثاني فان ذلك على تقدير التقدير لا على تقدير الكناية
اقول لما ذكر المصنف في تصوير الشرط قوله اذا اجتهدتم الخ ووقع قوله ظهر انه الخ جزاء
عنه لزمنا الحكم بان المراد بقوله ظهر انه الخ تصوير الجزاء واما قوله فآمنوا فداخل حكما في لازم
الجزاء المكنى به لان الايمان والاتقاء عن النار متلازمان وانما ذكره زيادة في التصوير لا
انه الجزاء المكنى عنه وقد غفل عنه اكثر اصحاب الحواشي فوقعوا فيما وقع فيه القائل على انه لو
كونه الجزاء فما الفساد في الجمع بين المكنى به والمكنى عنه بالواو في تصوير المعنى وهل يجوز
جمع المعنيين في الكناية هذا مما لا وجه له واذا جاز الجمع بينهما في تصوير الكناية فلا فرق بين
عطف الاول على الثاني وبين العكس وقال ثانيا اراد بالجزاء فاتركوا العناد ولا نريد
فاتقوا النار وهذا صريح في ارادة قوله فآمنوا بطريق الحذف لا بطريق الكناية اذ لا يكون
الواحد كناية عن الاثنين اقول ليس مراده بالجزاء ذلك ايضا بل الجزاء عنده ما جعله
جزاء في التصوير حسبما عرفت آنفا وبالجملة فلما غفل عن اقوم المسالك ذهب تارة الى
هذا وتارة الى ذلك ثم انه اعترض على مسلكه الاول بانه يلزم حينئذ تعليق الامر المنجز
فانهم مأمورون بالايمان منجزا لا معلقا على اليأس عن المعارضة بالقرآن وان يلزم
ان لا يعذب من مات منهم قبل ظهور اليأس عنها على ترك الايمان وهذا ظاهر البطلان
رفسادا اقول لا نسلم ظهورهم لزومهما لان ظهور اليأس عنها متعين في حالة الامر ساناه
على انهم كانوا يعلمون انهم لا يقدرون فصاحة بعد كما حققه النحرير التفتازاني السعد الشريف قوله
تعريض قال العلامة الفائدة فيه انه جار مجرى الكناية التي تعطيك اختصارا او وجازة
تغنيك عن طول المكنى عنه الا ترى ان الرجل يقول ضربت زيدا في موضع كذا على صفة
كذا وشتمته ونكلت به وبعد كيفيات وافعال فتقول له بئس ما فعلت ولو ذكرت
ما ابنته عنه لطال عليك وكذلك لو لم يعدل عن لفظ الاتيان الى لفظ الفعل لاستطيل
ان يقال فان لم تأتوا بسورة من مثله ولن تأتوا بسورة من مثله واعترض على عنوانه
كلامه بانه كناية لا جار مجراها ودفعه النحرير التفتازاني بان مراده من الكناية

الضمير فانه يستعمل بها الخفاء في دلالتها على مدلولها ومعنى جريانه مجراها انه اذا ذكر شيء اولا ثم اريد اعادته فحقه ان يذكر بالضمير الذي بناؤه على الاختصار ودفع التكرار ولكن التعبير عن الشيء بالضمير مختص بالاسم فلما قصد هنا اعادة فعل مخصوص عبر عنه بفعل الذي افاد الاختصار ودفع التكرار فهو في الافعال بمنزلة الضمير في الاسماء ودفعه صاحب الكشف ايضا بوجه اخر حيث قال انما قال ذلك لان الملازمة بين الفعل وما كني به عنه غير مساوية بل الفعل اعم ثم حصل الانتقال بالتخصيص بقرينة المقام واعترض السيد السند بانه لا يقدح في كونه كناية حقيقة كما اذا جعل الفعل مطلقا كناية عنه مقيدا بمعونة المخصص اقول العلامة لم يرد انه ليس بكناية حقيقة بل اراد انه لما كان فردها الناقص لم يستحق اسم الكناية فجعله كلا كناية ايذانا بهذا المعنى وقد نقل النحرير التفتازاني في هذا الوجه واستدرك قائلا لكن قوله تغنيك عن طول المكني عنه ربما يرشدك الى ما ذكرنا وقال السيد السند ايضا قوله تغنيك الخ يؤيد الاول ويشعر بان هذه الكناية على الوجازة الا ان يقال المراد بها المعنيان معا اقول هذا اصلح من غير تراضي الخصمين لان المعترض يدعي ان لا وجازة في الكناية وصاحب الكشف يدعي ثبوتها في بعضها بالاضافة الى العبارة المكني عنه سواء اريد بها المعنيان معا او المعنى الكنائي فقط ويحمل عبارة الكشاف عليه يعني ان المراد هو ان ما نحن فيها من الكناية من قسمها التي فيها وجازة بالنسبة الى العبارة المكني عنه كما يدل عليه تنويره بذكر المثال ثم تطبيق ما نحن فيه على ذلك وقد فصل ما ذكرناه بطريق الرمز والحق بحيث قال انا اعدا افعالا متعددة فوجه الاختصار لا يخفى اما ما نحن فيه فلا قلت هو نائب عن الاتيان المكيف اي لم تفعلوا الاتيان المخصوص ولو قال فان لم تأتوا وذكر المكيفات لاستطيل وان حذف كان الحذف للقرينة وهو في حكم المذكور وليس من الاختصار الذي نحن فيه في شيء واليه اشار المصنف بقوله ولكنه لو لم يعدل عن لفظة الاتيان لاستطيل ان يقال فان لم تأتوا بسورة من مثله هذا وقال بعض المفسرين انما اورد الفعل في موضع الاتيان لانه ما من شيء من الاحداث الا ويصح ان يعبر عنه به قال الراغب ان معناه اعم من معنى سائر اخواته نحو العمل والصنع والاحداث ثم قال فيه رد لمن زعم انه من باب الكناية لا من قبيل ذكر العام في موضع الخاص فان اريد معنى الخاص بخصوصه فمجاز مرسل والا فحقيقة اقول لا وجه لترجيحه على الكناية لانه اما ان يكون مجازا او حقيقة وكلاهما غير راجح الى

بان في كل منهما نبتني على معنى واحد بخلاف الكناية فيكون اعم فائدة قوله المعد قبل من عبارة الكشاف وقد قصد بها الاشارة الى بيان موقع جملة اعدت للكافرين بانها صلة بعد صلة ولم يتفطن له احد من شراحه حتى قال بعض من حسن الظن بشانه يعني النحرير التفتازاني طاعنا فيه بانه اهمل حق البيان وكان ينبغي ان يبين موقع هذه الجملة فانها متعلقة باحوال تلك النار ولا يحسن الاستئناف ولا الحال وعندي انها صلة بعد صلة كما في الخبر والصفة وللمصنف ايضا من جملة الغافلين عن نصه ولذلك ادرج تلك العبارة هنا وخالف موجبها في تفسير الجملة المذكورة على ما ستقف عليه اقول لا نسلم ان العلامة قصد بها الاشارة الى كون تلك الجملة صلة بعد صلة بل هو تقرير لكمال العلم بتقدير كون الجملة حالا او استئنافا فلا وجه لنسبة الغفلة الى المصنف وذلك انه قد ذكر في الدر المصون ان كونها صلة بعد صلة هو قول السجستاني لكن رده ابن الانباري وقال هو غلط لان التي وصلت بقوله وقودها الناس فلا يجوز ان يوصل بصلة ثانية وارتضاه صاحب الدر وان ناقش فيه بان يمكن ان لا يكون غلطا على ان يكون جملة وقودها معترضة او حالا لا صلة اولى فتلخص من هذا ان تكرر الصلة ممنوع عند النحاة لا يقاس على تكرر الخبر والصفة كما زعمه العصير وارتضاه السيد السند نعم يرد اعتراضه على النحرير لانه جوز تكرر الصلة فليكن عبارة الكشاف هذه اشارة الى ذلك فلا وجه للطعنه بان العلامة اهمل بيان موقع تلك الجملة قوله الذي هو الاتيان قبل لا وجه لتقييد الفعل بهذا الوصف في صدد بيان ترتيب فائدة الايجاز عليه لانه وان كان كذلك في نفس الامر لكنه لا دخل لوصفه في حصول الايجاز به بل يحصل بحسب الظاهر بدلالته على صحة الكلام وافادته المرام على وجه احصر وطريقة الكناية ومبناها على اختصاص المكني به بالمكني عنه ولذلك احتاجوا في توجيهه الى ان يقال الفعل اعم من الاتيان لكنه خص بمعونة المقام اقول نعم لا دخل لوصفه في حصول الايجاز به لكن له دخل في حصول الاعتداد بالايجاز كانه قال انما عبر عن ذلك الاتيان بالفعل وارتكب التعبير بالاعم عن الاخص ليحصل فائدة معتد بها هي الايجاز واما الخلاف فدائر على النظرة الحمقاء كما اعترف به القائل ولا عبرة بمثله قوله ونزل لازم الجزاء منزلته اي اقيم فاتقوا النار مقام ظهر انه معجز والتصديق به واجب لزومه جواب عما يقال ان اتقاء النار واجب مطلقا لا يتوقف على شيء فما وجه تعليقه

بانتفاء اتيانهم بسورة وترتيب ان اتقاء النار واقع موقع ظهور كونه معجزا وكونه
التصديق به واجبا على وجه الكناية واعلم ان مراد المصنف هنا من اللازم امر
تابع لغيره ورديف له كما هو المشهور بين القوم دون اللازم المقابل للملزوم
الحقيقة فليس مقصوده اتباع السكاكي في قوله بان الانتقال في الكناية من اللازم
الى الملزوم وفي المجاز بالعكس كما توهم كيف ولا تعويل على مذهبه الا ترى انه قد
اضطر الى ان المجاز قد يكون باطلاق اللازم على الملزوم في مثل امطرت السماء
نباتا لكنه ادعى ان ذلك انما يكون في اللازم المساوي فرجع بالاخرة الى اطلاق الملزوم
على اللازم وهذا مع كونه تكلفا مستغنى عنه جار في الكناية ايضا اذ لا يتصور
الانتقال من اللازم الاعم ما لم يصر مساويا ولو بقرينة حالية فيعود ملزوما والحاصل
لا بد ان يكون المعنى الاصلي فيهما بحيث ينتقل الذهن منه الى المعنى المراد فيكون
الانتقال في كل منهما من الملزوم الى لازمه في الذهن ولو بحسب القرائن وحيث لا
الفرق بينهما منافاة المعنى الحقيقي في المجاز وعدمها في الكناية الا انهم لما ارادوا
باللازم هنا ما هو تابع لغيره ورديف له ولذلك عبر عنها العلامة بالتبع والرديف
وبالملزوم ما هو متبوع ومردوف وكان اكثر الانتقالات من الروادف على … في
الكناية اختار السكاكي ذلك العسف الذي لا طائل تحته كما صرح به النحارير من
نقاد المتأخرين وبالجملة فلا وجه لحمل كلام المص على ذلك القول المرجوح بل
جواز حمله على … اي حملت عليه عبارة الكشاف في اكثر شروحه هذا وقيل
فذكر العلامة في قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به الاية ان الكناية ان
تذكر معنى مقصود باللفظ لم يوضع له لكن استعمل في الموضوع له لا على وجه القصد
اليه بل لينتقل منه الى الشيء المقصود فطويل النجاد مستعمل في معناه الحقيقي لكن
لا يكون هو المقصود بالاثبات بل لينتقل منه الى طول القامة فخرج بقيد الاستعمال
في معناه المجاز وبقيد عدم القصد الصريح الحقيقة انتهى وحينئذ اذا جعل فاتقوا
النار كناية يكون مستعملا في معناه فعاد السؤال المذكور من انه لا وجه له
بالشرط واما كونه غير مقصود بل المقصود منه شيء اخر كترك العناد لا يدفع الشبهة
بل لا يدفعها ان يقال ليس فاتقوا النار مستعملا في معناه الحقيقي بل مستعمل
في ترك العناد كما اختاره السكاكي ويدل عليه ان العلامة قال ونظيره
ان يقول الملك لحشمه ان اردتم الكرامة عندي فاحذروا سخطي يريد فانقادوا

فاتبعوني واطيعوا امري وافعلوا ما هو نتيجة حذر السخط وايضا الاتقاء من الله
واجب على الاطلاق من غير تقييد بشرط فظهر انه لا يناسب جعل فاتقوا النار
جزاء الا اذا صرف عن الحقيقي فيكون مجازا اقول سواء كان السؤال بعدم
ظهور الارتباط بين فاتقوا وبين الشرط وبان الاتقاء واجب مطلقا فلا وجه
للتقييد بشرط كلاهما مندفعان على تقدير ان يستعمل فاتقوا في معناه الحقيقي
الذي لم يقصد اليه بل توسل به الى معنى اخر لان مدار الاعتبار هو القصد فكان
المعنى الحقيقي لم يعتبر اصلا فتكون الكناية بهذا الاعتبار في حكم المجاز وتندفع
الشبهة كما تندفع في صورة المجاز وكذا الامر فيما قاله العلامة في نظيره فان احذروا
سخطي مستعمل في معناه الحقيقي لكن المراد هو الامر بالاتباع والطاعة والامر بالمعنى
الحقيقي وسيلة اليه فكانها ساقطة عن الاعتبار فلا دلالة لشبهة على ما ادعاه من
اندفاع الشبهة في المجاز دون الكناية قوله وتهويل لشان العناد قيل فان
اتقاء النار اذا انيب مناب ترك العناد وابرز ترك العناد في صورة اتقاء
النار فقد اقيمت النار مقام العناد وابرز العناد في صورة النار وفي ذلك تهويل
لشانه اقول شرح للكلام بما لا يرتضيه صاحبه فان المصنف لم يجعل اتقاء النار
نائبا مناب ترك العناد كما جعله العلامة كذلك بل جعله نائبا مناب ظهور كونه
معجزا ووجوب التصديق به وهذا القائل معترف بذلك فيما سبق ومنشأ غلطه
انه وجد في حواشي الكشاف هذا التوجيه الموافق لما في الكشاف فنزله على
كلام المصنف غافلا عن مخالفته له والصواب ان يقال ان اتقاء النار الذي بنيت عليه
الجزاء الذي هو ظهور كونه معجزا ووجوب التصديق به لكن لما كان بين ظهورهما
وظهور وجوب ترك العناد ملازمة تامة جعل انابة اتقاء النار مناب
الاول انابة له مناب الثاني حكما كما يشعر به عبارة النحرير التفتازاني حيث
قال ان فاتقوا كناية عن التصديق والاقرار وترك العناد والاستكبار واذا
تقرر هذا فكان النار اقيمت مقام العناد وابرز العناد في صورتها ويمكن
ان يكون مراد القائل ايضا هذا التأويل وان كان بعيدا عن عبارته هذا
واما ما يقال من انه انما يكون ابراز العناد في صورة النار على ان يكون النار
مجازا عن العناد كما اختاره السكاكي بخلاف ما اذا كان مبنى الكلام على
الكناية فان مدارها على اللزوم ومن قال به في الكناية نقدمها فيما لا وجه له

اذ قد عرفت حصول الابرام فيها ايضا غايته ان يكون في المجاز اشد تهويلا ولا
يتجه ذلك في المدعى الذي هو حصول اصل التهويل قوله للوجوب قيل ان اراد
انه للوجوب عقلا فلا يصح قوله والحال تقتضي ذلك لان عدم الاتيان ليس بواجب
عقلا وذلك ظاهر وان اراد انه للوجوب بمعنى تعين الوقوع ولو بحسب العادة
فلا يصح ما سيذكره في قوله لكنا فاما يأتينكم مني هدى من انه انما جيء بحرف
الشك وان اتيان الهدى كائن لا محالة لانه محتمل في نفسه غير واجب عقلا لا
مبناه على ان يكون اذا للوجوب عقلا اقول ليس مبناه على كون اذا للوجوب
العقلي فقط بل على مجيء حرف الشك للتشكيك عقلا وذلك لان اذا للتحقق
الوقوع سواء كان عقلا او عادة وكذا حرف الشك للتشكيك عقلا او عادة
ولما كان مجيء الهدى متعينا عادة توجه في بادي الرأي انه لم عبر بحرف الشك
فدفعه بانها للشك عقلا وبهذا ظهر انه يجوز في مقام واحد كل واحد منهما اعتبار
العقل والعادة قوله تهكما بهم المراد ما ذكره العلامة بقوله الثاني ان
بهم كما تقول للموصوف بالعتو الواثق من نفسه بالغلبة على من يناويه ان غلبتك
لم ابق عليك وهو يعلم انه غالبه ويتيقنه تهكما واما ما قيل من ان المراد
التهكمية حيث استعمل كلمة الشك في الامر المتيقن استعمال الضد في الضد
لعبارة الكتاب لان الظاهر منها ذكر كلمة الشك مع ان المقتضي كلمة التحقق
لا ان يكون الاول بمعنى الثانية كما لا يخفى على المنصف قوله لم يكن محققا
قيل لقد اصاب في تغييره تعبير العلامة فانه قال بدله كالمشكوك فيه لانهم ذكروا
لان الشك بالمعنى المصطلح عند اهل الكلام غير لازم في موقع ان وان الشك
بمعنى عدم الجزم بالوقوع حاصل بالوقوع حاصل لهم قبل التأمل فلا وجه لكاف
التشبيه اقول لم يفهم مراد العلامة فانه لما ورد قوله فان لم تفعلوا عقيب
وان كنتم في ريب قبل ان يتأملوا في حالهم اتقدرون على مثله ام لا لا يكون
هناك شك حقيقة اي عدم الجزم بالوقوع اذ لا يتصور حصوله الا بعد نفوذ
النسبة فالتأمل فيها كما ذكره السيد قوله لانها واجبة الاعمال
ثلاث علامات مرجحات لعاملية لم على ان فيكون الكل دليلا مستبدا للنظر
كالحبل المؤلف احدها كونها واجبة الاعمال حيث لا يتخلف عنها الجزم بخلاف
ان اذ قد تدخل على الماضي والثانية كونها مختصة بالمضارع لان

لتقلب المضارع ماضيا فتختص به ولا يخفى ان الاختصاص من بل على زيادة تاثير في
العمل والثالثة كونها متصلة بالمعمول فان القرب مرجح كما ذكره بعض المحققين
واما جعل الثانية علة للاولى والثالثة للثانية ثم التشنيع على ذلك البعض بانه
حيث ظن ان الكل في مرتبة واحدة من التعليل كما توهم فغير صحيح اما المختاره
فان القطع برجحان عاملية لم انما يكون اذا جعل الكل مرجحات لها فيكون كالحبل
المؤلف واما على المختار فيكون المرجح لعاملية واحدا ولا يحصل القطع واما
التشنيع على ذلك فينقلب حينئذ على نفسه على انه لو لم يصح مختاره ايضا فلا وجه
للتشنيع اذ لا منع لجعل الكل مرجحات فدعوى السهو ممنوعة قوله صارت كالجزء
هذا دليل ثان على رجحان عاملية لم وهو دليل برأسه ولذا صدره بحرف التعليل
مداره على اعتبار الجزئية ومن اشتبه عليه الشأن زعم ان المصنف اعتبر جزئية
في العلامة الثالثة التي هي جزء الدليل الاول ايضا ولم يدر انه يكفي فيه كون
القرب مرجحا لان المراد هنالك الترجيح في الجملة قوله لما صيرته ماضيا
في المغني وغيره وقال الدماميني هذا ظاهر مذهب سيبويه والمبرد واكثر
المتأخرين وذهب قوم منهم الجزولي الى انها تدخل على لفظ الماضي فتصرفه الى
لفظ المضارع ومعنى المضي باق فيه ونسبه بعضهم الى سيبويه ووجهوه بان
المحافظة على المعنى اولى من المحافظة على اللفظ وقال في الجني الداني الاول
هو الصحيح لان له نظيرا وهو المضارع الواقع بعد لو والقول الثاني نظير له
اقول للخصم ان يقول لا نسلم كون الامر كذلك في النظير المذكور ولم لا يجوز
ان يدخل لو على لفظ الماضي فتصرفه الى لفظ المضارع مع بقاء معنى المضي
كما هو المدعى فيما نحن فيه وقد عرفت ان قضية المحافظة ترجح ذلك ولو
سلم عدم الرجحان فلا اقل من الاحتمال فيبطل التنظير واما منع الاحتمال
بان لو لا يصح دخولها على الماضي بخلاف لم فلا وجه له لاعتبار قلب لفظه الى
المضارع فمدفوع بان لاعتبار وجوها ذكروها في كتب المعاني مثل قصد
استمرار الفعل فيما مضى وقتا فوقتا الى غير ذلك واعلم ان اصحاب المذهب
متفقون على افادة مدخوله معنى المضي واما ما قيل فيه نظر لان النحرير
السابق ذكره في عبارة الكتاب اشارة الى ان ان في موضعه
اذا وانه للاستمرار دون مجرد الاستقبال فظاهر انه لم يجعل الفعل ماضيا

بل النفل بمعنى الاستمرار ويحتمل الاستقبال فليس بشئ لان لم جعل الفعل ماضيا كما اتفق عليه الجمهور يكن لما دخل عليه ان تقلب ذلك المعنى الى الاستقبال والاستمرار كما يقلب المضى الاصلى وما زعمه القائل من انه لا فائدة فى جعل الاستقبال مضيا ثم جعله استقبالا مدفوع بان الاستقبال لين متغايران فالاول ايجابى والثانى سلبى وانما حصل السلب من لم المقتضية للمضى نعم يمكن حصول السلب من حرف نفى لا يقتضى المضى كلا لكن فى اعتبار المضى نكتة هى ابراز غير الحاصل فى معرض الحاصل كما ذكروه فى بحث دخول ان على الماضى من المطول وغيره ثم انه قال ان ادعى ان لم فى كل موضع دخل على المضارع واجتمع مع ان تقلبه ماضيا فيشكل بمثل قوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا وان ادعى انها فى مثل هذا الموضع تقلبه ماضيا فلا بد عليه من دليل اقول نختار الشق الاول وندعى عدم الاشكال بمثل تلك الاية اذ المدعى هو قلبه ماضيا لا بقاؤه على المضى لما عرفته من قضية انقلابه مستقبلا بدخول ان وكذا الحال فى هذا الموضع **قوله** غير انه ابلغ فان فيه تاكيدا للنفى وتشديدا كما صرح به العلامة واما ما قيل فى تفسير العبارة الكريمة من ان معناه لستم بفاعلين ذلك ابدا فمداره على كون لن للتابيد وهو غير ثابت وانما حكى عن بعض مصنفات العلامة قال الرضى هى لنفى المستقبل نفيا مؤكدا وليس للدوام والتابيد ومنعه ابو حيان وابن هشام وامثالهما وقالوا لو وضع ذلك لكان نحو قوله تعالى ولن ابرح الارض حتى يأذن لى ابى الاية تناقض لان لن تنفى التأبيد وحتى يأذن الانتهاء كما ذكر فى الفوايد الضيائية نعم يمكن دفعه بان يكون حتى بمعنى الا فلا يأذن بالانتهاء لكن كون حتى بمعنى الا قليل مع انه لا حجة بعينها لدعوى التابيد **قوله** اصله لا ان قيل فيه انه يرده ان لا لا يعمل فى ما قبلها نحو زيدا لن اضرب وهو كلام غير تام بخلاف لن يفرك اقول اخذ من المغنى وفيه وجه اخر فى الرد وهو جواز تقديم معمول معمولها عليها نحو زيدا لن اضرب خلافا للاخفش الصغير وامتناع نحو زيدا يعجبنى ان يقرب خلافا للفراء لكن ضعف الرضى بانه لا مانع من ان يتغير الكلمة بالتركيب عن مقتضاها معنى وعملا اذ هو وضع مستانف **قوله** والظاهر ان المراد به قيل بل الظاهر ان المراد به المصدر والمجاز فى الاسناد كما فى قولهم حيوة المصباح السليط اى الزيت الجيد حيث جعلت حيوته لكونها لا تتحقق الا بالسليط كانها نفس السليط نفع

الاسناد وانما قلنا انه الظاهر لان حصول الغرض وهو المبالغة فى التهويل يكون حينئذ اتم اذ فيه تنزيل الملتهب منزلة الالتهاب لكمال شدته اقول فى منشاء القول عن مرام المصنف لانه لما ذكر مجئ الاسم بالضم حمله على التسمية بالمصدر كما قيل فلان فخر قومه ولما ذكر القراءة بالضم حملها عليه متعقبا ظهوره وحينئذ فلا نسلم كون المبالغة فى التهويل اتم فيما ذكره اذ حينئذ ايضا نزل الملتهب منزلة الالتهاب فان الفلان المفتخر به منزل منزلة الفخر كانه مجبول منه فلا فرق بينهما فى تلك المبالغة والاختيار مرجح بل الاستعمال على وجه الاسمية يرجح مختار المصنف ومن العجايب ما قيل فى تفسير قوله هنا اى الظاهر ان الوقود بالفتح الاسم لكثرة استعماله اسما وانت خبير بانه من تتمة قوله وقد قرئ فلا معنى لاعتبار الفتح اصلا **قوله** احتراق الناس قيل المصير الى حذف المضاف فى امثال هذا المقام المقتضى للمبالغة لا يرتضيه الذوق قال الشيخ عبد القاهر فى قول الشاعر وانما هى اقبال وادبار لم يرد بالاقبال والادبار غير معناهما حتى يكون المجاز وانما المجاز فى ان جعلها لكثرة ما تقبل وتدبر كانها تجسمت من الاقبال والادبار وليس ايضا على حذف المضاف اذ لو قلنا اريد ذات اقبال وادبار افسدنا الشعر وخرجناه الى شئ مغسول وامر عامى مرذول انتهى وعلى تقدير الالتزام لحذف المضاف كان حق المقام ان يقدر المضاف الى المبتدأ اى ذو وقودها لان الاحتراق لا يصح حمله على الوقود اقول لا نسلم لا يصح حمله بالتجوز فى الاسناد لان الاحتراق اثر الوقود ولما اعتبر الكثرة فيه جعل الوقود كانه تجسم منه على طريقة الشعر المذكور وبعد الظهور حق المقام هو ان يقدر هذا المضاف دون المضاف الى المبتدأ لانه تخريج للكلام الى الشئ المغسول كما صرح به الشيخ نعم يرد انه لا وجه للتقدير لجريان الكلام على تلك الطريقة بدونه اذ لا يلزم فى هذا التجوز ان يكون الاثر محمولا على المؤثر كما فى الشعر بل يصح العكس ايضا كما فى قولهم حيوة المصباح السليط اذ مدار التجوز على صحة الحمل ههنا سواء اخذ من جانب الاثر او من جانب المؤثر واما ترجيح التجوز الحاصل بالتقدير بان الاحتراق اقرب الى الوقود لانه اثره كما قيل فغير صحيح لان الحال فى التجوز الحاصل بدونه كذلك ايضا اذ الوقود انما يوقد به من الناس والحجارة **قوله** ويدل عليه قوله انكم

قيل في الدلالة نظر فان ما ذكره انما يدل على صحة ذلك المعنى ولا يلزم منه ان
يكون هو مقصودا بهذه الاية فكان حقه ان يقول ويحضره وفي الكشاف وجوز
الاية مفسرة لما نحن فيه بقوله انكم وما تعبدون من دون الله في معنى الناس
والحجارة وحصب جهنم في معنى وقودها وفيه بحث لان الاية المذكورة لا تصلح
مفسرة لما نحن فيه فان قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله عام شامل للكل
والاصنام المنحوتة من الاحجار ومعنى وقودها الناس والحجارة انها لا تتقد
الا بهما على ما اعترف به فانى يتحد المعنيان وتبين ههنا ظهر ان ما اورده المحشي
دليلا له دليل عليه فانه بمعزل عن الدلالة على ما اراده بل يدل على خلافه
اقول لا وجه لما اورده على الكشاف لان تلك الاية لما افادت ان ما يعبده
المشركون حصب جهنم وقد ثبت ان فيها نيرانا شتى ظهر ان كل طائفة منهم يعذبون
بالنار التي حصبها ما هم يعبدونه ولما كان الخطاب ههنا لمشركي قريش كما نقله
ابن عادل عن ابن الخطيب وما كانوا يعبدون الا الاصنام المنحوتة من الاحجار
ظهر كون تلك الاية مفسرة لما نحن فيه بهذا الوجه فالحصر الذي في عبارة
الكشاف مبني على اعتبار حال المخاطبين انهم انما يعذبون بالنار المخصوصة فلا ينافيه
ما ذكره في تفسير تلك الاية من عموم الحصب للشياطين ايضا لجواز ان يكون النار
الموقدة بهم عذابا لغير المخاطبين من عبدة المسيح وعزير والملائكة كما هو
الظاهر من تقريره هناك ولو سلم ان الخطاب لجميع المشركين فلا يبعد
عموم ما تعبدون في كون تلك الاية مفسرة لما نحن فيه اذ لما افادت في ضمن
العموم كون الاصنام حصب جهنم ظهر ان الحجارة التي جعلت وقودا هي
الاصنام المنحوتة منها ويكفي المراد من الدلالة القطعية فالظهور كاف
في المقام واما الحصر فانما في معنى انها لا تتقد بما يوقدها الناس من الحطب
فلا يمنع اتقادها بما سوى الاصنام المنحوتة من الحجر واذا تحققت كون تلك
الاية مفسرة لما نحن فيه عرفت صحة قول المصنف بدلالة لهذا على ذلك المعنى بل
لزم ذلك ضرورة تعين التفسير كما هو المشهور فلا وجه لما ذكره اولا من ان ما
ذكره انما يدل على صحة ذلك المعنى ولا يلزم منه ان يكون هو مقصودا ولا لما
ذكره ثانيا من ان ما اورده دليلا لا دليل عليه هذا وفي بعض الحواشي ان
تلك الحصب الحطب وهو يبقى في النار زمانا ممتدا بخلاف الوقود فلذلك حصب

جهنم اعتباران من حيث انه تتقد به النار وقود ومن حيث انه يبقى زمانا يتقدم
الله تعالى حصب اقول السؤال ناشئ من الغفلة عن معنى الوقود فانه الحطب كما صرح به
الجوهري وكانه زعم انه الحرارة فما ظنك بالجواب المبني على تسليم ذلك فانه عين
الغفلة قوله وعلى هذا لم يكن لم يرد تزييف الاختصاص بان المؤمنين المختصين
من الذكوة ايضا يعذبون بما يكنزونه من الذهب والفضة كما قال تعالى والذين
يكنزون الذهب والفضة حتى يجاب بان معنى الاية المذكورة ان تحمى الذهب
والفضة ويكوى بها جباههم ومعنى ما نحن فيه ان توقد النار بالذهب والفضة
ويحرق بها اجسامهم واين هذا من ذلك فلا يقدح وقوع ذلك العذاب للمؤمنين
في اختصاص هذا العذاب بالكافرين كما قيل بل اراد انه لما كان تعذيب الكفار
بالذهب والفضة بجعلهما وقودا يحرقون به بسبب كنزهما والاعتزاز بهما
فلا وجه لتخصيصه بهم لوجود ذلك السبب في المؤمنين ايضا واما ما يقال من ان
المراد من الاعتزاز الاغترار الناشئ من اعتقاد الانتفاع بهما في دار الاخرة
قياسا لها على دار الدنيا فتكون الحكمة في التعذيب بها ما هي المذكورة في التعذيب
بالاصنام ولا يرد سؤال التخصيص فغير مستقيم اذ لم يقل احد باعتقادهم الا
نتفاع بها في الاخرة كالانتفاع بالاصنام فالظاهر انهم لم يغتروا بها الا من حيث
الانتفاع الدنيوي كالمؤمنين فيرد سؤال التخصيص وبالجملة فما ذكره القائل من
ثبوت الاعتقاد المذكور لهم خلاف الظاهر وقد اعترف به نفسه ايضا
فلا يعتد به ما لم يثبته بنقل صحيح قوله وهو تخصيص بغير دليل هذا القول
منقول عن كبار الصحابة والتابعين رضي الله تعالى عنهم اخرجه ابن جرير في تفسيره
عن ابن عباس رضي الله عنهما والبيهقي في البعث والنشور عن ابن مسعود واخرجه
ابن ابي حاتم عن مجاهد وابي جعفر وابن جريج وجزم به ابن جريج ولم يحك عن احد خلافه
واخرجه الحاكم في المستدرك وصححه ونقله محيي السنة عن اكثر المفسرين ونقله
ابن عقيل عن الجمهور فالظاهر ان مرادهم بيان الواقع دون تخصيص اللفظ
بمعنى ان ما صدقت عليه الحجارة في الواقع هي حجارة الكبريت وان كان اللفظ
على اطلاقها وبالجملة فليس هذا البيان اخذا من العبارة بل سماع من النبي
عليه السلام فان مثل هذا التفسير الوارد عن الصحابي فيما يتعلق بامر الاخرة له حكم
المرفوع باجماع اهل الحديث كما صرح به في الشواهد ومثل هذا البيان في تفاسيرهم

كمال پاشا زاده

ليس بعزيز كما لا يخفى على المتتبع واما ما قيل من ان نظر هذا قول العلامة فى تفسير قوله
تعالى وكان من الكافرين من جنس كفرة الجن وشياطينهم فانه لم يرد به تفسير المرام من الكلام
بل اراد بيان ما هو الواقع فى نفس الامر من الكافرين اذ لا يفهم خصوصا بعد حمل التعريف
على الجنس كون المراد كفرة الجن وشياطينهم فغير صحيح لان المراد هناك تخصيص لفظ
الكافرين بكفرة الجن والمخصص ما فى قوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه وقد
اشار اليه العلامة هناك قائلا كقوله كان من الجن الاية وليس مراده حمل التعريف
على جنس الكافرين مطلقا ثم بيان الواقع بل صرح بان المراد هو جنس كفرة الجن
نوعهم اى الذى تحت جنس مطلق الكفرة يعنى ان الجنس مخصوص بهذا النوع لما
فى الاية الاخرى واذ تحققت ان المراد ههنا بيان الواقع دون التخصيص عرفت
انه لم يصب من اعترف بالتخصيص وتجشم فى اثبات دليله بان فى مقام ذكر النوع
عهدية لحجارة الكبريت فينصرف لام الحجارة الى العهد ولا يحمل على الجنس ما كانت
شائبة عهدية لان الوجه ان لا يعترف بالتخصيص كما عرفت الا ان يكون ذلك
على سبيل التنزل قوله وابطال للمقصود قيل هذا وهم باطل لان غرض التهويل
اقوى حصولا على تقدير كون المراد حجارة الكبريت كما لا يخفى على من تامل فى
خواصها التى بها يمتاز عن ساير الاحجار وهى انها اسرع وقودا وابطا خمودا
واكثر دخانا وانتن رائحة واشد حرارة والصق بالبدن ذكره الامام القرطبى
نقلا عن ابن مسعود على ان مراد القائل بان الواقع فالحجارة باقية على اطلاقها
فلا مانع عن افادة غرض التهويل للمخاطب الغافل عن الواقع اى نوع من الحجارة
فيفيد غرض التهويل على الوجه الذى ذكروه اقول لا نسلم ما ادعاه اولا من
كون غرض التهويل اقوى حصولا على ذلك التقدير لان التهويل الحاصل على
تقديران لا يكون حجارة الكبريت اقوى كيف وكون النار بحيث اذا القلت
بما لا يشتعل به النار اشتعلت وارتفع لهبها اقوى من كونها بحيث اذا القلت
بما يشتعل به اشتعلت وان كان اقوى من نيران الدنيا فى سرعة الاشتعال وبطوء
الخمود وغير ذلك وبهذا ظهر فساد ما قيل فى دفع ابطال المقصود كما يحصل تهويل
النار بكونها مؤثرة فى الناس والحجارة تاثير نار الدنيا فى الوقود يحصل بكون
التهابها ابدا بحجارة الكبريت التى لا وقود فوقها ولا موقد بعدها انتهى فان الله
انه اراد مساواة التهويلين وليس كذلك وان اراد مجرد اشتراكهما فى ان يكون

عصام

كمال پاشا زاده

عصام

يكون تهويلا مع كون الاول ابلغ فلا يندفع ابطال المقصود الذى هو التهويل
الابلغ كما صرحوا به نعم لو قال يحصل التهويل بهذه المرتبة فيصح قول الجمهور ولا يجب
علينا ارتكاب خلافه ليكون اشد تهويلا لكان واردا وكذا ما ادعاه ثانيا
من حصول التهويل الذى ذكروه بمجرد اطلاق اللفظ فان ماله التهويل بشئ
على خلاف الواقع وهو لا يليق بشان التنزيل ولو سلم اللياقة فهو ليس التهويل
الذى ذكروه فان مداره على فهم المخاطب المطابق للواقع ومدار ما ذكره على
فهمه المبنى على غفلته عن الواقع واين هذا من ذاك قوله فان صح هذا
لا وجه للتردد فى صحته بعد هذه المرتبة من تعاضد النقول الصحيحة واما
باب التاويل فغير مسدود كما زعمه من قال تابى عن هذه العناية عبارة ابن
عباس رضه وهو على ما نقله ابن جرير هى حجارة فى النار من كبريت اسود
وهكذا عبارة ابن مسعود رضه فيما نقله القرطبى ووجه عدم الانسداد انه
يجوز ان تكون الحجارة غير الكبريت لكن لما كانت تتقد بها عدت من الكبريت
تنزيلا لها منزلته قوله ولما كانت الاية مدنية تبع فيه العلامة واعترض
عليه بوجوه اما اولا فبان سورة التحريم مدنية بلا خلاف من غير استثناء
شئ من الايات واجاب النحرير التفتازانى عنه بانه يجوز ان يكون تلك
الاية من سورة التحريم مكية وتصريحه بذلك يدل على عدم الوفاق فى جميع السورة
واستيعاب السند وقيل ايضا اتفق سائر المفسرين ووافقهم العلامة على
تفسير سورة التحريم بانها مدنية هى من غير استثناء فى مواضعه ولو كانت
هذه الاية مكية عنده لكان حقه ان يتعرض لاستثنائها كما تعرض فى سائر
المواضع والعجب من النحرير انه اشار الى هذا المعنى فى تحرير السؤال ثم تعرض
فى تقرير الجواب لقوله بلا خلاف او غمض عن قوله من غير استثناء شئ اقول
لا نسلم انه اغمض عنه بل ترك التصريح به لعدم الدلالة على ظهوره من التعرض لقوله
بلا خلاف فان تصريحه بذلك ههنا اذ ادل على عدم الوفاق فى جميع السورة
دل فى وقوع الاستثناء فى صدر السورة ايضا نعم عدم تصريحه بذلك هناك
مخالف لعادتهم وهو وجه الاستبعاد واما ثانيا فبان هذه الاية من جملة
ما نزل فيها يا ايها الناس واية سورة التحريم من جملة ما نزل فيها يا ايها الذين
امنوا وقد سبق ان الاولى مكية والثانية مدنية واجاب النحرير التفتازانى

ايضا بان ما سبق رواية علقمة والجمهور على ان سورة البقرة مدنية وقيل لا
يخفى ضعفه لان من تأمل في كلام العلامة وفي نقله تلك الرواية على وجه الاتمام
حيث قال البغوي باسناد صحيح عن ابراهيم عن علقمة لا يشك في انها مقبولة عنده
والاعتراض عليه لا على الجمهور فلا يجدي تضعيف تلك الرواية لمخالفة الجمهور
اقول لا يلزم من تصحيح نقل مخالف للجمهور اختياره على قولهم نعم لا شك في كونه
مقبولا عنده على وجه الجواز ولا ضير فيه انما المحذور اذا كان مقبولا عنده على
وجه الترجيح وليس كذلك ثم ان التحقيق ان تلك الرواية لا تنافي مذهب
الجمهور فان محصلها ان كل حكم نزل فيه يا ايها الناس فهو مكي وكل حكم نزل فيه
يا ايها الذين امنوا فهو مدني سواء نزل كل منها في مكة او في المدينة فلا مخالفة
بينها وبين قول الجمهور فالاية التي نحن فيها مكية على تلك الرواية ومدنية على
قول الجمهور ولا تدافع بينهما ويجوز ان يكون اية التحريم ايضا مدنية على تلك
الرواية ومكية على قول الجمهور وكذلك فيتم المطلوب والعجب من النحرير انه
صرح فيما سبق بهذا التوفيق ولم يتعرض له ههنا مع كونه اولى في دفع السؤال فكانه
ذهل عنه ولم يتنبه له السيد السند ايضا واما ثانيا فان الصفة كالصلة يجب
ان تكون معلوم الانتساب الى الموصوف ومن ثمة اشتهر ان الاخبار بعد العلم
بها اوصاف كما ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار فيتوجه الاشكال في قوله نارا
وقودها الناس والحجارة واجاب عنه صاحب الكشف بان المؤمنين وهم المخاطبون
هناك عرفوه من السنة والكافرون وهم المخاطبون فيما نحن فيه عرفوه من تلك
الاية فلا تلزم المناقضة واعترض بان انتساب تلك الجملة الى المنكر اذا كان
معلوما للمخاطبين اعني المؤمنين بسماعهم منه عم كان ذلك المنكر معهودا باعتبار
هذا الانتساب فحقه ان يعرف واجيب بقصد التنوين وارادة التهويل بالتنكير
والاشارة الى الحضور في الاذهان بالتعريف وقد نقله السيد السند مسندا
بانه لا يطابق كلام العلامة واجيب بان ما في سؤال العلامة من قوله فلم جاءت
النار الموصوفة بهذه الجملة منكرة في اية التحريم توطئة لقوله ههنا معرفة فكانه قال
جاءت منكرة هناك فما وجه تعريفها ههنا ثم لا يكون وجه التنكير مقصودا بالبيان
ولذا اكتفى في الجواب ببيان وجه التعريف ولم يقصد بان وجه التنكير يجوز
ان يكون ما ذكر من قصد التهويل اقول الحق ان مقتضى جواب العلامة عدم

الرمز للتنوين وعدم قصد التهويل بالتنكير بل كون التنكير غير محتاج الى نكتة
كما لا يخفى على المنصف وكذا قال السيد السند بعد ما سلك المذكور ولعله اشترط
العلم في صفات النكرات حتى يلزم كونها معهودة وتحقيقه انك اذا قلت جاءني رجل
عالم فقد قيدت اولا مفهوم الرجل بمفهوم العالم وقصدت ثانيا بهذا المقيد الى فرد
لا بعينه من الافراد التي يصدق هو عليها واذا قلت جاءني الرجل العالم فقد اردت
بلفظ الرجل فردا معينا باعتبار ما من افراده واوردت العالم تمييزا له عن معهود
اخر وهذا معنى ما قيل من ان الوصف في النكرة للتخصيص وفي المعرفة للتمييز
فليس المنكر الموصوف معهودا باعتبار انتساب صفته اليه بخلاف المعرف الموصوف
واعلم انه يندفع الاعتراض الثالث بهذا التحقيق الشريفي ولا يحتاج الى جواب
صاحب الكشف بل لا وجه له حينئذ لكونه شرحا للكلام بما لا يرتضيه صاحبه
واما الاعتراض الذي اورد عليه فغير وارد لكن لا للجواب المذكور اذ قد
عرفت ما فيه بل لانه لا يجب من ان يكون انتساب الجملة الى المنكر معلوما للمخاطب
ان يكون حقه التعريف بناء على معهودية المنكر بهذا الانتساب فان تلك
المعهودية لا تنافي نكارة ذاته لكونها معهودية ما لا تقتضي مرتبة التعريف
ومثله ما قالوا في الفرق بين الصفة والاسم المشتبه بها من ان الاول
عبارة عن ذات مبهمة مع وصف معين والثاني عبارة عن ذات معينة
مع وصف معين فاذا جاز اتصاف الذات المبهمة بوصف معين هناك
فليجز فيما نحن فيه من الوصف النحوي ايضا غايته ان لا تكون النكرة متوغلة
في الابهام لا ان تكون متعرفة كيف ولو لم يكن كذلك لم يجز توصيف
منكر بجملة اصلا مع انه شايع بدون نكتة في تنكيره وانت بان هذا
على تقدير ان يسلم كون الصفة مطلقا معلومة الانتساب على مذهب الجمهور
وبهذا ظهر ان السيد السند لم يصب في تحقيقه المذكور لان المحذور يندفع
بدون ارتكاب المخالفة للجمهور ثم انه زيف جواب صاحب الكشف بوجه اخر
وهو انه يكفي في دفع السؤال من اصل الادراك ان يقال ان المؤمنين عرفوا
صفة النار بالسماع من النبي عليه السلام والكفار عرفوها بالسماع منهم
فلا حاجة الى توسط ان يدعى تقدم نزول اية التحريم اقول مردود فانه
لكن يرد على المزيف ايضا انه يكفي في دفع السؤال من اصل الادراك ان يقال

الكفار عرفوا صفة النار بالسماع من النبي عم فلا حاجة الى توسط السماع من
المؤمنين ايضا واما رابعا فلان سماعهم اية التحريم مع انكارهم القران لا يفيد
العلم بمضمون الجملة حتى يصح جعلها صلة واجيب بان الادراك الحاصل بالسماع
كاف ولا حاجة الى ان يجزموا به وقيل لا يخفى ضعفه بل الوجه ان يقال ان قوله
النار التي وقودها الناس والحجارة تبادل النار التي وصفت بهذه الصفة
وهي بعيدة او يقال الانكار للعناد مع وضوح امر النبي بالمعجزات لا يمنع العلم
اقول لا نسلم ضعفه لان الشرط في الصلة كونها معلومة الانتساب لا كون
انتسابها متحققا عند المخاطب فلا شك في كفاية ادراك الانتساب بل الوجه
الاول الذي اختاره يرجع الى ذلك فان كون النار موصوفة بهذه الصفة
اما ان يكون مع الجزم اولا لا سبيل الى الاول اذ المفروض عدم الجزم فتعين
الثاني وليس ذلك الا كون هذه الصفة منسوبة الى النار فيؤول الى ادراك
الانتساب واما الوجه الثاني فمداره على دعوى حصول الجزم للكفار مطلقا
ودونه خرط القتاد نعم لو قال نزل الكفار منزلة الجازمين لوضوح امر
النبي عم لكان له وجه قوله والجملة استيناف قال النحرير التفتازاني
لا يحسن الاستيناف والحال وعندي انها صلة بعد صلة وقيل بعض قوله
تعالى في سورة ال عمران واتقوا النار التي اعدت للكافرين وقد قطع به
العلامة حيث قال عند تصوير معنى الاية وخافوا العذاب المعد لمن كذب
وكانه بنيه بهذا القدر من البيان وكان من عادته في مثل هذا السؤال
والجواب على انه ظاهر بحيث لا ينبغي ان يشتبه على احد فيحتاج الى السؤال
عنه والعجب من المصنف مع تتبعه كلامه كيف لم يقف عليه واعجب منه
ظن النحرير انه اهمل بيان هذه الجملة اقول جوز السجستاني هذا الاعراب ومنعه
ابن الانباري وتبعه من بعده من اهل الصناعة في ذلك فلا تنتفي دعوى اعمالها
في ال عمران كونها صلة ههنا ايضا لعدم مساعدة الصناعة ونحن لا نسلم قطع العلامة
به فتنتفي عبارته كون النار معدة لهم وهو حاصل المعنى سواء كان الاعراب
على الاستيناف او الحال او كونها صلة فلا وجه لنسبته عدم الوقوف الى الغفلة
والتعجب منه نعم يرد على النحرير انه لما جوز ذلك الاعراب فلم لم يحمل عبارة
العلامة عليه وقد ذكرناه فيما سبق لكن لما اعاد القائل كلامه لزم علينا الاعادة

عصام

كمال پاشازاده

الاعادة ايضا ثم انا لا نسلم عدم حسن الاستيناف لانتظام الكلام على
تقدير ان يقدر السؤال لم كان وقودها الناس والحجارة اذ يوافقه الجواب
بانها اعدت للكافرين لظهور انهم احقاء بان يكونوا مع معبودهم وقودا
لها وقيل ان جعل الاتقاء كناية عن الامر بالايمان تتضمن معنى السؤال عن
انه كيف يتقى عنها بالايمان فيجاب بانها اعدت للكافرين لكن الاول اولى
لان مقتضى المساق هو السؤال عن حال النار لا عن الاتقاء كما لا يخفى على ذوي
الفطرة السليمة واما ما قيل من ان وجه عدم الحسن ان مضمون الجملة الاستينافية
معلوم مما سبق فليس بشيء لان نسبة الخبر مغايرة له ولا يلزم من العلم بالخبر العلم
بنسبته قوله او حال يرد عليه ما قاله ابو حيان من انه يصير المعنى فاتقوا النار
في حال اعدادها للكافرين وهي معدة للكافرين اتقوا ام لم يتقوا وتمكن العناية
بانها حال دائمة اذ الجملة الفعلية مأولة باسمية هي انتم مامورون بالاتقاء
عن النار فيكون مثل زيد ابوك عطوفا والحق ان هذا التأويل واضمار
قد تكلف في تكلف فالاولى هو الاستيناف واعلم ان النحاة قالوا في اعمال
قد ان الماضي من حيث انه منقطع الوجود عن زمان الحال ينافيه فلا بد من
قد لتقربه من الحال فان القريب من الشيء في حكمه ويرد عليه انا اذا قلنا جاء
زيد راكبا فلا شك ان راكبا ليس بمعنى الحال والاستقبال بل بمعنى الماضي
فلا صح ان يكون راكبا وهو ماض حالا فلم لا يجوز ان يقال جاء زيد ركب
وركب يكون حالا وبمعنى الماضي من غير قد المقربة الجزء الى الحال ولا
معنى لتقريب الجزء الى الحال وهو حال عن الماضي واجاب النحرير التفتازاني
في المطول قائلا غاية ما يمكن ان يقال ان حالية الماضي وان كانت
بالنظر الى عامله ولفظة قد انما تقرب من حال التكلم فقط والحالان متباينان
لكنهم استبشعوا لفظ الماضي والحالية لتنافي الماضي والحال في الجملة فاتوا
بلفظة قد لظاهر الحالية وقالوا جاء زيد في السنة الماضية وقد ركب كما هو
في اشتراط خلو الجملة عن حرف الاستقبال لظهوره ان تقدير الماضي المثبت
بلفظة قد لمجرد استحسان لفظي ورد عليه السيد السند في حاشية قائلا هذا
توجيه مستبشع جدا كيف لا والحال بالمعنى الذي نحن بصدده يجامع كلا من
الازمنة الثلثة على سواء ولا يناسب الحال بمعنى الزمان الحاضر الا بل

عصام

كاشي

للاستقبال الا ان في اطلاق لفظ الحال على كل منها اشتراكا لفظيا وذلك لا ينفي استبشاع تصدير الجملة بعلم الاستقبال ثم قال فقد التجاء في توجيه المقام الى ذلك الوجه المستبشع وجعله غاية ما امكن ان يوجه به كلام القوم وهذا الوجه وان كان منقولا في الموضعين من كلام الرضي لكنه غير مرضي كما ترى والصواب ان الافعال اذا وقعت قيودا لما له اختصاص من اجل الازمنة فهم منها استقباليتها وحاليتها وماضويتها بالقياس الى ذلك المقيد لا بالقياس الى زمان التكلم كما في معانيها الحقيقية وليس ذلك بمستبعد فقد صرح النحاة في مباحث حتى بكون الفعل مستقبلا نظرا الى ما قبله وان كان ماضيا نظرا الى زمان التكلم وعلى هذا فاذا قلت جاءني زيد ركب كان المفهوم منه كون الركوب ماضيا بالنسبة الى المجيء متقدما عليه فلا يحصل مقارنة الحال لعاملها واذا دخلت عليه قد قربته من زمان المجيء وفهم المقارنة بينهما فكان ابتداء الركوب كان متقدما على المجيء لكنه قارنه واما اذا قلت جاءني زيد يركب دل على كون الركوب في حال المجيء ومع ظهور صحة كلامهم في هذا المقام وفي وجوب تجريد الجملة الواقعة حالا عن علامة الاستقبال اذ لو صدرت بها يفهم كونها مستقبلة بالقياس الى عاملها وقيل اصل هذا الجواب ما اشار اليه سعد الدين في شرح الكشاف بقوله لا شك ان التحلي بقد يشعر بالحضور حال وقوع العامل الخ الا ان الشريف المحقق زاد عليه بتمهيد مقدمة وهي قوله ان الافعال اذا وقعت قيودا الخ وعندي ان الاكتفاء بما ذكره السعد اولى لان تلك الزيادة شرها اكثر من خيرها فانه على تقدير ثبوت تلك المقدمة يفوت ما هو المقصود من المقارنة بين الحال وعاملها لان قد غاية ما افاده التقريب وكسر سورة المضي ولا يفهم المقارنة بينهما وكانه تنبه لهذا فقصد التوجيه بقوله واذا دخلت قد قربته من زمان المجيء وفهم المقارنة بينهما الآن كما ترى فان ما ذكره من الفهم لا يترتب على ذلك التقريب ولذلك لم يقدر على تقديره بحرف التفريع واما قوله فكان ابتداء الركوب الخ لا يشفي اذ هو على تقدير تمامه مخصوص بما اذا كان الحال من الافعال المستمرة واما اذا كان من الدفعيات كالخروج ونحوه فلا يتمشى فيها ما ذكره اقول لا شر في تلك المقدمة بل هو خير محض فانه لما افاد قد التقريب وكسر سورة المضي فهم منه المقارنة بينهما فان القرب من الشئ

الشئ

الشئ في حكمه فكانهما في زمان واحد وانما لم يصدر قوله وفهم بحرف التفريع لعدم الاستلزام لكن لا يجب الاستلزام في الافهام لجواز حصوله بادنى الملابسة واما قوله فكان ابتداء الركوب الخ فمخصوص بما اذا كان الحال من الافعال المستمرة واما الدفعيات فالاصل فيها ان لا تكون فعلا وربما على الفعلية نحو مثلا اذا قلت صاحبت زيدا وقد خرج فالخروج ماول بما يعم مقدمة الخروج التي هي التهيؤ له والخروج نفسه اي فخروج توقع وبعد فكان ابتداؤه متقدما على المصاحبة لكنه قارنه بجزئه الاخير الذي هو الخروج الحقيقي **قوله** وان جعلته مصدرا قال ابو البقاء لا يجوز ان يكون حالا من الضمير في وقودها لثلثة اشياء احدها انها مضاف اليها والثاني ان الحطب لا يعمل في الحال والثالث انك تفصل بين المصدر وما عمل عمله وبين ما يعمل فيه بالخبر وهو الناس والمحشي اشار الى ان الوجهين الاولين انما يجريان اذا اريد بالوقود الاسم وهو الحطب واما اذا اريد به المصدر فلا لان المصدر يعمل في الحال بلا مرية ولذا اختار المحشي الثالث ومن غفل عن هذا قال لا ادري ما وجه هذا الكلام وما موقع ان الوصل في هذا المقام فانه لا تفاوت بين كونه مصدرا واسما في المنع لكون الجملة المذكورة حالا من الضمير **قوله** الا وان فيها من التحدي اعترض بان عجز طائفة مخصوصة لا يوجب الاعجاز وعدم الاتيان في زمان مخصوص لا يوجب صحة صدق الاخبار بانهم لا ياتون به فيما ياتي من الزمان بل لا بد من ثبوت ذلك بعد انقراضهم ان اختص الخطاب بهم والا فبعد انقراض الدنيا واجيب بانهم لما لم يفعلوا مع غاية الفصاحة ونهاية التهالك فقد ثبت الاعجاز وصح الاخبار للقطع بان قدرتهم وارادتهم لا يزيد بعد ذلك والعجب من المحشين للكشاف انه قرر السؤال من عند نفسه ولم يذكر مع ان اكثر شراح الكشاف ذكروه في كتبهم فلو كان غير مرضي عنده لكان ينبغي ان يذكره ويزيفه وليس هذا الا غفلة منه واما الجواب بان الاخبار بانهم لا ياتون به في كل زمان من الازمنة الاتية متضمن للاخبار بانهم لا ياتون به في زمان الرسول عليه السلام كما قيل فمداره على ان يكون حرف لن في ولن تفعلوا مفيدة للتابيد وليس كذلك **قوله** الاخبار عن الغيب

كما قاله زاده

كما قاله

قيل هذا من المواضع التي تبع المحشي فيها العلامة ومشى على اصله ولم يتنبه لذلك
وذلك ان الاخبار عن الغيب انما يقوم دليلا على النبوة ان لو كان من خواص
النبي عم لا يوجد في غيره وذلك مما لا يقول به اهل السنة وانما هو مذهب
من انكر الكرامات من اهل الاعتزال وعبارة العلامة هذه وفيه دليل
على اثبات النبوة صحة كون المتحدى به معجزا والاخبار بانهم لن تفعلوا وهو
غيب لا يعلمه الا الله ولقد احسن حيث اعتبر فيها الاخبار المذكور دليلا
للنبوة من جهة كونه اخبارا عن الغيب لا من جهة انه معجز لان الاعجاز لا بد
فيه من التحدي ولم يثبت وقوع التحدي من جهة كونه اخبارا عن الغيب
الا ان في قوله من اين لك انه اخبار عن الغيب على ما هو به حتى يكون معجزة
دلالة على ان ذلك الاخبار منه من غير الهام اقول لا وجه لاعتراضه على
العلامتين لان اخبار النبي عم عن الغيب معجزة لانه خارق للعادة صدر
عن المتحدي ولا يقدح فيه عدم اختصاصه بالنبي لوقوعه للولي ايضا
اذ ليس اخبار الولي مقارنا للتحدي بخلاف اخبار النبي عم وبالجملة فكل خارق
معجزة اذا قارنه التحدي وكرامة ان لم يقارنه ثم ان المراد بالمقارنة
بالتحدي المقارنة بدعوى النبوة سواء وقع التحدي بذلك المعجز او بغيره
قال في شرح المقاصد وحجتنا انه عم ادعى النبوة واظهر المعجزة فهو نبي
اما دعوى النبوة فبالتواتر والاتفاق واما اظهار المعجزة فلانه اتى بالقرآن
واخبر عن المغيبات وفيه ايضا النوع الثاني من المعجزات اخباره عن الغيوب
الماضية والمستقبلة وقد اقترن بدعوى النبوة فيتميز عن الكرامات
وقال في شرح المواقف الشرط الرابع للمعجزة ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة
ليعلم انه تصديق له وهل يشترط التصريح بالتحدي وطلب كما ذهب اليه بعضهم
انه لا يشترط بل يكفي قرائن الاحوال فظهر انه لا وجه لاعتراضه على المصنف
ولا لاستحسانه سكوت العلامة في تلك العبارة عن كون الاخبار عن الغيب
معجزا ثم استبشاع تصريحه بكونه معجزة وجعل سكوته رحمه من غير الهام فان كل
ما ذكره مبني على ان لا يكون اخباره عن الغيب معجزة وليس فليس قوله
الثالث انه عم قيل لا دلالة فيه على نبوته فان عدم كونه عم شاكا في امره
انما يدل على صحة دعواه ان لو ثبت عصمته عن الخطاء وذلك فرع ثبوت نبوته

نبوته فاثباته به مصادرة ولكن لكلام يتعرض له العلامة وانما اخذ المصنف من كلام
الامام فانه قال الثالث لو لم يكن قاطعا بصحة نبوته لما صرح بانهم لا يأتون بمثله
لكان يتوقع جواز ذلك فجزمه دليل الاعجاز وفيه انه لا كلام في كونه عم جازما
بنبوته وانما الشان في ان جزمه بها هل يدل على صحة ما جزم به قبل ثبوت نبوته والحق
ان العلم بجزمه بها لا يفيد العلم بنبوته للمنكرين لانهم يجوزون كونه مخطئا في جزمه
ان لو لم يفهم مرام الامام فانه اراد ان هذا التصريح منه عليه السلام دليل على انه كان
جازما بانهم سيعجزون ولما وقع عجزهم في الخارج ظهر ان ذلك الجزم كان علما بالغيب
والعلم بالغيب دليل النبوة وهو الذي اراده المصنف والفرق بينه وبين الوجه
الثاني ان مدار الثاني على الدلالة من جهة تضمن هذا الكلام اخبارا عن الغيب اعني
قوله ولن تفعلوا ومدار الثالث على الدلالة من جهة اقتضاء المساق العلم بالغيب اعني
مساق الايتين معا وشتان بينهما نعم في عبارة الامام نوع نبو عن هذا المعنى فانه
علق القطع بصحة النبوة دون عجز الكفرة مع ان المراد ذلك لكن كانه اراد بصحة النبوة
لازمها الذي هو اعجاز الكفرة يعني كان قاطعا بانه سيعجزهم فيتم المطلوب وليعلم ان دلالة
الايتين على الامور الثلثة بانضمام قرينة الخارج فلا يرد ان ما ذكره من عدم تصديهم
للمعارضة لا يستفاد من الايتين وانما يستفاد منهما انهم دعوا الى المعارضة بابلغ وجه
ثم لم يقدروا على المعارضة واما انهم لم يتصدوا لها فغير مفهوم منهما ولا لالتجاء
وبذل المهج وانما يعلم من الخارج كما قيل اذ لا بأس بان يقال يستفاد هذا المعنى من
العبارة بقرينة الخارج ومثله اكثر من ان يحصى قوله دل على ان النار قيل في دلالة
اعدت على الوجود نظر كيف وقد قال الله تعالى اعدت لهم مغفرة والمغفرة من الافعال
التي تحدث يوم الجزاء قال ابو حيان الكثير في لسان العرب ان الاعداد لا يكون
الا للموجود وقد يكون لما هو في حق الموجود كقوله تعالى اعد الله لهم مغفرة واجرا
عظيما اقول ما نقله عن ابي حيان دليل عليه لا له اذ الظاهر منه ان الاصل ان
لا يكون استعمال الاعداد الا في الموجود وما وقع قليلا من استعماله في غير الموجود
فباعتبار جعله بمنزلة الموجود كاستعمال الماضي في المستقبل المتحقق وقوعه فلا
يرد على المصنف شيء لان الاستدلال ناهض على الاصل ولا يقدح فيه استعماله التجوز
المجازي قوله عطف على الجملة السابقة قال العلامة ليس الذي اعتمد بالعطف هو
الامر حتى يطلب له مشاكل من امر او نهي يعطف عليه انما المعتمد بالعطف هو جملة

وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب
بالقيد والإرهاق وبشر عمرا بالعفو والإطلاق وكذا أن هو معطوف على قوله فاتقوا كما
تقول يا بني تميم احذروا عقوبة ما جنيتم وبشر يا فلان بني أسد بإحساني إليهم وقال
النحرير التفتازاني شارحا للوجه الأول يعني ليس المقصود عطف الأمر على الأمر بل عطف
مضمونه وبشر الذين آمنوا الآية ووصف ثواب المؤمنين على التفصيل الذي تضمنه الآية
إلى قوله وهم فيها خالدون على الحاصل من مضمون الكلام السابق وهو وصف عقاب الكافرين
على التفصيل الذي يشتمل عليه قوله فإن لم تفعلوا إلى قوله أعدت للكافرين وحاصله
أنه عطف مجموع على مجموع لا باعتبار عطف شيء من هذا على شيء من ذاك وقد يقع مثل هذا
في المفردات كما قيل في قوله تعالى هو الأول والآخر والظاهر والباطن أن الواو الوسطى
لعطف مجموع الصفتين الأخيرتين على مجموع الأوليين وقال السيد السند أيضا هذا من عطف
القصة على القصة أي مجموع جمل متعددة على مجموع جمل أخرى وهذا وجه وجيه دافع
الاشتباه في المثال فإن قولك زيد يعاقب بالقيد والإرهاق يشتمل على جملتين كبرى
وصغرى وقولك بشر عمرا بالعفو والإطلاق جملة واحدة فليس ههنا قصتان عطفت
إحداهما على الأخرى بل جملة واحدة عطفت في الظاهر على ما ليس يصح عطفها عليه
من إحدى الأوليين والجواب أنه أشار بما ذكره إلى قصتين متقابلتين فكأنه قال
زيد يعاقب بالقيد والإرهاق فما أسوأ حاله وما أخزاه فقد ابتلي ببلية كبرى وأحاطت به
سيئاته إلى غير ذلك مما يناسبه وبشر عمرا بالعفو والإطلاق فما أحسن حاله وما أنجاه
إلى أشياء أخر تليق بتلك البشارة واعلم أن انكشاف الحق بالإحاطة حواشيه
يتوقف على نقل ما في المطول وحواشيه قال في المطول بعد أن ذكر تصحيح عطف الإنشاء
على الإخبار والعكس بتأويل أحدهما بالآخر فإن قلت قد جوز صاحب الكشف عطف الإنشاء
على الإخبار من غير أن يجعل الخبر بمعنى الإنشاء أو بالعكس بل يؤخذ عطف الحاصل
من مضمون إحدى الجملتين على الحاصل من مضمون الأخرى حيث ذكر في قوله تعالى
فإن لم تفعلوا إلى قوله وبشر الذين آمنوا أنه ليس المعتمد بالعطف هو الأمر حتى يطلب له
مشاكل إلخ قلت هذا وجه دقيق حسن لكن من شرط اتفاق الجملتين خبرا وإنشاء لا
يسلم صحة ما ذكره من المثال ولهذا قال المصنف قوله وبشر الذين آمنوا عطف على محذوف
يدل عليه ما قبله أي فأنذرهم وبشر الذين آمنوا وقال صاحب المفتاح إنه عطف على قل
مرادا قبل يا أيها الناس اعبدوا ربكم وقال السيد السند لفظ الجملة في عبارة الكشاف

الكشاف لم يرد به ما هو المقصود في هذه المباحث كما يشعر به كلام المطول بل أريد به معنى
المجموع أي المعتمد بالعطف هو مجموع قصة بين فيها ثواب المؤمنين على مجموع قصة بين فيها عقاب
الكافرين قال صاحب الكشف أي ليس من باب عطف الجملة على الجملة ليطلب مناسبة الثانية
مع الأولى بل من باب ضم جمل مسوقة لغرض إلى أخرى مسوقة لآخر والمقصود بالعطف المجموع
وشرطه المناسبة بين الغرضين فكلما كانت أشد كان العطف أحسن ولم يذكر السكاكي هذا القسم
من العطف انتهى والعجب من الشارح أنه لم يتنبه لهذا المعنى مع ظهوره من عبارة الكشاف وفي
وحمل الأمر والنهي في عبارته على فعل الأمر والنهي مجردا عن الفاعل حتى لا يكون جملة
وحينئذ يلزمه أن يجعل قوله وكذا أن تقول هو معطوف على قوله فاتقوا على أنه أريد
به أن يشرحه أي منفردا عن فاعله معطوف على فاتقوا كذلك حتى يكون من عطف
الأمر على الأمر وهو فاسد لأن العطف على المسند يلزمه الاشتراك في المسند إليه
كما أن العطف على المسند إليه يلزمه الاشتراك في المسند ثم إنه قال أيضا ردا على النحرير
لا دقة ولا حسن في كلام العلامة على ما فهم بل على ما قررناه واشتراط اتفاق الجملتين خبرا
وإنشاء في عطف الجمل التي لا محل لها من الإعراب مما لا نزاع فيه ولا حاصل لقوله
بل يؤخذ عطف الحاصل إلخ لأنه إن أراد به تأويل أحدهما بحيث تتفقان في الخبرية أو
الإنشائية فذلك عطف الإنشاء على الخبر أو بالعكس بناء على التأويل لا قسم آخر من
العطف بينهما كما زعمه وإن أراد به أنه لا تأويل هناك فهو عطف الجملة الإنشائية
على الخبرية أو بالعكس من غير أن يجعل إحداهما بمعنى الأخرى فلا فائدة حينئذ لقوله
بل يؤخذ أقول لا نسلم أن المراد بالجملة في عبارة الكشاف هي المجموع بل معنى
الإجمالي الذي يراد بقولهم بالجملة وأمثاله ولا نسلم اشتراط تعدد الجمل في الطرفين
البتة بل الظاهر من المثال المعهود عدم اشتراطه والتقرير الذي ذكره تعسف
زاد النحرير أن العلامة جوز العطف بين شيئين لا اتفاق لهما في الظاهر بناء
على تناسبهما بحسب المآل الإجمالي سواء كان كل منهما جملا متعددة كما في الآية أو غير
متعددة كما في المثال فإن الظاهر أن التناسب المآلي إذا صحح العطف بين جمل
متعددة لغرض فلأن يصحح العطف بين جملتين أولى وما ذكره صاحب الكشف
ليس نصا في اختصاص عطف القصة بما يكون بين الجمل المتعددة لجواز أن يكون
مراده بيان كون الآية من الشق الأول من عطف القصة ولا يلزم منه اختصاص
ذلك العطف بذلك الشق وأما حمل الأمر والنهي في عبارة الكشاف على فعل

الامر والنهي مجردا عن الفاعل حتى لا يكون جملة فلم يرده التحرير ولا يستلزمه
كلامه بل حملهما على الامر والنهي مع الفاعل لمقصوده انما ان يعطف الجملة الا
نشائية على الاخبارية بالتأويل الذي هو التناسب المآلي واما ان يعطف الجملة
الانشائية على الجملة الانشائية الاخرى التي هي فاتقوا الآية كما فصل في الحواشي
الحسنية للمطول واما ما فيهما من ان اعتبار عطف القصة على الوجه الذي ذكره السيد
هو ما افاده التحرير ايضا في شرح الكشاف لا يخلو عن تعسف لان الانسب حينئذ
التصريح بتلك الجمل لانها مناط الجواز فنافى من قلة التدبر فيما اراده التحرير
فانه لا يلتزم اشتراط تعدد الجمل في الطرفين حتى يلزمه ارتكاب ذلك التعسف
في المثال ولا مخالفة بين كلاميه بل هو نعم ذلك العطف لما يكون بين الجمل
المتعددة في الطرفين وما يكون بين الجملتين وانما تعرض في شرح الكشاف
للشق الاول لكون الاكثر من قبيله وفي المطول للشق الثاني لانه في صدد
البحث عما يكون بين الجملتين فكل واحد من كلاميه في مقامه ولا مخالفة
بينهما وبهذا كله تبين ان كلام العلامة دقيق حسن على ما فهمه التحرير ولا
غبار فيه على ما فهمه السيد لكونه محوجا الى التعسف في المثال واما الاعتراض بان يرد
عدم النزاع في اشتراط اتفاق الجملتين خبرا وانشاء فقد دفع في الحواشي الحسنية
بان بعض النحاة كابن هشام وغيره نازعوا في ذلك ثم زيف الدفع بان المراد
عدم نزاع المحققين من علماء البيان اقول ليس الاعتراض بشيء لان مراد
التحرير هو ان العلامة لما جوز عطف الخبر على الانشاء او بالعكس بالتناسب
المآلي فقد خالف الجمهور من علماء البيان المشترطين للاتفاق فورد كلامه
على مخالفة العلامة دون غيره فلا وجه للدفع والتزييف ايضا لابتنائهما
على تقدير مخالفة غيره ثم ان قوله حاصل للتوله بل يؤخذ الحق في تحرير المنع لانا لا
نرضى بالشق الاول من ترديده ولا بالشق الثاني منه بل نختار شقا ثالثا
وهو انه قسم آخر من تأويل العطف بينهما اهون من التأويل المشهور الذي هو
جعل الخبر انشاء او بالعكس ووجه الاهونية لا يحوج الى اخراج العبارة عن
ظاهرها بل يكفي فيه النظر الى التناسب المآلي بخلاف التأويل المشهور لا
يقال عبارة عطف القصة تقتضي اختصاص هذا العطف بما فيه طول فينحصر في
الجمل المتعددة لانا نقول لا تقتضي ذلك لان كون التكيب باعتبار نفسه

نفسه الاول لمهرته فلا يلزم منه خروج الشق الثاني ومثله اكثر ان يحصى
قوله او على فاتقوا المأمور ان فاتقوا جواب للشرط فان عطف عليه فبشر كان
التقدير فان لم تفعلوا فبشر الذين امنوا ولا ارتباط بينهما اجاب عنه بقوله لانهم اذا لم
يأتوا بما يعارضه بعد التحدي ظهر اعجازه واذا ظهر ذلك فمن كفر به استوجب
العقاب ومن امن به استحق الثواب وذلك يستدعي ان يخوف هؤلاء ويبشر
هؤلاء ويبشر هؤلاء واما ما اورده الاكمل قائلا فيه نظر اما اولا فلان انفكاك
نظم الخطاب باق كما كان يعني ان عطف الامر لمخاطب على الامر لمخاطب آخر انما
يكون اذا صرح بالنداء كما ذكره النحاة واما ثانيا فلان الاستدعاء ان سلم
لا يدفع السؤال لان الكلام في كيفية صحيح التركيب لا في ان الكلام يستدعي الانذار
والتبشير فليس بشيء لان المص اشار الى دفع محذور الانفكاك بمقدمة الاستدعاء
يعني ان الانفكاك انما يكون اذا كان القصد الى مخاطبين متغايرين بحيث لا
ما اذا كان القصد الى مخاطب واحد حقيقة وان كان الى مخاطبين صورة
والامر الاول ههنا وان كان خطابا للكفار بالانذار صورة لكنه خطاب
للرسول عليه السلام بالانذار حقيقة فلا محذور والعجب من بعض المحققين انه
قال في تقرير هذا المعنى ان ما ذكروه يعني الانفكاك انما هو اذا قصد
بالامرين مخاطب واحد صورة ومعنى وههنا ليس كذلك لان الامر الاول
وان كان خطابا للكفرة بالانذار صورة لكنه متضمن لخطاب الرسول عليه السلام
بالانذار معنى فلا اشكال وانت خبير بان قوله اذا قصد سهو والصحيح اذا
لم يقصد والنسخ متفقة عليه فكانه طغيان من قلم واما ما ذكره الاكمل ثانيا
فان اراد بان الكلام في كيفية صحة التركيب من جهة الانفكاك يرجع الكلام
الى الاول وان اراد غير ذلك فعلماء البيان لا تنظر في صحته وسقمه ثم انه لما
صاحب الكشف عن عدم الربط بوجه آخر وهو ان مآل المعنى فاتقوا النار واتقوا
ما يغبطكم من حسن حال اعدائكم فاقيم وبشر مقامه تنبيها على انه مقصود في
نفسه ايضا لا لمجرد غيظهم فقط وهذا القدر من الربط المعنوي كاف في عطفه
على ذلك الجزاء وان لم يكف في جعله جزاء ابتداء واعترض الاكمل عليه ايضا
بان هذه الانابة تستلزم فك نظم الخطاب وليس بفصيح ولان قوله وبشر
بارادة اتقوا ما يغبطكم من غبطة اعدائكم لا يصح حقيقة ولا مجازا

ولا كناية أقول الأول قريب من النقلة عما أراده صاحب الكشاف فإن
مراده كون الأمر الثاني ما ولا لكون المخاطب في المقامين واحدا هو الكفار
على وتيرة ما أراده المصنف لكن بالعكس وقد عرفت أنه لا محذور في صورة
الاتحاد معنى وأما الثاني فممنوع لم لا يجوز أن يكون جملة وبشر كناية عن
جملة فاتقوا ما يغيظكم فإن غيظ الكفار لازم لحسن حال المؤمنين فيجوز أن يكون
أمرهم بالاتقاء عما يغيظهم لازما للأمر بتبشير المؤمنين بحسن الحال ثم إن السكاكي
اختار ههنا شقا آخر وهو أن يكون العطف على قل مقدرا قبل يا أيها الناس
اعبدوا الآية وقال التفتازاني السعد والسيد فيه أن قوله وإن كنتم في ريب
مما نزلنا على عبدنا لا يصح أن يكون مقولا للنبي عم إلا أن بتكلف ويقال
أجري ذلك على طريقة كلام الأمر فيقصد بها أن يذكر عليه السلام بعبارة نفسه
كأن يقول وإن كنتم في ريب مما نزل الله علي وقيل لا يأبى عنه ذلك قوله
وإن كنتم الآية فإنه قد جاء في كلام الله تعالى في غير موضع منه قوله قل من كان
عدوا لجبريل فإنه نزله على قلبك قالوا كان حقه على قلبي لكنه جاء على حكاية
كلام الله تعالى كأنه قال قل ما تكلمت به أقول إنما أراد التفتازاني بالتكلف التأويل
المترتب على التقدير إذ لا يتجه تقدير شيء يحتاج إلى تأويل شيء آخر ومدار علي
اجتماع التقدير والتأويل وليس الأمر كذلك في الآية المقيس عليها إذ ذكر فيها
قل صريحا فيكون قياسا مع الفارق ثم إن الخطيب الدمشقي أثبت شقا رابعا وهو
أن يعطف وبشر على فاتقوا فإنه مقدرا بعدما عرفت للكافرين أي فأنذر الذين
كفروا بذلك الانذار وبشر الذين آمنوا وهو نظير ما ذكروه في قوله تعالى
واهجرني مليا أي فاحذرني واهجرني وأنت الحقيق على أنه أحسن الوجوه
بعد وجه عطف القصة وقال ثم الأكمل بترجيح مختار السكاكي عليه بناء على
أنه أسهل وأحصر ولكن نقول لا نسلم الأسهلية لاحتياجه إلى التكلف كما
عرفت قوله تفخيما لشأنهم يعني أنه لما كان المقام تمام الحث للطائفة
وخوطبوا بالوعيد كان المناسب لطائفة أخرى رضي عنهم أن يترك الخطاب
معهم ويغير الأسلوب في شأنهم فلا يرد أن يقال إذا خاطبهم الله تعالى بالبشارة
كان التعظيم فيه أقوى قوله والبشارة الخبر السار قيل غير عبارة
الكشاف وهي البشارة الإخبار بما يظهر سرور المخبر به ولم يصب فيه لأن

لأن كون المخبر به غائبا عما أخبر به معتبر في مفهومها وهو يفهم من عبارة
المص فإن الخبر الخير النافع يوصف بالسار سواء أحدث في المخاطب السرور أو لم
يحدث أقول لا نسلم أن الخبر الخير النافع يوصف مطلقا بالسار حقيقة بل هو
مخصوص بما يحدث السرور في الحقيقة إذ الظاهر أنه لو لم يحدث السرور لم يصح
إطلاق السار عليه لأن انتفاء منشأ الاشتقاق سبب لانتفاء الاتصاف
بالمشتق فلو وصف به غيره إنما يكون بتأويل ما من شأنه أن يسر مجازا ثم قيل إن
في مفهومها قيدا آخر أهمله العلامة وبعده المص وهو كون الخبر صدقا قال الشارح
المحقق الجامع أما الصدق فلأن البشارة اسم لخبر يفيد تغير بشرة الوجه للفرح
وإن كانت في اللغة اسما لخبر يغير بشرة الوجه مطلقا قال الله تعالى فبشرناه
بإسحق وقال تعالى فبشرهم بعذاب أليم إلا أنه غلب استعمالها في الأول وصار
اللفظ حقيقة فيه بحكم العرف حتى لا يفهم منه غيره وتغير بشرة الوجه لا يحصل
بدون الصدق فإن قيل الخبر الكاذب يغير بشرة الوجه أيضا إلا أنه يزول
بعد ظهور الكذب والبقاء ليس بشرط قلنا لم توجد البشارة من كل وجه
لأن في السرور عند الإخبار قصورا لاحتمال الكذب وإنما يتم بظهور الصدق
فإذا ظهر الصدق كان السرور تاما عند وجوده وإذا لم يظهر لم تكن البشارة
موجودة من كل وجه أقول لا نسلم لزوم أن يكون السرور تاما في تحقق البشارة
اللغوية بل هي مستعملة في عرف اللغة إذا كان الخبر سارا قبل ظهور صدقه وكذبه
نعم إذا كان السرور تاما بظهور الصدق يتحقق فردها الكامل إلا أن اختصاصها
به فهو اصطلاح فقهي ومراد العلامة بيان معناه اللغوي دون الفقهي
وإنما ذكر مسئلة العتق توضيحا لدلالة اللفظ على السرور لا لبيان معناه
المعتبر عند الفقهاء ولو سلم فالاعتراض مندفع بما يحصل من السؤال والجواب
المذكورين فإنهما يدلان على أن المعتبر هو السرور التام ولا يتم إلا بظهور الصدق
وحينئذ يغني لفظ السار عن قيد الصدق ولا يحتاج إلى ذكره ثم إن الفاضل
زعم أن الأحسن على تقدير أن يعتبر قيد الصدق أن يكون المأمور بالتبشير
الرسول عم لا كل أحد ممن يقدر على الإخبار من غير تعيين لكنه ساقط لأن
الأمر بالبشارة من الله تعالى فالصدق متعين لا محالة سواء كان المبشر
الرسول عليه السلام أو غيره من المؤمنين قوله ولو قال من أخبرني

قيل فيه خلاف لمالك واصحابه صرح به الامام القرطبي حيث قال اجمع العلماء على ان
المكلف اذا قال من بشرني من عبيدي بكذا فهو حر فبشره واحد من عبيده فاكثر
فان اولهم يكون حرا دون الثاني واختلفوا اذا قال من اخبرني من عبيدي بكذا
فهو حر هل يكون الثاني مثل الاول فقال اصحاب الشافعي نعم لان كل واحد
منهم مخبر وقال علماؤنا لا لان المكلف انما قصد خبرا يكون بشارة وذلك
يختص بالاول وهذا معلوم عرفا فوجب صرف اللفظ اليه انتهى فقول المصنف قال
الفقهاء لا يخلو عن تكلف لانه ان اراد انفاقهم يشكل عطف قوله ولو قال
من اخبرني على المقول لما عرفت ان فيه خلافا لاصحاب مالك وان لم يرد ذلك
بل اراد بعضهم ففيه مع عدم مساعدة العبارة انه يوهم منه حينئذ الخلاف في
المسئلة الاولى ايضا وقد عرفت انها اجماعية اقول لعله اراد بلفظ الفقهاء الاكثر
منهم كما هو الشايع في امثاله فعدم مساعدة العبارة في حيز المنع وهم اصحاب
ابي حنيفة والشافعي رضي الله عنهما ولم يعتد بموافقة اصحاب مالك في الاولى
ولا بخلافهم في الثانية فكلتا المسئلتين على وتيرة واحدة ولا يلتزم اعتبار
اتفاق الجميع في الاول لكفاية اتفاق الاكثر في المقام قوله وانما قوله
تعالى فبشرهم قيل قد عرفت مما نقلناه آنفا يعني ما نقله من شرح تلخيص الجامع
ان البشارة في اللغة اسم لخبر يغير بشرة الوجه مطلقا وقال صاحب التيسير
يسمى بها الخبر الحزن لانه يؤثر في البشرة ايضا لكن المتعارف في الاول
الاطلاق وفي الثاني التقييد انتهى فعلى هذا لا حاجة الى العدول
الى خلاف الظاهر كالتهكم وغيره اقول لم يتدبر القائل فيما نقله عن شرح
التلخيص اذ صرح فيه بانه غلب استعمال البشارة في خبر السرور بحيث
صارت فيه حقيقة عرفية حتى لا يفهم منها غيره ويؤيده ما في التيسير من ان
المتعارف في الاول الاطلاق فان المتبادر عند الاطلاق انما هو الحقيقة
سواء كانت اصلية او عرفية واذا تقرر هذا فكون استعمالها في خبر الحزن
خلاف الظاهر فيحتاج الى نكتة كالتهكم لان نظر البلغاء الى العرف
المشهور دون اصل اللغة المهجور قوله او على طريقة قوله اوله وخيل قد دلفت
لها بخيل قيل اراد بجعله قسيما للتهكم الرد على الراغب حيث جعل البيت
من قبيل التهكم لكنه غير وارد لان جعل التحية نوعين حسبما ذكرنا انما هو

ملا خسرو

هو بواسطة التهكم صرح به المحققون من شراح المفتاح اقول المصرح هو التحرير
التفتازاني لكن سكت عنه السيد السند بناء على انه لا يتجه اعتبار التهكم ههنا
فان مراد الشاعر هو وصف خيله بالجراءة والمبادرة الى الحرب دون الاستهزاء
بهم ثم ان تحقيق المقام يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان سيبويه ذكر في بحث
الاستثناء المنقطع من الكتاب انه قد يكون على التجوز وقال لو زعم الخليل انه
من قبيل تحية بينهم ضرب وجيع شارحا بقوله جعلوا الضرب تحيتهم وان السكاكي بعد
ان ذكر في التشبيه والاستعارة ادعاء تنوع افراد المشبه به الى نوعين متعارف
وغير متعارف ذكر انه من البناء على هذا التنويع قوله تحية بينهم ضرب وجيع وهذا ان
الامران شاهدا عدل على ان مدار البيت ليس على التجوز والتشبيه والا لما وجه لجعله
مقابلا للتجوز في الكتاب واثبات حال التشبيه المقابلة عليه في المفتاح وهذا هو
الظاهر من كلام العلامة ايضا حيث قال في قوله تعالى يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من
اتى الله بقلب سليم هو من قولهم تحية بينهم ضرب وجيع وما ثوابه الا السيف وبيانه ان
يقال لك هل لزيد مال وبنون فتقول ماله وبنوه سلامة قلبه تريد نفي المال والبنين
عنه واثبات سلامة القلب له بدلا عن ذلك واذا تمهد هذا ظهر ان المفردات على
حقيقتها وكذا المجموع المركب لكن الكلام مسوق على الادعاء فهو حقيقة ادعائية ويجوز
اجتماع الحقيقة مع الادعاء كما في القمر الحقيقي الادعائي لانه محمول على التشبيه كما زعمه
التحرير التفتازاني حيث صرح به في المائدة وشرح المفتاح ولذا رده السيد السند في
شرح المفتاح وممن غفل عن هذا من جعل البيت من قبيل ابراز الشيء في معرض خلافه
لمجرد الاستطراف فان ما ذكره القليح ومداره على التشبيه وكذا من زعم انه من قبيل التشبيه
البليغ والاية من قبيل الاستعارة يعني استعير العذاب لما يبشر به من الخير استعارة
كنية بعد اللتيا والتي فالذي ارى في هذا المقام ان البيت من قبيل التجوز في الا
سناد فهو اعم من اسناد الفعل الى غير ما هو له وهو الاسناد المجازي المشهور ومن
اسناد شيء الى ما يباينه بالحمل عليه بمجرد ادعاء بدون التشبيه كما نحن فيه وبالجملة
فالاسناد المجازي ينقسم الى مشهور وغير مشهور ولا غرو فان التجوز ليس على ما ذكروه
بمقصور قوله بظهر الغيب قيل ذكر في المغرب واما الاصدقة الا عن ظهر غنى فالظهر فيه
مقحم كما في ظهر القلب وظهر الغيب وذكر في مجازات الاثار النبوية ان هذا القول مجاز
لان المراد به ان المتصدق انما يجب عليه الصدقة اذا كانت لا فوق من غنى والظهر

عصام

السيد

ملا زاده

هنا كناية عن الفوت فكان المال الغنى بمنزلة الظهر الذى عليه اعتماده ولذلك قال الزمخشرى
اذا كان يتقوى به ويلتجأ فى الحوادث اليه ثم قال انه مقحم ثم بين له فائدة الكناية ثم ينبغى
اقول لا نسلم ان الاقحام بحسب اللغة ينافى الكناية بحسب البلاغة توضيحه انه لا حاجة الى
لفظ الظهر لحصول المعنى الاصلى للكلام بدونه لكن زيد فيه ليكون كناية فتحصل من الاقحام
فالقائل الذى هو صاحب الكشف مصيب فى ذلك **قوله** وهى من الاعمال فال العلامة
الجملة من الاعمال الصحيحة المستقيمة فى الدين وقال بعض الشراح الاعمال كالجنس يشمل
الصحيحة كالفصل فبالصحيحة خرجت الفاسدة سواء كانت فى الدين او لا وبالمستقيمة
فى الدين خرجت من الاعمال الصالحة ما لا تعلق لها بالدين وفى الحواشى الاكملية فيه
نظر لان الجنس والفصل انما يعتبر فى الاقوال الشارحة وليس هنا فان مراده بيان
ما هو المراد من الصالحات لا تعريف الجملة وغيرها اقول منشأ هذه الغفلة عدم ارادة
ذلك الشارح من التشبيه فى قوله كالجنس وقوله كالفصل فانه صريح فى انه لم يرد ان
هنا تعريفا بل اراد انهما بمنزلة الجنس والفصل فى الاحتراز عن غير المراد **قوله** واللام للجنس
فى الكشاف فان قلت اى فرق بين لام الجنس داخلة على المفرد وبينها داخلة على المجموع
قلت اذا دخلت على المفرد كان صالحا لان يراد به الجنس الى ان يحاط به وان يراد به
بعضه الى الواحد منه واذا دخلت على المجموع صلح ان يراد به جميع الجنس وان يراد به
بعضه لا الى الواحد لان وزانه فى تناول الجمعية فى الجنس وزان المفرد فى تناول الجنس
والجمعية فى جمل الجنس لا فى وحدانه وفى الحواشى الشريفية ان الاستغراق فى المفرد
انما هو تناوله لكل واحد من افراده فالحكم المنسوب اليه يكون منسوبا الى كل واحد
منها واما الجمع فعلى قياسه على المفرد ينبغى ان يكون استغراقه تناوله لكل جمع
لا تناوله احاد مدلوله ومن هنا يقال الكتاب اكثر من الكتب والملك اكثر من الملائكة
كما سيجئ فاذا نسب اليه حكم كان منسوبا الى كل جمع جمع فان اتفق ذلك ثبوته
لكل فرد فرد حمل عليه كقولك جائنى الرجال والا فلا كقولك رهن العظام زيد على
اعتبار التكرار فى مفهومه بتداخل مراتب الجموع بعضها فى بعض ولا يصح استثناء زيد
او فرد من منه فى الحكم الثانى والصواب كما دل عليه عبارة الكتاب ان استغراقه
كاستغراق المفرد فى تناوله كل واحد وان شئت الاحاطة بتفاصيل الكلام فى هذا
المقام فعليك بالمصباح فى شرح المفتاح ثم انه فصل اعتبار التكرار فى حواشى المطول
حيث قال هذا المعنى يستلزم تكرارا فى مفهوم الجمع المستغرق لان الثلاثة مثلا

تندرج

تندرج فيه بنفسها وجزؤ من الاربعة والخمسة وما فوقها فتندرج فيه ايضا فى ضمنها بل
الكل من حيث هو كل جماعة فيكون معتبرا فى الجمع المستغرق وما عداه من الجماعات مندرجة
فيه فلو اعتبر كل واحد منها ايضا كان تكرارا محضا واجاب عنه المدقق الليثى فى حواشى
المطول قائلا لا يمكن ان يجعل معنى الجمع المعرف كل جماعة بشرط ان لا يتداخل الجماعات
او افرادها احترازا عن التكرار قال فى شرح المفتاح واما الجمع المستغرق فقياسه على المفرد
يقتضى تناوله لكل جماعة وحينئذ يشترط ان لا تتداخل الجماعات واجزاؤها احترازا عن
التكرار فاذا اعتبر جماعة كثلاثة مثلا لم تعتبر تلك الثلاثة ولا افرادها فى جماعة اخرى
اقول لا يخفى قصور هذا الجواب لانه انما يدفع الشق الاول من الايراد دون الثانى
الذى ذكر بطريق الاضراب اذ لا يمكن ان يشترط عدم دخول الجماعات فى الكل الذى هو من
حيث هو كل جماعة اخرى لكن يرد على السيد انه لم ارتضى بهذا الجواب القاصر فى شرح
المفتاح مع انه ذكر الايراد وابقاه فى حاشيته مجملا فى احديهما مفصلا فى الاخرى والعجب
انه احال هنا تفصيل ما اجمله هنا على شرحه للمفتاح مع انه دفع الايراد هناك فلا
يكون ذلك تفصيلا لما اجمله بل تزييفا له ومثله غير معهود فى حوالات المصنفين ثم
الجواب الصواب عن كلا الشقين انه ان اراد بلزوم التكرار فى مفهوم الجمع المستغرق لزومه
فى المعنى الحاضر فى ذهن الحاكم على معنى انه يلزم ان يلاحظ الحاكم ثبوت الحكم مرارا متعددة
تفصيلا فهو ممنوع وان اراد لزوم ثبوت الحكم فى نفس الامر للثلاثة مرارا متعددة
بحسب مقتضى اللفظ مع انه ليس كذلك فهو ايضا ممنوع وان اراد ان لنا ان نعتبر دخول
الثلاثة فى الحكم باعتبارات فلا يضر ولا يكون باعثا على العدول عن الظاهر الذى
هو كون حاله على قياس حال المفرد فى الاستغراق كما صرح به فى الحواشى الحسنية فان قلت
حاصل ما ذكر ان لزوم التكرار يكون منوطا باعتبار المعتبر فاذا لم يعتبره اندفع المحذور
وهذا الجواب ايضا انما يدفع الشق الاول دون الثانى لان اعتبار الكل من حيث هو
كل ضرورى لا محالة فيلزم اعتبار دخول الجماعات فيه قلت اذا اعتبر الكل لا يعتبر الجماعات
وبالعكس فانه اذا قيل الرجال على جرهم يعتبر الكل دون الجماعات واذا قيل جائنى الرجال
اعتبر الجماعات دون الكل فان قلت هلا يمكن بهذا دفع القصور عن الجواب الاول ايضا
قلت لا اذ يمتنع ان يشترط عدم دخول الجماعات فى الكل بخلاف ان لا يعتبر دخولها
فيه فان بين اعتبار العدم وعدم الاعتبار فرقا واضحا الكلهم الا ان يأول عدم
دخولها الجماعات بعدم اعتبار دخولها وبهذا ظهر ان ذكر ذلك الجواب القاصر المختار

الى التأويل بعد ذكر الجواب الصواب كما في الحواشي الحسنية من قبيل الاستضاءة بنور
المصباح بعد طلوع تباشير الصباح وههنا بحث اخر وهو انهم صرحوا بتساوي المفرد والجمع
في جانب الكثرة وهو مشكل في اطلاق الجمع على مثل ما يكون افراده عشرة او احد عشر لانه
انما يتناول كل جماعة جماعة فيبقى الواحد خارجا او الاثنان وقد دفعه السيد الشريف
بان كل واحد او اثنين فرض فهو مع اثنين او واحد اخر جمع من الجموع اذ لا تعين للافراد
وليس بسديد للزوم التكرار في مفهوم الجمع ولو اعتبر جماعة واحدة ولا يخفى بشاعته
قل او كثر فالوجه ان يضم ذلك الواحد او الاثنان باحدى الجماعات على ان يكون فردا
او فردين منها لا ان يجعل مع بعض افراد الجماعة جماعة اخرى مثلا اذا اعتبر كون الجماعة
ثلثة ثلثة يعتبر الجماعة الثالثة اربعة او خمسة ولا شئ يقتضي تساوي الجماعات
في العدد كما ذكره صاحب الكشف ولله دره واعلم انه بعد تقرر كون اللام للجنس ههنا
لا يجوز ان يراد بالصالحات جنس الجمع وان قل لانه لا يكفي ثلثة من الاعمال ولا ان
يراد جميع الجنس اما باعتبار ان يتعلق ذلك بكل واحد فلا امتناع ان يأتي كل واحد
بكل عمل واما باعتبار التوزيع فلانه يعود المحذور وهو ان يكفي لكل احد ثلثة اعمال
بل اقل نظرا الى انقسام الاحاد بالاحاد وانما الصالح لان يراد ما بين الكل والاقل بمعونة
القرينة يعني جميع ما يجب بالنظر الى كل مكلف ويليق بحاله فيختلف باختلاف احوال المكلفين
من الغنى والفقر والسفر والاقامة والصحة والمرض وغير ذلك كما ذكره شراح الكشاف
وقيل فيه تكلف والمراد جميع الجنس باعتبار التوزيع واللازم من انقسام الاحاد بالاحاد
ان يعمل كل واحد ما يختص به من الاعمال الواجبة لا ان يعمل كل واحد عملا واحدا كيف ما
كان كما في دخل القوم مساجدهم ولبسوا ثيابهم فان معناه دخل كل منهم مسجده المختص به ولبس
ثوبه المخصوص به فقد يدخل في مسجد واحد متعدد ويلبس واحد ثيابا متعددة اقول
هذا عين ما ذكره المحققون من كون المراد ما بين الكل والاقل بمعونة القرينة غاية الامر
لم يصرحوا بمعنى التوزيع الذي صرح به القائل نعم بلا غلط هو ونه فان قولهم جميع ما يجب
بالنظر الى كل مكلف عين لا يصح في ذلك بل صرح به السيد السند قائلا وفي ذلك
شائبة توزيع وانت خبير بان حق العبارة ههنا هو التوزيع دون ان اذكر القائل
من انقسام الاحاد لكونه محوجا الى التأويل في اطلاق الاحاد على كل مجموع اعمال
يجب على كل مكلف بل لفظ الشائبة ايضا ليس بذاك لتحقق التوزيع الا ان يراد بالتوزيع
ما هو الاصطلاحي المشهور اي انقسام الاحاد بالاحاد ويكون هذا التوزيع الذي لم يتنبه له

سعد الدين

كمال پاشا زاده

شائبة ذلك التوزيع قوله اشعار بان السبب يريد انه تبع المعتزلة في ان الايمان
المجرد لا ينجي وان الجمع بينه وبين العمل يوجب الثواب وتركه يوجب العقاب لان مراده
ان الجمع بينهما علامة لحصول الثواب تفضلا من الله تعالى وتركه علامة لحصول العقاب
عدلا منه تعالى مع جواز العقاب على الاول والثواب على الثاني فيجوز ان يكون الايمان
المجرد منجيا كما هو مذهب اهل السنة وبهذا ظهر انه اراد بقوله ولا اغناء بان لا بناء عليه
انه لا اغناء في استحقاق البشارة لانه لا اعتداد في النجاة فيكون خلاف مذهبنا كما زعم
ان الزاعم بنى على زعمه هذا كلاما اخر واذ عرفت فساد المبنى فما ظنك بما بني عليه قوله
ان الايمان الذي اراد بالتحقيق التصديق القلبي وبالتصديق الاقرار اللساني اذ لا
يخفى انه اذا حمل التصديق على القلبي يكون موكدا للتحقيق والتأسيس اولى
اقبل من انه تصريح بان الايمان مجرد التصديق وهو مخالف لما اختاره من انه مجموع
التصديق والاقرار على ما نبه عليه في تفسير قوله يؤمنون بالغيب حيث قال الخلاف
في ان مجرد التصديق بالقلب هل هو كاف لانه المقصود ام لا بد من اقتران الا
قرار به للتمكن منه ولعل الحق هو الثاني واشار اليه في تفسير يا ايها الناس اعبدوا
ربكم الاية بقوله فالمطلوب من الكفار هو الشروع فيها بعد الاتيان بما يجب تقديمه
من المعرفة والاقرار بالصانع فان من لوازم وجوب الشئ وجوب ما لا يتم الا به
وكذا ان تدفعه في صورة حمل العبارة على التأكيد ايضا بان ليس الاقتصار
على التصديق القلبي ههنا مبنيا على القول بكون الايمان عبارة عن مجرد التصديق
بل هو مبني على الاكتفاء بما هو المقصود الاصلي والجزء الاعظم من الايمان
على ما مر من التصريح اولا والاشارة ثانيا قوله وفيه دليل قيل ان اراد خروج مطلق
العمل الشامل للمندوب فلا كلام فيه وان اراد خروج الاعمال الواجبة كما هو محل النزاع
فالدلالة عليه مبنية على ان يراد بالصالحات الواجبات ولا دليل عليه ولا يلزم من
عدم اعتبار العام في الايمان عدم اعتبار الخاص فيجوز عطف العمل العام على الايمان
لمغايرته له وخروجه عنه مع دخول بعض خواصه فيه وهي الواجبات اقول سلمنا
عموم الصالحات لكن مدار الكلام على ان الاصل ان الشئ لا يعطف على نفسه وما
هو داخل فيه كلا او بعضا والعمل العام داخل في الايمان بعضا اعني ان الاستدلال
على ما هو الاصل الظاهر فان صح هذا ايضا بما ذكر من التوجيه على ان القائل
لم ينبغي تقريب على الاطلاق لان مطلق العمل ايضا محل النزاع عند بعض المعتزلة

كمال پاشا زاده

كمال پاشا زاده

فانهم فرقتان فرقة تقول بدخول الواجبات فقط وفرقة تقول بدخول جميع الا
عمال **قوله** تمنح الشجر الظلال قيل فيه رد للعلامة حيث قال والجنة البستان
فان المفهوم منه ان يكون الجنة موضوعة للبستان ابتداء ويعني بقوله النخل
طوال ان المراد من الجنة النخل بقرينة توصيفها بالسحق وفيه رد للعلامة
حيث استشهد بهذا البيت على تسمية البستان بالجنة والعجب من العلامة انه
يعترف بالتغيير المذكور ومع ذلك يستشهد على ما ذكر والعجب منه غفلة الشا
عن هذا مع تتبعه كلام الصحاح حيث قال في شرح البيت المذكور وذكر الجنة الملتفة
الكثيرة الاشجار والنخل المفتقر الى الكثير من الماء لا سيما الطوال منها اقول
ليس مراد المصنف الرد على العلامة بل التعبير عن مراده بعبارة واضحة كيف
ولا يرد عليه شيء لان البستان ليس مخصوصا بالارض ذات الاشجار بل يطلق
على الاشجار نفسها ايضا كما يظهر مما في لغة المعربات للجوالیقي حيث قال
البستان فارسي معرب ويجمع بساتين قال الاعشى بيت الجلة الجرار كالبستان
تحنو لدردق اطفال لقوله كالبستان اي كالنخل وتحنو تعطف على صغارها
والدردق الصغار من كل شيء فقول العلامة البستان من النخل الخ عبارة
عن الاشجار دون الارض على ان يكون من بيانية وحينئذ يستقيم الاستشهاد
بالبيت وقد صرح العلامة في سورة الشعراء بانهم يذكرون الجنة ولا يقصدون
الا النخل فالظاهر ان مراده بالبستان النخيل دون الارض وكذا الحال
في كلام المصنف نعم يتخايل من ظاهر قوله الكثيرة الاشجار ان يكون مراده الارض
اذ لا معنى لقولنا الاشجار الكثيرة الاشجار لكن يجوز ان يراد من الجنة مجموع
الاشجار ويوصف المجموع بكثرة الافراد كما اذا قلت القوم الكثير الاشخاص
والعجب من السيد السند انه لم يجزم بالظاهر الذي حققناه فقال الحمل الجنة
على النخل في الشعر ادينا في قوله والجنة البستان الخ اذ لا يعلم منه انها
نفس الاشجار او الارض التي هي فيها او مجموعهما **قوله** كان عيني فان قلت
بتشبيه الماء من غربي المقلة على سبيل التوزيع لا معا فلا يحسن تشبيه العينين
المنسكبتين معا بهما قلت شبه كل واحد من عينيه بغرب مقلة اخرى فانه
جعل كلا من عينيه في غرب مقلة لا عينيه في الغربين بان يكون في كل
غرب كذا في بعض الحواشي وانت خبير بان كلام الشاعر صريح في كون عينيه

عينيه في الغربين بان يكون كل في غرب فانك اذا قلت الرجلان في الخفين
لا يفهم منه الا كون كل رجل في خف واما اختاره تعسف لا يقبله مميز فضلا
عن المتميز ولا حاجة اليه في حسن التشبيه لان الانسكاب كاف عنه ولا يلزم
التزام التوزيع ثم انه جعل عينيه في الغربين دون ان يجعلهما غربين كناية
كان ما ينصب عن الغربين ينصب من العينين وقيل النكتة فيه الاشعار بان
عينيه عين الماء لا غرب الماء وفيه مبالغة ليست فيما اذا جعل عينيه غربين اقول
لا اشعار فيه بذلك لان العبارة ناطقة بكون عينيه في غربين وتقتضي ما
ذكر عكس ذلك **قوله** لان الجنان قيل يأبى عن الحمل على هذا معنا بلفظ الجمع
الجمع فان المتبادر منها التوزيع كما في قرينة السابق وليس لكل من المسلمين
جنة مستقلة اقول لا يمكن التوزيع في قرينة السابق ايضا بل كل احد
لا يخفى به من الاعمال بحسب القرينة كما في دخل القوم مساجدهم ولبسوا ثيابهم
اي دخل كل واحد منهم مسجد محلته ولبس ثوبه المخصوص به فقد يدخل في مسجد
واحد متعدد ويلبس واحد ثيابا متعددة كما اعترف به هذا القائل هناك
لم يهنف حديث الاباء لان التوزيع ههنا بمعنى انه يدخل احد جنة يحقق باستاله
في الايمان والعمل فهو مثل دخل القوم مساجدهم بدون فرق اصلا **قوله**
وفي كل واحدة يعني ان الجنات ههنا محمولة على ما ذكره ابن عباس رضي الله
عنهما من الجنات الثمان وفي كل واحدة منها مراتب ودرجات ولا يلزم منه
ان لا يحتوي كل من الثمان على جنات صغار كما يحتوي كل من الافلاك
السبع على افلاك صغار كما بين في علم الهيئة بل المراد من المراتب تلك الجنات
الصغائر فلا يرد ما قيل يفهم من ظاهره انه لا يكون في واحدة منها جنات
ونص الكتاب ناطق بخلافه حيث قال جنات عدن تجري من تحتها الانهار
قوله ان يستمر عليه الظاهر انه يرجع الضمير المجرور الى ما ترتب استحقاقهم
عليه من الايمان والعمل لكن يقتضي قوله حتى يموت وهو مؤمن رجوعه
الى الايمان فقط وكذا استشهاده بتلك الاية فالوجه ان يحمل كلامه على
الثاني وان كان فيه بعد ما فلا يرد ما قيل من ان الايمان المقرون بالعمل
ليس بشرط لو شرط ان لا يموت كافرا **قوله** ولعله لم يتقيد ههنا اي لم يقيد
الحكم بالثواب على الايمان بالاستمرار عليه استغناء بقوله تعالى ومن يرتدد منكم

عن دينه الاية ومن قال ان لم يقيد الحكم بالثواب على الايمان والعمل الصالح اكتفى
عليها استغناء عن ذكر هذا القيد بتلك الاية فقد اخطاء من وجهين احدهما انه حمل
كلام المص على مذهب المعتزلة كما عرفت انفا والاخر ان استغناء عن قيد الثواب
على العمل الصالح بتلك الاية اذ لا تعرض فيها للعمل الصالح والاستمرار عليه كما لا يخفى
قوله اى من تحت اشجارها يعني ان المضاف مقدر او الضمير راجع الى الاشجار وان لم
تذكر لدلالة الجنات عليها او راجع اليها على طريقة الاستخدام اى الجنات بمعنى الامكنة
ذات الاشجار ولكن ارجع اليها الضمير باعتبار كونها بمعنى الاشجار واما تجويز ان
يراد بها معنى الاشجار كما في جنة سمعتها فلا يحتاج في ارجاع الضمير اليها الى دليل كما قيل
فليس بذلك لان قوله تعالى ولهم فيها ازواج مطهرة وهم فيها خالدون يدل على كونها
بمعنى الامكنة دون اشجارها الا ان يقال بالاستخدام في ضميرها بعكس ما ذكر
قال الشيخ الاكمل ومن لابتداء الغاية وذلك يقتضي ان يكون ابتداء الجري من
تحت اشجار الجنات واصولها وهذا على غير ما عليه المشاهد اقول جدلا لم لا
يجوز ان يكون الجنات بمعنى الامكنة ذات الاشجار ويكون ابتداء الجري من
تحت الامكنة الى فوقها ويلزمه الجري خلال الاشجار وهو ما عليه المشاهد
في مواضع كثيرة وتحقيقها ان الجري عبارة عن الحركات المتعاقبة الواقعة
في اجزاء النهر الواقع تحتها فكان كل واحد من الحركة مبتدئة من جزء من تحتها
كيف وهذه العبارة وقعت في قوله تعالى البلح ملك مصر وهذه الانهار تجري من تحتي
ولا يخفى ان المراد من الانهار انهار النيل وليس منبعها مصر حتى يصح الابتداء الذي
التزمه فلا بد من المصير الى ما ذكرناه من التحقيق قوله واللام في الانهار
ذكر العلامة هنا احتمالا اخر وهو ان يكون معنى الانهار انهارها على تعويض اللام
بالاضافة وانما سكت عنها المص لظهور في كون اللام بدلا عن المضاف اليه وهو
كونه مرجوح وقد منعه العلامة ايضا حيث قال في قوله تعالى فان الجحيم هي المأوى
اى هي مأواه كما تقول غض الطرف تريد طرفك وليس الالف واللام بدلا عن
الاضافة ولكن لما علم ان الطاغي هو صاحب المأوى وانه لا يغض الرجل طرف
غيره تركت الاضافة ودخول حرف التعريف لانهما معروفان ولذا اقول ان
عبارته هنا بانه اراد الاستغناء عن الاضافة لحصولها بالقرينة لا بد ذلك الاول
لان المراد معنى لكنه يحيي بطريق التعويض ولا شبهة ان اللام على هذا الوجه

الوجه للعهد الخارجي التقديري قال بعض الفضلاء من العصريين لم لا يجوز ان
يكون كلام العلامة هنا محمولا على ظاهره لجواز ان يختار المذهب الكوفي لعدم
كونه مرجوحا عنده بناء على دليل قاده اليه ويكون منعه هناك مبنيا على اقتضاء
خصوصية المادة والفرق بين المقامين هو انه اما ان يكون قرينة المضاف
اليه قوية او ضعيفة او بين بين فاذا كانت قوية كما في هي المأوى للزوم
ضمير المبتدأ وفي غض الطرف للقرينة العقلية لم يحسن اعتبار المضاف اليه لعدم
الحاجة فلا يتجه القول بالتعويض واذا كانت ضعيفة كما في علم آدم الاسماء
اذ لا شيء فيه يقتضي اعتبار المضاف اليه وهو المسميات وانما يقتضيه ما سيأتي
بعده من الضمير حسن اعتبار المضاف اليه ليجبر ضعف القرينة باعتباره فاتجه القول
بالتعويض واما اذا كان بين بين كما نحن فيه جاز اعتباره وعدم اعتباره
فلذلك جوز التعويض هنا مع تخريج وجهين اخرين اقول ليس بشيء لان الفرق
بين ما نحن فيه وبين قوله تعالى وعلم آدم الاسماء غير مسلم اذ لا يخفى بقرينة
المقام ان المراد انهار الجنة كما ان المراد اسماء المسميات فهما سيان في
من المرتبة بل في قرينة ذلك قوة ليست في قرينة ما نحن فيه اذ تقتضيه الضمير
الاتي في لحاقه وقرينة اللحاق معتبرة لا محالة فكيف يكون قرينة ذلك
ضعيفة وقرينة ما نحن فيه بين بين بل لا فرق بين ما نحن فيه وبين غض الطرف
اذ القرينة العقلية قائمة هنا ايضا فان الانهار الجارية تحت الجنة لا
يكون الا انهار الجنة بقضية العقل وكذا الحال في علم آدم الاسماء فان العقل
يجزم بان للاسماء مسميات بقي هنا بحث ذكره ذلك البعض وهو انه ما ذكر
الشراح من كون اللام للعهد الخارجي لا يتمشى في قوله تعالى علم آدم الاسماء
اذ المراد اسماء جميع المسميات حتى اكد بكلها فح يلزم ان يكون اللام للاستغراق
دون العهد اقول بل اللام هناك ايضا للعهد اى الاشارة الى الاسماء المعينة
بالاضافة الى المسميات لكن لما كان المراد من تلك الاسماء المعينة جميعها صار
مفاد لام العهد مساويا لمفاد لام الاستغراق بمعونة المقام وبالجملة فليس الا
استغراق مستفادا من اللام بل من الجمع المؤكد وليس مفاد اللام الا الاشارة
الى ذلك الجمع المستغرق فبهذا ظهر ان كلام العلامة ظاهر في المذهب
الكوفي وانما حمل على ما حمل عليه بالتأويل لوا لتجوز في اطلاق التعويض

على الاستغناء وانما سكت عنه المص لئلا يحتاج الى التأويل فلا يتجه ان يتبع عليه
بانه انما تركه ظنا ان منشاه كالكوفيين وليس الامر كذلك لان البدلية على ذكر الاولى
بين التعريف باللام والتعريف بالاضافة لا بين اللام والمضاف اليه كما فى بعض
الحواشى قوله او للعهد قيل اخرهما الوصف مع اصالته فى التعريف وتفرع غيره
الجنس على تعذره لان مبناه على سبق قوله تحتها الانهار ومن ما غير آسن الاية فى
الذكر وهو غير ثابت ومع ذلك فلا يخفى بعد مثل هذا العهد اقول خالف هذا القائل
ذكره فى تفسيره حيث قال والمراد بالانهار المعهودة فى قوله تحتها الانهار من ماء
غير آسن فان الاصل فى التعريف العهد ولا يعدل عنه الا عند التعذر ولا تعذر
ههنا اذ لا حاجة فى ثبوت العهد الى سبق نزول تلك الاية فان المخاطب يبلغ
البشارة هو النبى ع م فيكفى علمه بها باعلام من الله تعالى ثم اقول الانصاف انه
كما لم يثبت سبق نزول تلك الاية كذلك لم يثبت سبق علم النبى عليه السلام بها
فليس احد الاحتمالين راجحا على الاخر حتى يقبل احدهما ويرد الاخر قوله ان المجاز
بانفسها تجوزا وان تعقد من الماء ثم ترقى فجوز كون الانهار مجازا عن الماء
ثم ترقى ايضا فجوز كون المراد المجازى انفسها بان يكون اسناد الجرى اليها
مجازيا وهذا ابلغ فان فيه المبالغة فى الجريان كان شدة جريان الماء
المجارى معه فمراد المص فى رد الوجه هو الشارح فى الانتقاء ومن غفل
قال ان العلامة لوقوفه على جزالة الوجه الاخير قصر الذكر عليه والمصنف
لشدة حرصه على مخالفته اخره اختاره قوله او خبر مبتداء محذوف قال
التفتازانى اى هم او هى لا شانها لعدم العائد وان اريد ان الجملة خبر ضمير
الشان فلا يكون المحذوف شانها بل هى بمعنى القصة والشان ومنع تقدير
وهى الراجع الى الجنات بناء على ان كلما ظرفية والتقدير كل زمن رزقوا يجدد
لهم وكل منصوب انتصاب ظرف الزمان فلا يصلح خبرا عن جنة اقول المراد
ههنا ظرف الزمان بل هو ظرف للفعل الذى بعده وهو قالوا والخبر هو الجملة
الفعلية اى هم قالوا كذلك كل زمن رزقوا او هى قالوا كذلك كل زمن رزقوا
منها على ان يكون الجملة خبرا سببيا ولا معنى لقوله يتجدد لهم فى تصوير المعنى
اذ المظروف فى النظم هو القول دون التجدد ثم انه اعترض على العصام بانه
لم لا يجوز تقدير شانها ولا حاجة للجملة هى خبر الشان الى العائد كضمير الشان

الشان لكون الجملة عينه ولا يقبح تقدير هى لانه يختص بجملة الجهة فيها مؤنث بل
الواجب ولا تقدير هو بمعنى الشان اقول حكم المظهر غير المضمر وان كانا متحدين فى
المعنى فلا بد لذلك من نقل وعليه البيان ثم ان ههنا بحثا آخر وهو انه يعود
الكلام الى تلك الجملة المحذوفة المبتداء فان جعلت صفة او استينافا فكان تقدير
الضمير مستدركا وان جعلت ابتداء كلام لا يكون صفة ولا استينافا فاذا لم يكن كذلك لا
حذف واجيب بانه بتقدير هى يظهر الوصفية وبتقدير هم يتقوى شان الاستيناف
فالتقدير استحسانا فى جزالة المعنى لا وجوبا لضرورة الاعراب وانما قيل لا حاجة
الى هذا الجواب لان المقصود بيان وجه الاعراب وجودا وعدما ولا ينافى جريانه
بعض الاعتبارات فى البعض فلا وجه للاعتراض فسا قط لان المراد انه لا وجه
لان يرتكب التقدير لاجل معنى يحصل بدونه اذ لا شك فى كون التقدير حينئذ
لغوا قوله انما رها قيل حينئذ لا يصح عطف ولهم فيها ازواج مطهرة على الاستيناف
فالوجه ان يقال فى التقدير لهم فى تلك الدار مثل لذات الدنيا ام لهم فيها
اجناس اخر من اللذات اقول منشاؤه الغفول عن التحقيق فان قوله ولهم فيها
ازواج مطهرة غير معطوف على الاستيناف بل على قوله لهم جنات قوله ومن الاولى
لما ورد انه لا يصح تعلق حرفى جر بمعنى واحد بفعل واحد دفعه العلامة بان حاصله
ان فى الفعل ههنا تعددا اعتباريا بحسب الاطلاق والتقييد مثل اكلت من بستانك
من العنب شيئا يعنى ان من الاولى متعلقة بالفعل باعتبار الاطلاق ومن الثانية
متعلقة باعتبار تقييده بالاولى فتعدد الفعل اعتبارا وتعلق كل واحد من الطرفين
بواحد منهما ومقتضى هذا التحقيق ان يكون كلا الطرفين لغوين متعلقين بالفعل
المذكور كما حققه النحرير ان السعد والسيد لا ان يكونا مستقرين متعلقين
بمحذوفين على انهما حالان كما فعله المص لان المصلحة تتم بتعلقهما بالفعل المذكور
فيكون التقدير امرا زائدا على قدر الحاجة وكذا لم يعتبره احد من ائمة النحو كما
لا يخفى على المتدرب على انه مخالف لما اشتهر من ان الاصل ان يكون من الابتدائية
والتبعيضية لغوين متعلقان بنفس الفعل والبيانية مستقرا حالا من معمول الفعل
والعجب من بعض المحشين انه شرح عبارة المص بما حققه العلامة فى تعلق الظرفين
بالفعل المذكور المتعدد باعتبار الاطلاق والتقييد وغفل عن ان قوله بالحالية
يخرج كلامه عن موافقة اذ يكون تعلق الظرفين حينئذ بفاعلين متعددين حقيقة

ملاخسرو
ابن محمد
ملاخسرو

كما يظهر من نفرقة الكتاب ثم ان بعض المحشين ايضا تنبه لمخالفة كلام المص لكلام
العلامة لكنه غفل عما فى اعتبار الحالية من الاشتغال باللغو ومخالفة ائمة النحو
ثم انه زعم اخذا من بعض الحواشى انه لا حاجة على مختار المص الى القول بالتقييد لم
يبين انه لا بد له منه بناء على انه وان اعتبر للظرفين متعلقين متعددين حقيقة لكن
لما كان كلاهما لفظ مبتداء ولم يكن للرزق الواحد ابتداآن بل ابتداء واحد لا بد من
القول باعتبار الاطلاق والتقييد ليحصل التعدد فى الابتداء اعتبارا كيف
وكلامه صريح فى ذلك حيث قال قيد الرزق بكونه مبتدءا من الجنات وابتداؤ
منها بابتدائه من ثمرة يعنى ان ابتداءه من الجنات على الاطلاق وابتداءه من ثمرة على
تقييد ابتدائه بكونه من الجنات واما ما قيل من ان المص انما قال مرزوقا مبتدءا من الثمرة
لتوضيح معنى الابتداء لا لانه مقدر فغير صحيح كيف وقد صرح المص بان الظرفين واقعان
موقع الحال فتعين التقدير لا محالة قوله ويحتمل ان يكون قال العلامة وجاز ويجوز ان
يكون بيانا على منهاج قولك رأيت منك اسدا تريد انت اسد وظاهر هذه العبارة يدل على
ان من التجريدية بيانية ورده صاحب الكشف فى سورة آل عمران حيث قال اذ لو كان
لا يكون ابلغ من نحو انت اسد والاجمال والتفصيل لا مدخل له فى المبالغة فى التشبيه ولانه
انها ابتدائية كانه قيل رأيت اسدا كائنا منك تصويرا لشجاعته بصورة اسد مائل
لا تفاوت بينهما وان فى جثته اسدا كائنا فيجئ المبالغة واجاب عنه التحرير التفتازانى
قائلا اجعل هذا البيان على ذلك المنهاج سبق على ان من البيانية عند نحاة لا
ابتداء الغاية فلا بد من اعتبار التجريد وقال السيد السند لم يأت بشئ يعتد به الا بين
انه جعل البيانية قسيمة للابتدائية وانه لا قرينة على انتزاع الرزق من الثمرة بل
هى فى نفسها رزق اقول لا نسلم انه جعل البيانية قسيمة للابتدائية بل جعل هذا الو
نسيا للوجه الاول مع كون من ابتدائية فيهما والفرق ظاهر فان الظرفين على الاول
لغوان متعلقان برزقوا وعلى الثانى احدهما لغو متعلق به والاخر مستقر متعلق
بكائنا المقدر ولو سلمنا ذلك فلا محذور ايضا ولم لا يجوز ان يكون الابتدائية القسمة
قسيمة للابتدائية التى يعتبر فيها البيان ثم ان عدم القرينة على الانتزاع غير مسلم بل
الابتداء قرينة عليه اذ لا يمكن ابتداء الشئ من نفسه الا بطريق الانتزاع ولا يجب
التجريد فى باب التشبيه مثل المثال المذكور حتى يجب كون المنتزع غير المنتزع منه بل يكون
فى غيره ايضا مثل رأيت منك عالما كما ذكره ائمة البلاغة قال بعض الفضلاء من الاصحا

كازرونى

سيد شريف

الاصحاب دفعا للشق الثانى من الكلام الاول لو كانت البيانية ابتدائية عاد المحذور وهو
من تعلق حرفين بمعنى واحد بفعل واحد فان قطع النظر عن الابتداء وجردت للبيان فهى
تغاير لم يكن وجه لاعتبار شئ ثم تركه قلت انما يعود المحذور ان لو كان من ثمرة متعلقا
برزقوا وليس كذلك بل هى متعلقة بكائنا حسبما عرفت ولو سلم فليس المراد انها كانت
للابتداء اولا ثم صارت للبيان ثم جردت عنه للابتداء حتى يرد انه لا وجه لاعتبار شئ
ثم تركه بل هى للبيان المتفرع على الابتداء فالمعنيان ملحوظان معا بالاصالة والفرعية
ثم المقصود الاصلى هو الفرع لكن الاصل ملحوظ ايضا بالتبعية كما فى الكناية فيحصل التجريد
بالاصل وتتم المقابلة بانضمام الفرع وقال ذلك البعض ايضا دفعا للكلام الثانى لا بد
من الانتزاع والتغاير بين الامرين فى التجريد حقيقة او ادعاء كما حقق فى الكشف والدال
على التغاير اما شئ من الكلام او سياقه فلو جعلت من للابتداء المرفه دلت على المغايرة
واما لو جعلت للبيان فلا تدل عليه لان الاصل اتحاد المبين والمبين ولا دلالة للسياق
هنا على المغايرة فلا بد من اثباتها حتى يندفع الاعتراض الشريفى والاصح لم يكن
منك عالما قلت الدال على التغاير شئ من الكلام اعنى من فانها لما كانت ذات جهتين
كما عرفت دلت بجهتها الاصلية على التغاير ودلت بجهتها الفرعية على الاتحاد ولا منافاة
بينهما لابتنائهما على تعدد الاعتبار فان قلت اذا صح ما ذكرت لزم جواز التجريد فى
كل بيانية وهو خلاف المعهود قلت لا ضير فى الجواز اذ لا يلزم من جواز الشئ اعتباره
دائما فاذا كان المقام مقام المبالغة كما فيما نحن فيه حسن اعتبار جهتها الاصلية
ليحصل التجريد واذا لم يكن المقام مقامها لم يحسن التجريد فاعتبر جهتها الفرعية فقط هذا
وقيل انما ارجع العلامة البيانية الى الابتدائية لان كون من للبيان ليس بمذهب
المحققين وقد نقلوا ما استدل به القائلون بان من يكون للبيان نصا على ذلك الكوفيون
وغيرهم من كبار المغربين ولو فرضنا مجيئها للبيان لما صح تقديرها للبيان ههنا الا ان
يتكلف ويقال انها لبيان ما بعدها وان التقدير كلما رزقوا منها رزقا من ثمرة اى رزقا
من ثمرة فيكون فى الكلام تقديم وتأخير وينبغى ان ينزه كلام الله تعالى عن مثله اقول
انه ليس مراد العلامة من ارجاع البيانية الى الابتدائية كونها ابتدائية بلا بيان كيف
وقد صرح بكونها متعينة للبيان فى مواضع ولا يقدح فيه مخالفة الاخفش وغيره فان
المحققين من النحاة صرحوا بذلك كما فحصت عنه الكتب وقد انبنا لا شك فى صحة كونها
للبيان ههنا ولا ضير فى تقدمها على المبين قال الرضى نعرفها بان يكون قبل من اوبعدها

عصام الدين



مبهم يصلح ان يكون المجرور بها تفسيرا له ووقع اسم ذلك المجرور على ذلك المبهم وحينئذ انما
يجوزونها في كلام الله تعالى ثم انهم فرقوا بين هذا الوجه وبين الوجه الاول بان الثمرة على هذا
الوجه يحتمل الجنسية والفردية واما على الاول فلا يحتمل الفردية بل المراد منها الجنس اذ لا
معنى لكون الرزق مبتدئا من الفرد وهو عين الرزق اذ المبتدئ من الشيء يجب ان يكون
قطعة منه وقيل لبس بشيء لان الثمرة الواحدة من الجنة لا تكون لقمة واحدة فيصح
ان يكون كل لقمة منها رزقا مبتدئا منها اقول مراد الشارح انه لا يقع الامتنان في العرف
باعطاء قطعة من الثمرة وان كانت كبيرة قال الشيخ اكمل الدين حاصله التعليق بان من قال
رزقني فلان من بستانه من ثمر كذا لا يريد به انه شق منها فردة واطعمه بعضها الا نسيا
والكلام في فسحة الجنان والامتنان بزهي الاحسان قوله وهذا اشارة الى نوع ما رزقوا
قرر العلامة بقوله كيف قيل هذا الذي رزقنا من قبل وكيف يكون ذات الحاضر عندهم
في الجنة هو ذات الذي رزقوه في الدنيا وقال النحرير التفتازاني انما احتاج الى ذلك
يعني تقدير مثل ان هذا اذا لم يذكر معه الوصف كان اشارة الى المحسوس الحاضر وهو الذات
الجزئية لا الماهية الكلية ولذا قال كيف يكون ذات الحاضر عندهم واما اذا قيل هذا النوع
كذا فلم يلزم ذلك وقيل لا دخل في تقرير هذا السؤال لتلك القاعدة كيف فانه لو قرر السؤال
هكذا لا يكون الجواب الا ما ذكر لان النوع ماهية كلية بل جوابه ان يقال ان المراد من المحسوس
المشاهد ما يدرك بالحس وان كان بواسطة فرده والماهية الكلية التي لا يشار اليها
الا فرده في نظر الحس والعجب من النحرير انه بعد تتبع كلام المص كيف فرع على ذلك
اقول هذا من العجائب فانه نعم قول النحرير واما اذا قيل الجواب عن ورود تلك
القاعدة فاخذ يعترض بان النوع ماهية كلية يعني ان المحذور باق ولم يدر انه من تتمة
القاعدة يعني ان هذا اذا لم يذكر معه الوصف كان اشارة الى الذات دون الماهية واما
اذا ذكر معه الوصف فمثل هذا النوع كان اشارة الى الماهية ولم يتعرض للجواب لكونه
مصرحا به في الكشاف وهو تقدير المثل اذ المثل عبارة عن ثمرة الجنة فيكون هذا بدلا
عن الوصف اشارة الى الذات فلا حاجة الى الجواب الذي ذكره من عند نفسه بل لا وجه
لكونه غير مسلم عند النحرير كيف وقد تكرر منه الرد على المص بان القاعدة ان هذا المحسوس
لا يكون اشارة الى النوع لكونه ماهية ولو بواسطة فرده فانه لم يوجد في الاستعمال الا
الى الفرد دون الماهية سواء كانت بواسطة او لا وحاصله ان النحرير تتبع كلام المص وزيف
هذا الوجه منه فتعجب القائل ههنا اعجب الامور ثم ان النحرير اشار الى تزييف استشهاده

بان قياس ما نحن فيه على ذلك المثال قياس مع الفارق اذ ذكر فيه الوصف اي الماء
فصار كقولنا هذا النوع لا كقولنا هذا فقط والكلام في الثاني دون الاول والعجب ان
صاحب الارشاد لم يتنبه لذلك بعد تنبيه النحرير حيث قال وهذا اشارة الى ما رزقوا وان
وقعت على فرد معين منه كقولك مشيرا الى نهر جار هذا الماء لا ينقطع فانك وان اشرت
الى ما تعاينه بحسب الظاهر لكنك انما تعني بذلك النوع المستمر والعجب منه انه قال مفرعا
عليه فالمعنى هذا مثل الذي رزقناه من قبل ولكن لما استحكم الشبه بينهما جعل ذاته ذاته
وانت خبير بانه خلط بين وجهي المصنف ولم يدر امتيازهما مع ظهوره فانه اذا جاز الاشارة
الى النوع لا حاجة الى تقدير المثل واذا قدر المثل لا حاجة الى اعتبار الاشارة الى النوع
قوله متنفر عن غيره قال النحرير التفتازاني بطلانه ظاهر وكل جديد لذيذ والمعاد
المعاد مثل في الكراهة اقول قد صرح نفسه في بحث التشبيه من شرح المفتاح بان قولهم
لكل جديد لذة ليس على العموم بل في المألوف الذي يميل الطبع بالتكرير لذة
جديد كمعاودة الاطعمة الشهية وبعد هذا التصريح كيف يحكم ههنا ببطلان القول
بالتنفر عن غير المألوف في الاطعمة ومن غفل عن تصريحه هذا تشبث في الجواب
بشهادة التجربة والوجدان للتنفر عالم بعيد كله وكذا من اجاب ايضا بان المراد هو
التنفر في اول الوهلة وبادي النظر واما ما اختاره الشيخ الاكمل من ان اعادة
المألوف بعينه من التكرار الموجب للكراهة واما مع مزية وضم اعتبار فهو الموجب للانس
بالمبادي وهذا معنى قول العلامة ولانه اذا ظفر بشيء الخ فغير صحيح اما اولا
فلما عرفت من ان كون الاعادة موجبة للكراهة جزئية لا كلية كما زعم واما
ثانيا فلانه اذا كان الاعادة مع مزية لا يكون المعاد عين الاول بل يكون مركبا
منه ومن غيره فيخرج عن المعاد ويدخل في الجديد والاعتراض على التعليل الاول دون
الثاني واما ثالثا فلان المعترض انما اعترض على التعليل الاول من الكشاف
وهو قوله لان الانسان الخ دون التعليل الثاني وهو قوله ولانه اذا ظفر بشيء
الخ وهو يريد دفع الاعتراض المورد على الاول بتحقيق الثاني واين هذا من ذاك
قوله والاول اظهر ذكروا في الترجيح وجوها اقواها انه يفوت على الثاني نكتة
الاستئناف وتقرير ان موقع كلما الصفة ثانية لجنات او مستأنفة فان السؤال
ناش عن تشابه ثمار الجنة وثمار الدنيا لا عن تشابه ثمار الجنة بعضها ببعض ورده
الشيخ الاكمل بان هذا الوجه يقتضي ان لا يجوز كونها صفة ثانية لفوات فائدة الاستئناف

اذ ذاك وهي احد الوجهين اقول ليس المراد التنازم فان الاستيناف يجب بحيح
الفساد في عدم اعتبارها احق بما نع كونها صفة بل هو ان الوجه الاول جار على وجهي
الصفة والاستيناف والوجه الثاني انما يجري على دون الاستيناف لفوات الوجه
فائدته فيثبت رجحان الاول على الثاني وهذا مما لا مرية فيه قوله لمحافظة على عموم
كلما قيل عموم كلما فائت على التوجيه الثاني على ما روى عنه ؏م لانهم كلما رزقوا
من ثمرة وثنا ولو قالوا ذلك لكن يجب صرف كلمة هذا عن ظاهرها لان ظاهرها
الاشارة الى المرزوق لا الى ما وجد في سائر الثمر فجعه كونها ظرفيا العموم
وكون الاشارة على ظاهرها اقول الظاهر ان كلما ظرف لقالوا هذا فيلزم
ان يكون قولهم هذا حين ان رزقوا فيكون الاشارة مع ان رزقوا زمانا
فلا يمكن وصف المشار اليه بانه رزق من قبل مع ان الاشارة في حال ان
رزقوا لم يتقدم عليها ان رزقوا قوله والداعي لهم الى ذلك قيل لا حاجة الى
هذا التكلف فان الظاهر ان التنكير في ثمرة للتنويع فالمعنى انهم كلما رزقوا
نوعا من انواع ثمرات الجنة يقولون هذا الذي رزقنا في الدنيا اقول لا يحصل
بمجرد ما ذكر بيان ما هو الباعث لصدور ذلك القول عنهم وهو الاستغراب
الحاصل من التفاوت والتشابه المذكورين ولا بد منه لتصحيح ذلك القول
فان المراد منه انشاء التعجب دون الاخبار اذ ليس فائدة معتبرة ولا لازمها
فلزم المصير الى ما ذكره المص وليس في ذلك تكلف اصلا ثم اقول لما كان منشأ الاستغراب
بعينه التفاوت بالتشابه يظهر ان للتشابه مدخلا فيه فلا يرد ما قيل اي عن
الاستغراق كون قوله واتوا به متشابها جملة اعتراضية مقررة لما ابتنيه من تشابه
ارزاق الدارين قوله والتشابه البليغ قيل هذا يقتضي ان يكون قولهم
هذا الذي رزقنا من باب التشبيه البليغ وان اصل معناه مثل الذي رزقنا
كما اختاره العلامة وهذا يخالف قوله وهذا اشارة الى نوع ما رزقوا الان
ذلك ليس مبنيا على التشبيه اقول خبط فاحش اذ لا يلزم من اعتبار التشابه
الخارج حمل قولهم هذا الذي رزقنا على التشبيه البليغ فان المراد بيان الداعي
لاستغرابهم الناشئ من التفاوت في اللذة والتشابه في الصورة لان كلامهم محمول
على التشبيه كيف ولو كان المراد ذلك لما كان لذكر التفاوت في هذا الباب وجه
قوله اعتراض يتقرر ذلك قيل هذا انما يتقرر ذلك على تقدير ان يكون قولهم هذا

الذي رزقنا من قبل بمعنى مثل الذي رزقنا على التشبيه لان هذا انما يتقرر ذلك اذا
اعتبر هناك تشبيه اقول ممنوع بل يتقرر اذا كان المعنى هذا النوع الذي رزقنا
من قبل فان التشابه بين الافراد يتقرر بكونها افراد جنس واحد قوله راجع الى
ما رزقوا قال القطب في بسط المرام ان هذا اشارة الى المرزوق في الاخرة والذي
رزقنا من قبل الى المرزوق في الدنيا وهما متحدان في الجنس فلو اعتبر اللفظ قيل
واتوا بهما لكن افرد الضمير باعتبار المعنى وان جنس المرزوق في الاخرة هو جنس
المرزوق في الدنيا وقال الشيخ الاكمل فيه نظر لان معناه اتوا بجنس المرزوق
متشابها انواعه والجنس ليس نوعا في نفسه بل النوع انه بل الاشخاص منها لان الجنس والنوع
لا يتحققان في الخارج لا يقال الاتيان بالشخص اتيان بالنوع والجنس لان
فرد الموجود في الخارج موجود فيه لان الجنس اذ ذاك يتعدد بالتشخص اقول
لا نسلم ان الجنس والنوع لا يتحققان في الخارج مطلقا بل الماهية بلا شرط
شئ المسماة بالكلي الطبيعي متحققة في الخارج فانها موجودة في ضمن الافراد
كما صرح به في الكتب الكلامية على ان المراد رجوع الضمير الى لفظ الجنس اي
جنس المرزوقين اذ يصح افراد الضمير نظرا الى وحدة لفظه سواء كان مدلوله متعددا
في الخارج اولا كما اشار اليه صاحب الكشف حيث قال انه راجع الى موحد في
اللفظ متعدد في المعنى ثم فصل المرام والعجب من الشيخ انه نقل كلامه واعترض
عليه ايضا فانه لا وارد كما تقدم وغفل عن ان في عبارته اشارة الى جواز رجوع
الضمير الى الموحد لفظا وان كان معناه متعددا ثم اقول ههنا اشكال وهو ان
هذا الاتيان انما هو في الاخرة والمرزوق في الدارين جميعا غير ماتي به في
الاخرة ودفعه صاحب الكشف بوجهين احدهما ان معنى المرزوق في الدنيا
والاخرة جميعا الجنس الصالح لان يتناول كلا منهما لا المقيد بهما فانه حينئذ
يكون اخص من كل منهما ولا بد في سؤال التشابه والاتيان بالجنس حاصل
في ضمن الاتيان باي نوع كان لاستحالة انفكاك النوع من الجنس وتبعه
الشيخ معللا بان الجنس الصالح لان يتناول كلا منهما ليس ماتيا به في الاخرة
هو اول الاعتراض وقوله الاتيان بالجنس حاصل في ضمن الاتيان الى ان
المراد بالجنس الصالح لتناول كل منهما فالنوع لا يستلزمه وانما يستلزم الحصة
منه على ان الجنس الصالح لكل منهما ليس بمتعدد فلا يدفع سؤال التشابه وان

اراد حصة منه فهو متعدد اقول اما اصل كلامه فمدفوع لان الجنس الصالح
لتناول كل منهما ما اتى به في الآخرة في ضمن الاتيان بالنوع لان النوع لما استلزم
الحصة منه كما اعترف به صح القول بانه اتى بذلك الجنس ولو بعضا واما ما ذكره
بطريق العلاوة فكذلك ايضا لان ذلك الجنس المأتي به بعضا متعدد باعتبار
نوعيه فيندفع سؤال التشابه واما تعدد الحصة فمسلم بحسب تشخصات الافراد
واما بحسب الماهية الجنسية والنوعية فلا كما عرفت آنفا وثانيهما ان الاتيان
بالنوعين لما تم بالنوع الاخير اعني المرزوق في الآخرة صح انه اتى بالمرزوقين
منهما فيهما اذ الاجتماع في الحصول في زمان واحد غير مراد ولا مدلول عليه باللفظ
ومنع النوع الملازمة ايضا بان تمام شيء وقع في زمان بشيء وقع في زمان آخر
لا يستلزم جواز وقوع الاول في الزمان الثاني وقوله اذ الاجتماع الخ ان
اراد الزمان الاخروي فمسلم فان كلما يدل على تكرر الفعل وتكرره تستلزم
الزمان وان اراد الزمان الدنيوي والاخروي فهو ممنوع اقول ليس المدعى
ان تمام شيء كذلك يستلزم جواز وقوع الاول كله في الزمان الثاني حتى
يمنع بل هو ان تمام ذلك الشيء في الزمان الثاني يصح القول بوقوعه فيه
باعتبار تمامه وهو غير ممنوع ولا شك ان المراد عدم الاجتماع في الزمان
الاخروي وكيف يجوز الشق الاخير وهو صريح في اعتبار زمانين مع ان الكلام
في زمان واحد قوله ونظيره قوله تعالى قال شراح الكشاف ان ضميرهما
ليس براجع الى المذكور وهو احدهما كما هو مقتضى او بل المرجع معنوي يدل
عليه الغنى والفقر وهو الجنس اذ كل منهما يدل على جنسه فكان المعنى بجنسي
الغنى والفقر وهما امران متغايران فيجوز تثنية الضمير والنكتة في التنزيل
على هذا النمط دفع توهم اختصاص ولاية الله تعالى بالمشهود عليه فانها عامة
تعم وغيره ويدخل المشهود عليه في العموم دخولا اوليا لان ابتداء الكلام
فيه وقال الشيخ الاكمل فيه نظر لان غايته ان يكون تقديره فالله اولى
بجنس الغنى او جنس الفقر فما دام الشيء الكلمة او ولان سؤال علم التطابق
بين الشرط والجزاء لم يندفع ولان المقتضي لتوحيد الضمير امران مطابقته الضمير
بكون وعدم مطابقته للمفهوم معنا ومن احد الامرين فالمقتضي للتثنية امر واحد
وهو دفع التوهم المذكور والقوي لا يترك بالضعيف ثم قال وقد يتصدى بعضهم

اكمل

سفهم للجواب عن الاول بان كلمة او انما دخلت على الغنى والفقر لا على جنسهما
فيكون الجنسان مرادين وهو كما ترى لا يدفع سؤال عدم المطابقة ولا الذي بعده
اقول اندفاعهما ظاهر اما الاول فلانه لما اريد الجنسان ودخل المشهود له في العموم
دخولا اوليا استفيد حال المشهود له فكانه قيل ان يكن غنيا فالله اولى به وحصل
التطابق واما الثاني فلان مقتضي التوحيد امران لفظيان ومقتضي التثنية
امران معنويان وان سيقا في صورة امر واحد احدهما دفع توهم الاختصاص
والآخر حصول العموم للجنسين لانهما متغايران قطعا فلا شك ان القوي في هذا الجانب
دون العكس كما زعم قوله فان للاية مجالا آخر يعني انه من قبيل تصوير الامر
الكلي في المادة الجزئية فلا يرد ان في الامر بشارة من انه لا يساعد تخصيص ذلك
الثمرات فان الجنة وما فيها من فنون الكرامات من قبيل ثواب الطاعات وقيل لها محملان
آخران ايضا احدهما ان يكون اشارة الى اعترافهم باعادة اشجار الدنيا
وثمارها كاعادة انفسهم ويكون من قدرة الله تعالى فيكون في الاية دليل على اعادة
الاشجار والثمار دونها ان اهل الجنة تبعا لنعيمهم ما ثبت من الاعمال في
الدنيا كما ورد بها الاثر فيكون الذي بيد كونه في الجنة مما رزقوا قبل الوصول
الى الجنة اقول اما الاول فمن قبيل التفسير بالرأي وليس في مذهب من المذاهب
القول باعادة الاشجار والثمار واما الثاني فهو عين ما ذكره المص لان كلما
يثبت في الجنة ما هي في مقابلة المعارف والطاعات من المستلذات اللهم الا ان
يحمل الاول على تجسم المعارف والطاعات انفسها كما هو مذهب البعض فيحصل التغاير
لكن الحق ان لفظ الثواب في كلام المص عبارة عما يعطونه في مقابلة الحسنات
سواء كان ذلك مخلوقا مستقلا برأسه او منقلبا من الحسنات بطريق التجسم فلا
مغايرة عند التحقيق قوله فيحتمل ان يكون تبرئا عنه قولهم من قبل لان
ذلك ما هو في الجنة لا في الدنيا اللهم الا ان يتكلف وينال الرزق المدلول
عليه بقولهم رزقنا مجاز في معنى الاستحقاق والمعنى هذا الذي استحققناه
من قبل لكنه خلاف الظاهر اقول كيف يصح جعل الرزق المذكور مجازا عن الاستحقاق
مع انه يتعلق بما في الدنيا من المعارف والطاعات ولا معنى لاستحقاقهم
لها فانها واقعة لهم وانما استحقاقهم لثوابها ولم يتعلق به الرزق في العبارة
ولا نسلم حديث الاباء رأسا لان الكلام على التشبيه البليغ اي هذا الثواب

عصام

في الآخرة مثل ما رزقوا في الدنيا من المعارف والطاعات في الزرف والمزية
او ما رزقوا في الآخرة ثواب ما رزقوا في الدنيا قوله للاشعار بعنوانه ابلغ في
معنى الطهارة لهذا الاشعار فان نسبة الفعل الى الفاعل الكامل يدل على كونه
الفعل تاما كاملا ولا يقدح فيه ان هذا الاشعار معارض باشعار الصيغة لسبق
الطهارة بما يستقذر من النساء بخلاف ظاهرة لان المتبادر منها بمعونة المقام كونه
طهارتين خلقية كما قيل لانا اذا انتبهنا بمعونة المقام فهو كما يقتضي في ظاهرة كونه
الطهارة خلقية تقتضي مطهرة ذلك ايضا بان يكون التطهير اساسا كما في صنع
فم الركية فيبقى قوة الفعل الناشية من قوة الفاعل مزية زائدة قوله
وهو في الاصل قيل يفهم منه كون الزوج منقولا في معنى الناكح والمنكوح والظاهر
من الصحاح خلافه اقول صرح في الاساس بانه حقيقة في الناكح والمنكوح ان
تغاير وغير ذلك فمراد المحشي انه خص في العرف بالناكح والمنكوح في التخصيص
ولا ينافيه ما في الصحاح اذ ذكر فيه ايضا الطلاقه على الامور المذكورة كما
يلزم منه ان لا يختص باحدها في العرف قوله فان قيل فائدة المطعوم
اعترض بانه لا يلزم من الاستغناء عن خاصية الشيء انعدام تلك الخاصية في
ذلك الشيء ولا يلزم ايضا من الاستغناء عن خاصية الشيء الاستغناء عن
الشيء حتى يكون وجوده عبثا لجواز ان يكون محتاجا اليه بخاصية الاخرى ككونه
مستلذا للنفوس ومستطابا للطباع ويكون النعم الاخروية من هذا القبيل فقوله
ولا تشاركها في تمام حقيقتها الخ في حيز المنع اقول نعم لا يلزم من الاستغناء
عن خاصية الشيء انعدام تلك الخاصية فيه لكن علم من الشرع ان ما بين الخاصيتين
اي التغذي والتوالد منعدمتان في مطعوم الجنة ومنكوحها والكلام مبني على
ذلك لا على الاستلزام واذا تقرر انعدامهما ظهر كون المطعوم والمنكوح عبثا
لفوات فائدتهما الاصلية واما عدم كونهما عبثين باعتبار فائدتهما الاخرى
وهي الاستلذاذ فهو محصل جواب المحشي وبالجملة فمدار السؤال على لزوم العبثية
بناء على فوات الفائدة الاصلية ومدار الجواب على ثبوت فائدة اخرى فلا يلزم
لزوم ان تثبت الفائدة الاصلية وتجدد اللذة والتي قيد الاشكال انتفاء
فائدتي المطعوم والمنكوح المترتبتين على وجودهما في الخارج ولزوم العبث
لا انهما داخلان في مفهوم المطعوم والمنكوح فكيف يطلقان على ما في الجنة حتى

يدفع بانهما غير داخلين في مفهوميهما كما زعمه صاحب الارشاد قوله على — كمال زاده
سبيل الاستعارة قيل هذا مخالف لما اسلفه من قوله التشابه بينهما حاصل في الصورة
التي هي مناط الاسم فانه صريح في ان اطلاق اسامي انواع الثمار وهي من المطعومات
على الحقيقة اقول لا مخالفة قطعا بل تصريحه بالتشابه هناك ينادي على الا
ستعارة باعلى صوت فمعنى كونه مناط الاسم كونه مناط اطلاق الاسم عليها استعارة
لا حقيقة هذا واعترض بان تسمية نعم الجنة باسماء نعم الدنيا على سبيل الاستعارة — الحميد
مما لم يقل به احد من علماء العربية واهل اللغة اقول كيف ذهل المعترض عما نقله
المحشي آنفا عن ابن عباس رضي الله عنهما حيث قال ليس في الجنة من اطعمة الدنيا
الا الاسماء فانه يقتضي لا محالة ان يكون اطلاق هذه الاسامي عليها بطريق التجوز — ابن السعود
ويكفي بقول سلطان المفسرين حجة ثم ان صاحب الارشاد حمل ذلك الاثر على
بيان كمال التفاوت بينهما لا على بيان ان لا تشابه بينهما اصلا كيف لا والاطلاق
الاسماء منوط بالاتحاد النوعي اقول لعل مختار المصنف اولى اذ لم يثبت كون ثمار
الجنة وثمار الدنيا متحدين بالحقيقة بل ثمار الدنيا عنصرية ويبعد كون ثمار
الجنة كذلك والقول بالاتحاد النوعي موقوف على ثبوت ذلك ودونه خرط
القتاد مع ان ما ذكر يقتضي صرف عبارة الاثر عن ظاهره بدون الحاجة قوله
ومناكحها الكلام في المناكح المخصوصة بالجنة مثل المطاعم المخصوصة بها التي هي — كمال زاده
ثمرها كما يفصح عنه الاضافة الاختصاصية فلا وجه للاعتراض بان منها
نساء الدنيا كما نبه عليه في التيسير فلا وجه لدعوى عدم المشاركة في تمام
الحقيقة كما توهم قوله جميع ما يلزمها يعني جواز التوالد مثلا لا نفس التوالد — كمال زاده
حتى يرد ان التوالد ليس من لوازم المنكوح بحيث لا يتخلف عنه فالمناقشة
بانه ليس بواردة كما زعم قوله دائم او لم يدم قال العلامة الخلد الثبات الدائم
والبقاء اللازم الذي لا ينقطع وقال النحرير التفتازاني من العجب انه قال — سعد الدين
في الاساس خلد في المكان واخلد اطال به الاقامة وما في الدار الا صم خوالد — ابن عبد ولد خسرو زاده
وهي الاثافي وقلده اكثر المتأخرين اقول لا مخالفة بين الكتابين فانه قال
في الاساس بعد ما ذكر وخلد في النعيم بقي فيه ابدا فظهر انه لم يقتصر على تفسيره
بالمكث الطويل بل فسره بالمكث الابدي ايضا واما ما في الكشاف من تفسيره بالثبات
ومداره على ان المراد في المقام بشهادة الآيات والسنن وبالجملة فمراد العلامة

هو ان اللفظ موضوع للثبات المديد مطلقا فيكون حقيقة في الدائم المديد لكنه اريد به
في المقام شقه الاول كما فصله المص وانما لم يحمل كلامه على الاشتراك لكونه خلاف
الاصل كما ذكره المص ولا يقدح فيه ان الاشتراك وان كان خلاف الاصل كثير
وارد والاستعمال به شاهد كما قاله النحرير لانه اذا جاء تصحيح اللفظ بحمله على
الاصل لم يتجه تصحيحه بحمله على الاصل لم يتجه تصحيحه بحمله على خلاف الاصل
سعد الدين
وان كان كثيرا واردا كما لا يخفى والعجب من صاحب الكشف ايضا انه اغتر بما في
صاحب الكشف
الكشاف من الاقتصار على الشق الاول وفطن ان مراده كون اللفظ موضوعا له
فقط غفلة عما في الاساس واخذ يعترض على المص بان مبادرة الفهم الى غير المنقطع
وكثرة الاستعمال في القرآن بغير ثمنع ان يكونا على السواء ثم لو سلم انه متواطئ
في الاصل فاذا غلب في بعض الافراد تعين الحمل عليه الا عند دليل خلافه
واقول لا نسلم مبادرة الفهم الى غير المنقطع وكذا كثرة استعماله في القرآن فانه ورد
في مواضع كثيرة منه خالدين ابدا الظاهر ان يحمل الخلود على المنقطع المديد لكي يكون
ابدا تأسيسا لا تأكيدا ولو بتا التأسيس كما هو الشائع وكذا في غير القرآن
ايضا يقولون سجن مخلد ووقف مخلد وللاثافي خوالد وغير ذلك واما حمله
صاحب الكشف
على الدوام ثم جعله دواما عرفيا كما ادعاه صاحب الكشف فخلاف الاصل ولا
مقتضى له على نحو ما عرفت واذا تحققت هذا عرفت ان لا غلبة له في بعض الافراد
ملا خسرو
حتى يتعين الحمل عليه كما زعمه قوله لغوا قيل اذ لا وجه للتأكيد لا لفظا ولا
معنى اقول لا نسلم الثاني اذ يجوز ان يكون مجازا متعارفا فيما لا دوام له
فيكون التأكيد لدفع التجوز المتبادر الى الفهم وغاية العناية ههنا انه اراد
باللغو ان الاصل هو التأسيس فيلغو بالنسبة الى الاصل لكن هذا الاعتبار يجوز
عصام
اطلاق اللغو على كل تأكيد ولا يخفى قبحه لوروده في كلام البلغاء خصوصا
في الكلام المعجز واما ما قيل من ان مدار اللغوية على التقييد بالحالية لان
التقييد مدلوله تحصيل التقييد فاذا لم يحصل تقييد لغا وان لم يلغ ذكر الابد ولا
للتأكيد فغير مسلم اذ للخصم ان يجعل الحال مؤكدة مثل زيد ابوك عطوفا ولا يعتبر
كازرونى
فيها تحصيل التقييد بل التأكيد قوله بخلاف الوضع اعترض بان استعمال اللفظ
في معنى ان يطلق ويراد به ذلك المعنى ولا خفاء في انه اذا اطلق ويراد به
ذلك المعنى في معنى ان يطلق ويراد ولا خفاء في انه اذا اطلق اللفظ الدائم

الموضوع للاعم واريد به الاخص كان مستعملا في غير ما وضع له فيكون مجازا
وذلك كاطلاق الجسم على الانسان وان اريد به استعمال لفظ الجسم في معنى الانسان
فلا يخفى انه مجاز وان اريد حمل الجسم على الانسان فالجسم حقيقة لكنه ليس مما
نحن فيه من استعمال الاعم في الاخص اقول ليس استعمال الاعم في الاخص على
الاطلاق مجازا قال في التلويح استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون
مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو
بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات
الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه فرد من
افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة وهذا ما قاله صاحب
الكشف من ان هذا مبني على ان استعمال اللفظ المتواطئ في احد الافراد
حقيقة اولا والتحقيق انه ان لم ينظر الى الزائد فيه كان كذلك اي اذا
اريد مطلق المكث الطويل من غير نظر الى دوامه وان كان دائما في نفسه
كان حقيقة والا فلا فان قلت صرح المص بان المراد به الدوام ههنا عند
الجمهور فيكون استعماله مجازا ويعود المحذور قلت المحذور عند كون اللفظ
في اللغة حقيقة في احد المعنيين مجازا في الاخر واما اذا كان موضوعا
كازرونى
للاعم فيكون حقيقة فيهما ولا بأس باستعماله في احدهما باعتبار امر زائد
مجازا كما هو الشان في جميع الالفاظ الحقيقية قوله فان قيل
السؤال والجواب لا يناسب المقام لان مبناهما على اصل فلسفي يجب
كازرونى
تنزيه تفسير كلام الله عن امثاله كذا قيل لكن المراد الزام الحكماء على مسلمهم دون
اثبات مسلمهم في تفسير الاية قوله ومثل ما اعد لهم اعترض بانه لا تمثيل
عصام
في الكلام بل بيان ان ما اعد لهم اي ما يستلذ به منها واجيب بان البشارة
على طريقة اهل الشرع والتمثيل على طريقة الحكيم فانه يريد بجنات تجري من
تحتها الانهار والازواج المطهرة ورزق الثمرات لذات عقلية شبيهة
بهذه الحسيات اقول ليس التمثيل على طريقة الحكيم بل على طريقة السنة التي
رويت عن ابن عباس رضي الله عنهما يعني ان التعبير عما اعد لهم في الاخرة
باسامي ما يستلذ به من مستلذات الدنيا استعارة مبنية على التشبيه
كازرونى
والتمثيل كما ذكره سابقا قوله ليساعد فيه الوهم العقل قيل عدم مساعدة

كمال پاشازاده

العقل في بعض الاحكام العقلية مثل ان بعض الموجودات غير متحيز اذ الوهم
لا لفه بالمحسوسات حكم حكما تخييليا بان كل موجود متحيز واما في المعارف المثل
لها في القرآن مثل وهي اتخاذ اولياء من دون الله فليس بظاهر انه مما ينازع
فيه الوهم العقل وان سلم فالتمثيل باتخاذ العنكبوت بيته لا نسلم انه بنفي النزاع
اقول لا شك ان الباعث لاتخاذ الكفرة الاولياء من دون الله وهمهم دون
عقلهم فان العقل منساق بحسب فطرته الى جانب الحق بخلاف الوهم فظهر ان وهمهم
نازع عقلهم في ذلك وغلب عليه وان المقصد بالتمثيل باتخاذ العنكبوت بيته
الى نفي النزاع مهما امكن فقد اثر فيمن كان في عقله قوة حيث غلب باعانة
التمثيل على وهمه فاختار الايمان ولا يقدح في ذلك عدم تاثيره فيمن لم يكن
عقله قويا كما يقول الطبيب الشربة الفلانية ترفع المرض الفلاني فهو يؤثر
في مريض له قوة طبيعة حيث يستعين بها في دفع المرض ولا يقدح في ذلك
عدم تاثيره في مريض ليس له قوة طبيعة قوله ولذلك شاعت الامثال قال
العلامة والعجب منهم كيف انكروا ذلك وما زال الناس يضربون الامثال
بالبهائم والطيور واحناش الارض والحشرات والهوام وهذه امثال العرب
بين ايديهم سيرة في حواضرهم وبواديهم قيل عدل عنه المص وانه لم ير المقام
محلا للتعجب لان المنكر لم ينكره لاخلاله بالفصاحة بل لانه لم ير لائقا بشان
الممثل على ما افصح عنه ما ذكر في سبب النزول اقول يكفي مجرد انكاره في كون
المقام محلا للتعجب سواء كان سبب انكاره اخلاله بالفصاحة او باللياقة
المذكورة فان شهرة ضرب المثل بالمحقرات بينهم تقتضي صدوره على جليلهم و
حقيرهم فظهر ان حقارة الممثل به لا يقدح في شان الممثل الجليل ويتم المقام
ثم قال العلامة ولقد ضربت الامثال في الانجيل بالاشياء المحقرة رد بانه
المنكرين مشركي العرب او اليهود على اختلاف الروايتين وكلا الفريقين
كما ينكرون القرآن ينكرون الانجيل فقوله ولقد ضربت الخ لا يجدي
نفعا في مقابلة انكارهم واستبعادهم اقول ليس قوله هذا في مقابلة انكارهم
بل هو دليل اقناعي ذكره ثانيا لتطييب قلوب المؤمنين بعد ان ذكر الدليل الالزامي
قضى الوطر عن الزامهم قوله اسمع من قراد زعم العرب انه يسمع همس
الابل مسيرة سبع ليال فينتشر في العطن وينفصل الطريق فاذا انه اللقن

عصام

اللصوص تترصد القافلة وقيل لا يظهر انهم من اين عرفوا ان الانتشار من سماع
همس الابل لا من شم ريحه حتى يوصف بزيادة الشم اقول الظاهر انهم شاهدوا
نوس سمعه في احوال اخر فحكموا بان الانتشار ناش من السماع المذكور هو الشائع
في القنيات قوله والطيش من فراشة قيل غير ما في الكشاف وهو اضعف من
فراشة فان الفراشة مثل في الطيش على ما ذكره الجوهري في الصحاح لا في الضعف
اقول لا يلزم من كونها مثلا في الطيش عدم كونها مثلا في الضعف بل هو مثل فيه ايضا
كما صرح به في المستقصى قوله لا ما قالت الجهلة قيل ليس في الظاهر شيء يعطف
عليه هذا الكلام والاولى ان يقال تقدير الكلام فالصحيح المعقول بان ضرب
المثل جائز على الله تعالى لا ما قالت الجهلة اقول هو معطوف على ان يكون في قوله وهو
ان يكون على وفق الممثل له يعني ما هو الحق في التمثيل والشرط لان يكون على
وفق الممثل له الخ لا ما يفهم ما قالت الجهلة انه ينبغي ان يكون على وفق حال
المثل قوله انقباض النفس قيل هذا الانقباض لا يسمى بالحياء ما لم يظهر اثره
في الوجه من تغير اللون ونحوه وان هذا التعريف وتعريف العلامة وهو تغير
وانكسار يعتري الانسان من تخوف ما يعاب به ويذم يصدق على الحزن الحاصل
من السبب المذكور اذ اظهر منه تغير وانكسار اقول اما الاول فمدفوع لان
ظهور الاثر في الوجه لازم للحياء خارج عن مفهومه فلا يلزم اخذه في التعريف
كيف وقد يتخلف عنه لمانع فان الحياء ثابت للزنجي مع انه لا يظهر اثره في
وجهه بتغير اللون واما الثاني فكذلك ايضا لما ذكره صاحب الكشف من انه ليس
المراد التعريف حقيقة بل لما كان امرا وجدانيا غنيا عن التعريف من حيث الماهية
نبه عليه بانه الامر الذي توجد في تلك الحالة وامثالها وقد امر بحفظ هذا
الاصل فالا فقد ذل عن امثاله كثير من حذاق العلماء ثم ان القائل نقل
عن الراغب ان الفزع ما يعتري من الشيء المخوف ومتى كان ذلك من عار
فهو الحياء والخجل والخشية خوف يشوبه تعظيم المخشي مع المعرفة به قال ومن
هنا تبين ان المحشي التفتازاني لم يفرق بين الحياء والخشية حيث قال
في شرح قول العلامة وتخوف ما يعاب ليس يلزم ان يكون لصدور ذلك عنه
بل لمجرد توهمه كما يستحيي الادنياء وضعفاء القلوب عند اهل الاحتشام فان
ما يعتريهم عند ذلك هو الخشية لا الحياء وانما يطلق العوام عليه لفظ الحياء

كمال پاشازاده

كازروني

كمال پاشازاده

لعدم وقوفهم بالفرق بين المتشابهات من الكيفيات النفسانية وقد يقع هذا
الاطلاق من الخواص ايضا لقلة اهتمامهم اقول الظاهر ان الخشية خوف من امر
مكروه من المخشي مع شوب تعظيمه وذلك المكروه كالتعذيب والضرب ونحوهما و
الحياء خوف من التعييب والذم واين هذا من ذاك ولو سلم كون الخشية مطلق
الخوف الذي يعم الخوف من الذم فلا محذور ايضا اذ يكون بين الخشية والحياء
عموم وخصوص من وجه لانهما يجتمعان في المادة التي ذكرها التحرير ويفترقان باه
الخشية يصدق عليها اذا كان الخوف من الضرب دون الذم مثلا ولا يصدق الحياء
ويصدق الحياء عليها اذا كان خوف الذم بلا شوب تعظيم للذام ولا يصدق الخشية
ويظهر انه لا يرد على التحرير شي لان ما ذكره هو مادة الاجتماع فكما يصدق
عليها الخشية كذلك يصدق الحياء ايضا ولا يقدح ذلك في الفرق بينهما من وجه
اخر قوله عن القبيح اي عن جهة القبيح سواء كان عن وجوده او عن تركه
فلا يرد ما قيل من انه لم يحسن في اقحام هذا القيد لان الحياء قد يعرض للانسان
عن مجرد توهم ما يعاب كما قاله التحرير التفتازاني قوله الذي هو انحصار
النفس رد بان الراغب لم يفرق بين الحياء والخجل ونوبر ما دار في الالسنة
من اسناد ضرب الحياء الى الخجل اقول ذكر في الاساس في قسم الحقيقة ان الخجل
التحير والاضطراب من الحياء لكن ذكر في قسم المجاز خجل فلان بامره اذا بعل
بامره لا يدري كيف يصنع واستعمال المص ههنا على الثاني فلا عتب عليه قوله
اذا ما استحيين قيل هذا على اصل من قرا يستحيي بكسر الحاء وياء واحدة ساكنة
وروي عن ابن كثير وهي لغة تميم وبكر بن وائل نقلت فيها حركة الياء الاولى
الى الحاء فسكنت ثم استثقلت الضمة على الثانية فسكنت فحذفت احديهما لالتقاء
الساكنين وقد غفل التحرير التفتازاني عن هذا الوجه فقال لحذف الياء
لكثرة الاستعمال اقول لا منافاة بينهما لم لا يجوز ان يكون الحذف الحاصل
بهذا التصرف ناشئا عن كثرة الاستعمال واما معنى البيت فهو انه اذا عرض
الماء نفسه على الابل واستحيين عدم اجابته كرعن فالنظر فيه في مجرد ان يسند
الاستحياء مجوزا الى الماء لا يتصف به حقيقة لان الاستحياء في البيت بمعنى الترك
مثل ما نحن فيه كما زعمه الطيبي حيث قال في شرحه اي تركن وانما عبر عنه انه
قال بعد ذلك كان الماء يوجي نفسه عليها والابل تستحي من رد ماء اذا كان
عرض نفسه عليها فيكرع فيه وانت خبير بانه مخالف لتفسيره بالترك فاخر كلامه
ينافي اوله وقد تبعه الشيخ الاكمل وغيره من المتأخرين فوقعوا فيما وقع فيه واعلم ان ما
ذكره المفسرون على رواية ابن جني ولكن قال ابو الفضل العروضي ما اضيع من جهل
ادعى انه قرا على المتنبي ثم يروي هذه الرواية ويفسر هذا التفسير وقد صحت روايتنا
عن جماعة منهم محمد بن العباس الخوارزمي وابو محمد بن ابي القاسم العروضي وابو الحسن
الرنجي وابو بكر الشعراني رووا اذا ما استحين الماء يعرض نفسه كرعن بشيب والا
ستجابة بالعرض اشبه واوفق والمعنى هذا يعرض نفسه وذلك يجيب والكرع بشيب
ان تشرب الابل الماء وحكاية صوت مشافرها عند شرب الماء شيب شيب ومنه قول
ذي الرمة تداعين باسم الشيب في متثلم وقال الواحدي ليس ما قاله ابن جني ببعيد
من الصواب والكرع في الماء بالشيب احسن لان مشافر الابل تشبه في صحتها ولينها السبت
وهي جلود تدفع بالقرظ ومنه قول طرفة وخد كقرطاس الشامي ومشفر كسبت اليماني
قد لم يجرد تقول كرع فيه بمشافرها التي هي كالسبت وشيب صحيح في حكاية صوت
المشافر عند الشرب ولكن لا يقال كرعت الابل في الماء بشيب اذا شربته والسبت ههنا
اولى اقول لم لا يقال كرعت بشيب على معنى انها كرعت مقارنا لهذا الصوت قوله
والمعدل به ليس الباء للتعدية كما زعم اذ يرد عليه ما قيل من ان تعديته بالباء
انما اذا قصد معنى التسوية قال الجوهري عدلت فلانا بفلان اذا سويت بينهما بل
هو سببية اي عدل عن لفظ الترك بسبب لفظ الاستحياء فان وجود ما يسد
الشي قد يتسبب للعدول عن الشي لكن يحتاج لنسبة الحرج وهو ههنا التمثيل
والمبالغة وحينئذ يندفع الايراد المذكور ومن لم يتنبه له قال الضمير راجع الى
التعبير المعدول عليه بالقرينة اي جعل التعبير عادلا ومجاوزا عن الترك بمعنى انه
لم يعبر به بل بالاستحياء ولا يجوز ان يرجع الى الاستحياء لفساد المعنى قوله
لما فيه من التمثيل الظاهر منه ان يكون يستحيي مستعارا للترك استعارة تبعية
فلفظ التمثيل على معناه اللغوي اي التشبيه وتحقيقه انه شبه في الحديث ترك
تخييب العبد بالاستحياء منه في ترتب عدم الاعطاء عليه وشبه في الاية ترك ضرب
المثل بالاستحياء عن شي في ترتب عدم الاتيان به عليه ولكن الظاهر من قوله
فالمراد به الترك اللازم للانقباض الخ كونه مجازا مرسلا وقد يوفق بان المراد هنا التشبيه
وليس المراد باللزوم ما يقابل التشبيه بل ما هو اعم منه فانهم قالوا الانتقال في

كل مجاز لغوي استعارة كان او مجازا مرسلا من الملزوم الى اللازم غاية ان يكون
اللزوم في الاستعارة بطريق التشبيه ثم ان الظاهر من قوله فالمراد به الترك اللازم لا
نقباض الى كون اللزوم ما ليس بطريق التشبيه ثم ان الظاهر من قوله فالمراد به الترك
اللازم للانقباض الى كون اللزوم ما ليس بطريق التشبيه فيكون ما نحن فيه مجازا مرسلا
لكن يحتاج عبارة التمثيل ههنا الى تمحل بان يقال اراد التجوز مطلقا فان التعبير عن الشيء
بلفظ آخر مغاير لفظه ويكون مناسبه بحسب التشبيه او الملازمة كانه اتيان بمثل ذلك الشيء
واما كلام العلامة فظاهر في التمثيل الاصطلاحي قال فان قلت كيف جاز وصف القديم
سبحانه به ولا يجوز عليه التغير والخوف والذم وذلك في حديث سلمان قال قال رسول
الله عم ان الله حيي كريم يستحيي اذا رفع اليه العبد يديه ان يردهما صفرا حتى يضع
فيهما خيرا قلت هو جار على سبيل التمثيل مثل تركه تخييب العبد وانه لا يرد يديه صفرا من
عطائه وكرمه بترك من يترك رد المحتاج اليه حياء منه وكذلك معنى قوله ان الله
لا يستحيي اي لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحيي ان يتمثل بها لحقارتها
وقال النحرير التفتازاني اي الاستعارة التمثيلية بين التشبيه في المصدر تنبيها على انها
استعارة تبعية ويظهر ان المستعار في الاستعارة التمثيلية قد يكون مفردا دالا
على معنى مركب وتبعه اكثر المتأخرين وقيل العجب من النحرير انه كيف يقول ذلك
مع انه قال في تفسير قوله تعالى ختم الله الآية ان العلامة يقسم المجاز المبني على التشبيه الى
الاستعارة والتمثيل اقول بل العجب من القائل كيف تصور المخالفة مع ان هذا التمثيل
الذي ذكره النحرير ههنا وهو التمثيل في المفرد داخل في قسم التمثيل فلا يخل حصره في
القسمين ثم اقول لا نسلم ان مراد العلامة بيان التشبيه في المصدر حتى يمشي ما ذكره
النحرير كيف وليس لفظ الاستحياء بمعنى الترك حقيقة حتى يشبه به ترك الله تعالى ابتداء
لنقله له وما قيل من ان المراد ان يستعمل لفظ الاستحياء في الترك المقارن للحياء مجازا
مرسلا بعلاقة اللزوم ثم يشبه الترك العاري عن الحياء بذلك الترك الذي عبر عنه
بالاستحياء تجوزا فيستعار لفظه المجازي له فتكلف بعيد بل يتوقف صحته على كون لفظ
الاستحياء في معنى الترك المقارن للحياء حقيقة عرفية ودونه خرط القتاد بل اراد
العلامة تشبيه الهيئة الحاصلة من ترك الله تعالى تخييب العبد ووضع عطيته في يده بالهيئة
الحاصلة من ترك من يترك رد المحتاج اليه حياء منه فيقضي حاجته فيكره غيلا فان
تركيب طرفاه اما المشبه فهو ذاته تعالى وترك التخييب واعطاء العطية وذات العبد المحتاج الله

واما المشبه به فهو ذات المحتاج اليه وترك الرد وقضاء الحاجة وذات المحتاج واما في
الآية فالمشبه مركب من ذات الله تعالى وضرب المثل وتركه خلافه وذات البعوضة والمشبه به مركب
من الانسان الضارب وضرب المثل وتركه خلافه والبعوضة والعجب من بعضهم انه قال
في شرح قوله فالمراد به الترك الخ يعني ان الاستحياء مستعمل في لازمه الذي هو الترك
فيكون المجاز المرسل في يستحيي تبعيا ثم قال في شرح قوله لما فيه من التمثيل هو دال على
ان الاستعارة وقعت في الاستحياء شبه تركه تعالى بترك المستحيي وانت خبير بانه بعد القول
بان يستحيي مجاز مرسل تبعي لا يمكن القول بان الاستعارة وقعت في الاستحياء لما بين
المجاز المرسل والاستعارة من المنافاة في الاجتماع نعم يمكن كل منهما بدلا عن الآخر
كما عرفت ولا يندفع بما توهمه القائل من ان مراده كون الاستحياء مجازا مرسلا في الترك
ثم اعتبار التشبيه والاستعارة بين التركين فانه وهم غير صحيح كما عرفت ولو سلم جوازه
فلا يخفى انه قطع اولا بان لفظ يستحيي مجاز مرسل تبعي وعلى تقدير ذلك الوهم ليس المجاز
المرسل الا لفظ الاستحياء واما لفظ يستحيي فاستعارة **قوله** ويحتمل الآية خاصة
يعني يحتمل الآية دون الحديثين لانه يحتمل هذه الآية لا مع بعدها من الآيات
كما زعم اذ لا احتمال لان يكون لما بعدها من الآيات كما توهم اذ لا هذه الآية من باب
المقابلة ثم ان المراد ههنا المشاكلة وهي ان يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته
ومقابلته كانهم لما قالوا اما يستحيي رب محمد اجيبوا بان الله لا يستحيي والمراد لا يترك
فعبر عن الترك بالاستحياء مشاكلة قيل الظاهر ان علاقة المشاكلة وجهة التجوز فيها
هي مقابلة مدلول احد اللفظين بمدلول الآخر ومصاحبته معه ولغرابة هذا الاعتبار
قال الزمخشري هو فن بديع وطراز عجيب لا لخفاء جهة التجوز كما توهمه النحرير التفتازاني
اقول ان اراد بمصاحبة مدلولي اللفظين مصاحبتها المبنية على مصاحبة اللفظين في
الذكر فممنوع لان الذكر بعد الاستعمال والعلاقة تصحح الاستعمال فيكون قبله وان
اراد مصاحبتها في الخيال كما هو تحقيقه في قوله تعالى الله يستهزئ بهم الآية فمسلم لكن
هو لا يخلو عن خفاء فيستقيم كلام النحرير ولا منافاة بين غرابة هذا الاعتبار وخفاء جهته
فليكن كلام العلامة مبنيا عليهما معا **قوله** وضرب المثل اعماله هكذا في اكثر
النسخ وفي بعضها اعتماده وهو الموافق لما في الكشاف ورد الاول بان الاعمال
هو العمل لنفسه صرح به في الاساس ولا يلائم لقوله من ضرب الخاتم فانه اعم من ضربه
لنفسه ولغيره والمخصوص بنفسه هو اضطرابه كما روي ان رسول الله عم اضطرب

خاتما من ذهب ثم القاها اقول المراد من اعمال المثل اعماله لتشبيه بجعله جزأ من كلام نشبه مؤديا ما اراده من المعنى ولا ينافيه قوله من ضرب بخاتم اذ يجوز ان يكون المأخذ عاما والمأخوذ خاصا عرض له الخصوص من جهة المادة هنا وقال صاحب الارشاد مراد العلامة ضرب المثل استعماله في مضربه وتطبيقه به لا صنعه وانشاؤه في نفسه والا لكان انشاء الامثال السائرة في موارده ضربا لها دون استعمالها بعد ذلك في مضاربها لفقدان الانشاء هناك والامثال الواردة في التنزيل وان كان استعمالها في مضاربها عين انشائها في انفسها لكن التعبير عنه بالضرب ليس بهذا الاعتبار بل بالاعتبار الاول قطعا اقول الظاهر ان مراد العلامة بيان ضرب المثل الواقع في التنزيل واستعماله في مضربه عين انشائه كما اعترف به ولا نسلم ان التعبير عنه بالضرب ليس بهذا الاعتبار الاول اذ لا دليل على ذلك بل الامر كذلك في الامثال السائرة ايضا وتحقيقه ان كل مثل سائر يضربه الضارب مصنوع للضارب حقيقة فان تكلمه به صنع وانشاء له فالمقدمة القائلة لفقدان الانشاء هناك في حيز المنع وانما لزم كون انشائه في مورده ضربا له فناشئ من عدم التفرقة بين كون الكلام متصفا بالمثلية وبين اتصافه بها فان الانشاء في المورد انما يتعلق بكلام ليس له الاتصاف بالمثلية في تلك الحالة ثم اذا استعمل ذلك الكلام في بعض المضارب يتصف بها فلا ينطلق انشاء المثل على وقوعه في المورد حتى يلزم المحذور ثم ان وجه اخذ من ضرب الخاتم هو ان التكلم به في المضرب مثل انشاء الخاتم بافراغ الفضة في القالب كان المضرب قالب له وبهذا ظهر انه لا وجه لما قاله صاحب الارشاد من ان المراد تطبيقه بالمضرب لكن لا بمعنى انه ينشأ بحسبه بعد ان لم يكن كذلك بل بمعنى انه يورد منطبقا على المضرب سواء كان انشاؤه حينئذ كالمثل التنزيلي او قبل ذلك كسائر الامثال السائرة قوله وان بصلتها وذلك لان اللفظ كما لا يقبل اعرابين لفظيين مختلفين في حالة واحدة كذلك لا يقبل اعرابين محليين مختلفين في حالة واحدة فهنا لا بد من تقدير من لكونها صلة ليستحيي اقتضت كون مدخولها مجرورا بها محلا ولما كان مدخولها مفعولا غير صريح للفعل المذكور اقتضى كون مدخولها منصوب المحل بالفعل وقد امتنع اجتماع الجر والنصب محلا في محل فلا جرم اختار الخليل الاول له سيبويه الثاني كما ذكر في بعض الحواشي اقول نعم وجه اختلافهم ذلك بناء اذا تعين تقدير حرف الجر لكن ما نحن فيه ليس من ذلك القبيل لان في استحيى لغتاه

لغتان التعدي بالجار والتعدي بنفسه يقال استحييت منه واستحييته كما ذكر في الكشاف فلا حاجة الى التقدير بل لا وجه له لكونه ارتكاب خلاف الظاهر بلا نكتة فالمقدمة القائلة هنا لما وجب تقدير من لج في حيز المنع والعجب من بعضهم انه تنبه لهذا واعتذر ان ما ذكره المص على احد الاحتمالين وانت خبير بانه لا وجه للتقدير كما عرفت فالاحتمال الذي تركه متعين ولو سلم تعين تعديته بالجار وانه لا يتعدى بنفسه فلا حاجة الى تقدير من ايضا لان يستحيي مجاز بمعنى ترك فيستغني عن التعدية بالجار ان يعتبر تعديته نقل المعنى المجازي كما مر تحقيقه في اوائل السورة وقد غفل عنه صاحب الارشاد ايضا حيث جوز احتمال التعدية بمن وقصرها على مذهب الخليل قوله او مزيدة للتاكيد قال التحرير التفتازاني معنى كونها صلة انه لا يتغير بها اصل المعنى ورد بان العلامة قال في تفسير قوله تعالى ما سبقكم بها من احد من العالمين من الاولى زائدة لتاكيد النفي وافادة الاستغراق فظهر من قوله وافادة معنى الاستغراق انه قد يتغير بالصلة اصل المعنى فيخالف كلام التحرير وقول المص بل ما لم يوضع لمعنى يراد منه اقول لا يخفى انهم صرحوا بان النكرة في سياق النفي تفيد العموم فاذا قيل ما سبقكم بها احد افاد الاستغراق وظهر ان زيادة من لتاكيد الاستغراق لا لافادته راسا ففي عبارة العلامة تسامح كانه اراد من افادة الاستغراق جعله بالتاكيد فائدة ظاهرة وحينئذ يستقيم كلام التحرير والمص اما الاول فلان التاكيد ليس من قبيل اصل المعنى عندهم فانه لمعنى مستقل بمعنى غير مستقل واما الثاني فلان المزيدات لم توضع لمعنى مستقل يراد من نفسها بل لتاكيد معنى يراد من غيرها ومن غفل عنه زعم ان عبارة قاصرة فان ما لم يوضع لمعنى يراد منه مهمل لا يقع في كلام من يعتد به وقال التحرير الشارح اخذا من الشيخ الرضي تشكل بعض الحروف المفيدة للتاكيد مثل ان واللام حيث لا تعد صلة وان اشترط عدم العمل انتقض باللام حيث لم تعمل وبزيادة بعض الحروف الجارة حيث عملت واما حل الاشكال فهو ان ان واللام وضعتا ابتداء لخصوص معنى التاكيد وليس حروف الصلة كذلك بل وضعت لان تذكر مع غيرها فتفيد له وثاقة وقوة على اي وجه كان وانما استفيد خصوص التاكيد من خصوص المحل فان قلت من اين علم ان ان واللام وضعتا لخصوص التاكيد وعلم بوضع الحروف المزيدة له بل يستفاد التاكيد منها بقرينة المحل وكان المزيدة موضوعة لتذكر مع غيرها

كمال پاشازاده

كمال پاشازاده

كمال زوزنى

فتنبيه له وناقة كذلك ان ما واللام موضوعتان لتذكرا مع غيرهما فتفيدا له زيادة
وليس هذا الفرق الا تحكما بحتا قلت وجه الفرق هو ان ما واللام لا تفيدان الا
التاكيد فظهر كونهما موضوعتين له واما المزيدة فتارة تكون للتاكيد وتارة لتزيين
اللفظ وزيادة فصاحته بدون اعتبار التاكيد فالظاهر انها موضوعة لمجرد تزيين
غيرها في الجملة وافادة التاكيد بمعونة المقام بدليل الاقتصار على تزيين اللفظ
احيانا قوله عطف بيان لمثلا قيل لم يتعرض لكونه بدلا منه ولعل وجهه م خسرو
انه يقتضي كون مثلا غير مقصود بالنسبة وليس كذلك اقول كيف يسوغ هذا
التوجيه من قبل المحشي مع انه صرح في قراءة بعوضة بالرفع بان ما موصولة
او موصوفة ومحلها النصب بالبدلية على الوجهين فلو كان ما ذكره محذورا عنده
لما جوز البدلية هناك نعم ان بعض ائمة الاعراب كابي حيان وغيره جوز البدلية
في قراءة النصب فكان كون مثلا غير مقصود بالنسبة ليس محذورا عندهم ونحن
ان المقصود بنسبة الضرب هو نفس البعوضة وذكر المثل توطئة لها كما سيجي
تحقيقه فقوله وليس كذلك ممنوع هذا وقد رد محشيا والمصنف بان مذهب الجمهور كمال پاشا زاده
في عطف البيان انه لا يكون في النكرات اقول الظاهر ان تنوين مثلا للتعظيم
ففيه معنى الوصف فان بعوضة فما فوقها فيه معنى الوصف ايضا لانه يفيد معنى
صغيرا ما صغيرا وصغيرا وكبيرا كما صرح به في الكشاف فتكون في حكم المعرفة لجمهور
الفائدة قوله ومثلا حال قال النحرير التفتازاني لا خفاء في انه لا معنى
يضرب بعوضة الا بضم مثلا اليه فتسمية مثل هذا مفعولا ومثلا حالا بعيد جدا ا
توهم كونه حالا موطئة غلط ظاهر فان مثلا هو المقصود واجيب بان منشأ كمال پاشا زاده
اعتبار يضرب متعديا متضمنا معنى الجعل ومن جعل مثلا حالا يعتبر لازما بمعنى
يصنع ويوقع فلا بعد في الوجه المذكور اقول ليس شيئا من ذلك كيف ينتفي
الاعتبار المذكور انه يعترض بانه اذا جعل مثلا حالا يفيت احد المعنيين
لا بان جعل مثله حالا وبعوضة مفعولا بعيد جدا ولا بان مثلا هو المقصود بل
منشأ ذلك انه لا معنى لقولنا يصنع بعوضة ويوقع اذ لا يفهم منه المراد الذي
هو كونها مثلا الا بضم لفظ المثل فالمقصود بنسبة الضرب هو المثل وبعد حينئذ عصام
جعله حالا لكون الحال فضلة يصح الكلام بدونها واما الجواب بان معنى
يضرب بعوضة يقصد بعوضة والمعنى بدون ضم المثل فان الله تعالى يقصد بعوضة

بعوضة بالخلق والافناء ولم يستبعد ذلك وانما استبعد قصده تعالى اياها حال
كونها مثلا فرد بقوله ان الله لا يستحيي ان يقصدها حال كونها مثلا فتعين صحيح لا ان
مراد النحرير ان ليس لتلك العبارة بدون ضم المثل معنى يراد في المقام وهو كون القصد
الى البعوضة على وجه المثلية لا ان ليس لها معنى من المعاني سواء كان مرادا
في المقام اولا وشرط صحة الحالية ان يصح الكلام بدونها اي يفيد المعنى المراد
في المقام نعم اقول مجيبا عن كلام النحرير للحق ان فهم المراد انما يتوقف على ضم لفظ
المثل سواء كان اصيلا او فضلة والذي سيق الكلام هو حال البعوضة التي اعتبر
بها المثلية فان استبعاد الكفار ناش من خصوصها لا من ضرب المثل مطلقا كما
توهم فلا يبعد ان يجعل هو مفعولا اصيلا في الكلام ومثلا حالا فضلة فيه
الى مسلم كون مثلا مقصودا كالبعوضة فلا يقدح في كونه حالا لجواز ان
يكون من قبيل الحال التي يتوقف معنى الكلام عليها كقوله تعالى ولا تمش
في الارض مرحا ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى كما صرح به في مغني اللبيب
بهذا ظهر ان المقدمة القائلة بان الحال فضلة يصح الكلام بدونها
اكثرية لا كلية كما توهم قوله لتضمنه معنى الجعل اي لاشتماله عليه لجريانه
كمال پاشا زاده مجرى الجعل كما قال العلامة فليس مراده التضمين الاصطلاحي حتى يتعرض
بانه لا وجه للتضمين ههنا فان معنى الجعل كاف في المقام ولا حاجة الى
معنى الضرب وفي التضمين لا بد من الحاجة الى كلا المعنيين كما قيل ولكن ان
حمله على الاصطلاحي ايضا بان يكون جريانه مجرى الجعل مبنيا على اعتباره
وندعي الحاجة الى معنى الضرب لفائدة هي انه يشعر بمطابقة المثل للمضروب كما
ان ضرب الخاتم واللبن يشعر بمطابقتها للقالب قوله ينشاك شوكة قال
النحرير التفتازاني الشوكة المرة من المصدر لا واحد الشوك قال الكسائي
تقول شكت الرجل اشوكه اذا ادخلت شوكة في جسده وشيك على ما لم يسم
فاعله يشاك شوكا قيل انما خص الشوكة بالمصدر اذ لا يصح ان يجعل واحد
الشوك والا لزم التكرار اذ لفظ شاك معناه ادخل الشوك في جسده و
الاولى ان يقال لو لم يجعل مصدرا لزم ان يكون شوكة مفعولا ليشاك فيكون
مفعولان احدهما الضمير الراجع الى المسلم والآخر الشوكة لكن هذا الفعل
لا يكون له الا مفعول واحد اقول لا نسلم لزوم التكرار ولا لزوم ان

يكون شوكة مفعولا ليشاك لجواز ان يكون منصوبا على نزع الخافض اى
شوكة بان يكون التركيب من قبيل البحر تربعوني لكن لا يرد على التحرير شئ لانه
انما اختار الحمل على المرة لعدم احتياجه الى التوجيه وبالجملة فما يادنيا على بدعى
اللزوميين لا عليه قوله بفصل ما اجمل ذهب المحققون من شراح الكتاب
الى انها تستلزم التفصيل فى جميع مواردها الا ان تفصيلها قد يكون بمجمل سابق
كقولك جاء القوم اما العلماء فكذا واما السفهاء فكذا وقد لا يذكر قسيمه
اكتفاء عما يقوم مقامه مع الاشعار بزيادة اعتناء بشان ما دخلت عليه
فيما سيوله الكلام كقوله تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ وتعقيبه بقوله
والراسخون لان المقصود لا طلب هنالك ذم الزايغين وقد يكون المجمل فى الذكر
يتفق منه التكلم ما يهم ثم قد يستفاد ما يدل عليه بوجه ما ذكر لا يدل فمن
الاول ما نحن فيه من الاية لان قوله تعالى ان الله لا يستحيى دل على ان ثمة
من تداخله شبهة على امر ومن الثانى قولهم فى صدور الكتب والرسائل
اما بعد وبهذا التحقيق يسقط ما اختاره المحقق الرضى من عدم استلزامها
التفصيل وقد عد قوله فاما الذين فى قلوبهم زيغ من هذا القبيل وقال
ان جواز السكوت على مثل قولك اما زيد فقائم يدفع دعوى لزوم التفصيل
فيها ووجه السقوط انا لا نسلم الدفع المذكور بل جواز السكوت على مثله مبنى
على تفصيل ما اجمل فى الذهن فان بعضها فى الذهن قد يجعل مما لم يذكر
صريحا كما فى ارجاع الضمير مثلا وقد نص عليه الشيخ ابن الحاجب فى الايضاح
حيث قال قد يذكر اقسام وقد يذكر قسم ولا يذكر ما فى حد ذلك ان يكون التفصيل
لما فى نفس المتكلم فيذكر قسما ويترك الباقى قوله معناه مهما يكن من شئ
ان كان لا بد من وقوع شئ فذلك الشئ الكائن هو ذهاب زيد لا ان
شئ فرض من الحوادث لا يمنع زيدا من الذهاب كما قيل فان معنى المنع
ونفيه مما لا دلالة للتركيب عليه مع ان المراد الذى هو تحقق حصول
الذهاب حاصل بدون ذلك فالمعنى فى الاية ان كان لا بد من وقوع
امر للمؤمنين فذلك الامر هو علمهم بضرب المثل لان اى شئ قدر من الحوادث
والموانع لا يمنع المؤمنين من الايمان بانه الحق كما زعمه القائل قوله
احماد لامر المؤمنين قيل تبال احمدته وجدته محمودا فتقول اثبت موضع كذا

كذا فاحمدته اى صادفته محمودا موافقا وذلك اذا رضيت سكناه او مرعاه
كذا فى الصحاح والمراد ههنا اظهار وجدان امرهم محمودا اقول ذكر فى الاساس
فى قسم الحقيقة احمدت فلانا وجدته محمودا وفى قسم المجاز احمدت صنيعه و
احمدت الارض رضيت سكناها فالظاهر ان ما ذكره الجوهرى اولا هو المعنى
الحقيقى وما ذكر ثانيا هو المعنى المجازى ولا يخفى ان القائل اراد بقوله
والمراد ههنا الحكم بكون ما نحن فيه من المعنى الحقيقى والا لقال وجدان امرهم
رضيا لكن الحق انه من المعنى المجازى لتعلقه بامر المؤمنين دون المؤمنين
انفسهم ينادى على ذلك باعلى صوت كما نص عليه الطيبى وغيره ثم ان قول
المصنف وفى تصدير الجملتين يصرح فى ان احماد امر المؤمنين والذم البليغ
للكافرين ناشيان من دلالة اما على التفصيل والتاكيد الثانى ظاهر وكذا
الاول لكون التفصيل بعد الاجمال سببا للاوقعية فى النفس كما هو المشهور
ومن لم يتنبه لهذا زعم ان المراد كون المبالغة فى الذم ناشئا من تغيير الاسلوب
الذى وقع فى مقابله حيث لم يقل واما الذين كفروا فلا يعلمون فعدل الى
هذا السنن ليدل على ان قولهم هذا دليل لفرط جهلهم بطريق الكناية التى هى
ابلغ ما يفاد حاصل المعنى نعم ما ذكره مبالغة لطيفة فى ذمهم ذكرها المصنف
بعد هذا لكنها ليست مرادة بقوله وذم بليغ ضرورة صراحة قوله المذكور
فى كونه ناشئا من كلمة اما كما عرفت قوله كان من حقه قيل ليس تمام
اذ لم يثبت ان قولهم هذا عن جهل لا عن عناد بل الظاهر ان بعضهم معاند
فى قوله هذا فالجامع للجاهل والمعاند اسناد القول اليهم ثم ان هذا
القول ليس دليلا واضحا على ذلك كما زعمه بل لا دلالة فيه عليه فاين
الوضوح اقول المراد انه كان حقه ذلك بحسب التقابل لكن عدل عنه
لتعميم الفائدة الى هذا القول الذى هو دليل واضح على كمال جهلهم المطلق
اى جهلهم بالشان الالهى كما هو مقتضى لفظ الكمال لا جهلهم المخصوص
بضرب المثل كما توهمه الغافلون عن هذا المحذور فيعم الجاهل بخصوصه
والعالم به المعاند لان العناد ايضا ناش من الجهل الكامل وحينئذ
ظهر كون هذا القول دليلا واضحا على ذلك والعجب من صاحب الارشاد
انه قطع بان المراد عدم العلم بحقية ضرب المثل وتنبه للمحذور المذكور

وزعم ان لا محيص عنه الا بنا ويل عدم العلم بعدم الاذعان الشامل للجهل والعناد ثم نفيه بانه تعسف ظاهر ولم يدر ان المراد ليس تخصيص عدم العلم بذلك فلا محذور كما عرفت واما ما قيل من ان ما نسب الى الكفرة اشد من عدم العلم عصام
وهو انهم يستهزؤن بكونه من الله وينسبون القول بانه من الله الى السفه فليس المقصود الكناية عن الجهل بل بيان ما يقع منهم تعبيرا وردا اذ لا ينافي كون المراد بيان ما يقع منهم من الاستهزاء ان يكون كناية عن جهلهم ايضا لانها لا تمنع ارادة الحقيقة فالمقصود المعنيان معا نعم يرد انه يجب ان يكون المعنى الكنائي مقصودا اصليا فلا يتجه جعل الجهل معنى كنائيا لكون الاستهزاء لحق سنه بذلك لكونه اشد منه لكنه مدفوع بان الاشد تبرعني مسلمة كيف والمراد من الجهل هو الجهل الكامل بالشان الالهي كما عرفت والاستهزاء من ثمراته فهو ناش من الاستهزاء لا صالته بل هو منبع كل نقيصة وكل الصيد في جوف الفرا قوله على سبيل الكناية يعني الاصطلاحية فان كمال الجهل لازم للقول المذكور فيكون انتقالا من الملزوم الى اللازم ويكون كذكر الشئ ببينته كما هو المشهور ومن لم يحقق المرام حمل الكناية على معنى الرمز والاشارة ولا يصاد البد اذا كازرني
لم روجه الاصطلاحية قوله والمجموع خبر ما قيل فيه بحث لان الخبر هو الموصول والصلة لا نصيب لها من الاعراب اقول مسلم لكن لما لم يتم الموصول بدون الصلة صح القول بخبرية المجموع قوله والاحسن في جوابه مشعر بجواز العكس لكنه فيما اتفق السائل والمجيب على الفعل وكان السؤال عن المتعلق لغرض عنه مثل قوله واذا قيل لهم ماذا انزل ربكم قالوا اساطير الاولين فانه بالرفع لانه بالحقيقة نفي الانزال كانه قال هذا الذي توهمتم متعلق الانزال لم ينزل بل هو اساطير الاولين فلا وجه لتقدير الفعل كذا قال التحرير التفتازاني واما ما قيل في الاية ليس بجواب بل رد والجواب ان تعطيه ما يطلب منك فغير عصام
صحيح لان الجواب يعم صريح القبول والرد كيف وجميع اجوبة المصنفين من قبيل الرد للاسولة قوله الارادة نزوع النفس قيل في كون ارادة المعنى من عصام
اللفظ من هذا القبيل بحث والظاهر ان الارادة في الاية من هذا القبيل اقول ليت شعري ما المحذور في كون تلك الارادة من هذا القبيل فانها ميل النفس الى تعيين المعنى باللفظ فيكون ميلا منها الى فعلها قوله فقيل ارادته قيل قال كمال باشا زاده

قال ابو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي ان ارادته تعالى هو علمه بنفع في الفعل وسماه ابو الحسين بالداعية وقال الحسين النجار انها امر عدمي وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر وقال اصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة البصرة انها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع كذا في شرح المواقف وبهذا تبين ان المص لم يصب في النقل لان ما نقله لا يوافق واحدا من الاقوال المذكورة بل هو ماخوذ بعضه من قول النجار وبعضه من قول الكعبي اقول ذكر في شرح المقاصد ان قول الكعبي وكثير من معتزلة بغداد هو ان ارادته لفعله هو علمه به او كونه غير مكره ولا ساه ولفعل غيره هو الامر به فظهر ان ما ذكره المصنف هو ما ثبت عنده من مذهب الكعبي وكثير من معتزلة بغداد ولو في رواية وليس فيه خلط غايته انه يوافق مذهب النجار في فعله تعالى بل قد صرح العلامة بهذا المذهب فالظاهر انه مذهب مشهور بين المعتزلة سواء كان القائل الكعبي وغيره من البغداديين ثم ان صاحب المواقف اصاب في الاطلاق وقوله هي في فعله العلم ولم يصب السيد في شرحه بقوله بما فيه من المصلحة اذ لم يتعين كون مذهب الكعبي ذلك بل يحتمل ان يكون مراده كونها العلم بنفس فعله دون ما فيه من المصلحة كما ذكره الامام في المحصل وتبعه شارح المقاصد حتى قال المولى حسن الفناري في حواشي شرح المواقف ما رايت ما ذكره السيد الا في شرح الابهري لكن صرح الامام في الكبير بموافقة الكعبي لابي الحسين والجاحظ في انها العلم بمصلحة الفعل ثم انه يرد على الامام المخالفة بين نقليه في كتابيه ويندفع بالحمل على اختلاف الرواية بل نقول لا نسلم المخالفة لان احدهما يستلزم الاخر اما استلزام العلم بالمصلحة العلم بالفعل لكونه مشتمل عليها فظاهر واما العكس فلان المراد من العلم بالفعل هو العلم الالهي الذي ينكشف به جميع شؤون الفعل فيستلزم العلم بالمصلحة التي فيه وبهذا يحصل الجواب عما يرد على السيد السند ويظهر ان كلام المولى الحسن انما نشاء من الجمود على ظواهر العبارات واما الاعتراض بانه يكون حينئذ مذهب

الكعبي عين مذهب ابي الحسين مع ان سياق كلام المواقف يقتضي المغايرة
فمدفوع بان المغايرة متحققة باعتبار ادخال فيهما في فعل الغير قوله وقيل عليه انه
(ملا خسرو) انه مذهب الحكماء قال في شرح المواقف قال الحكماء ارادته تعالى نفس علمه بوجه النظام الاكمل
ويسمونه عناية وقد يحمل على ما مر من مذهب ابي الحسين والنظام بعض من المعتزلة بناء على ان
قول المص فانه يدعي القادر الخ ناطق بان مراده اثبات الداعية التي جعلها الارادة عبارة
عنها اقول لم لا يجوز ان يكون مراده اثبات انضمام العلم المذكور الى تحقق متعلقه لنظر فرد
(كمال باشازاده) من المعنى اللغوي للارادة فيكون تعريفا لمذهب الحكماء كما هو الظاهر والعجب من بعض الفرز
انه اختار مذهب الحكماء حيث قال الارادة الله ليست بصفة زائدة على ذاته كارادتنا بل هي عين
حكمته التي تخصص وقوع الفعل على وجه دون وجه وحكمته عين علمه المقتضي لنظام الاشياء
على الوجه الاصلح والترتيب الاكمل انتهى فلا ادري ان وقع فيه بالارادة ام ارتكب مخالفته
المتكلمين بروية وكلاهما كما ترى قوله والحق انه ترجيح بان المذهب الحق في ارادة الله
(كازرونی) لكنا نقطع في ارادة العبد ايضا كما قيل فانها مفروع عنها بما سبق من تعريفها بنزوع النفس
وميلها الى الفعل حسبما ذكروا ان هذا الكلام انما سيق لبيان ما هو الحق فيما وقع فيه الاشكال في
(١) وهي الارادة الالهية فلا وجه للتعميم ثم ان تفسيرها بالترجيح مبني على تعلقها الظاهر
بادي الراي المناسب لاعتبار اهل اللسان وتفسيرها بما يوجب الترجيح مبني على حقيقتها
(كازرونی) المعتبرة عند اهل الحق من المتكلمين وذلك المعنى هي الصفة المرجحة فلا يرد ما قيل من ان
(كازرونی) المذهب الحق كونها عبارة عن الصفة المرجحة دون نفس الترجيح قوله فانه قيل اعترض بان
المفهوم من كلامهم ان الاختيار ترجيح احد المقدورين وان كان بلا تفضيل كما انهم صرحوا بان
الجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الجهات فانه يختار احدهما من غير داع
يدعو اليه بخصوصه والجواب ان مراد ذلك على ان مجرد معنى الاختيار ودعوى قيد التفضيل
فان ذلك القيد معتبر في مفهومه لغة قال الراغب الاختيار اخص من الارادة فانه فيه الارادة
من اللفظ على تفضيل احد الشيئين على الاخر وذلك لانه مشتق من الخيرة وهي الميل الى الخير
(كازرونی) والى الفعل واما الاعتراض بان الارادة على حقيقته ليست نفس الميل ولا مستلزما له لكنه
يكون اعم مطلقا فلبس بشيء لان مداره على ان يكون المراد اعمية الارادة الاصطلاحية
وليس كذلك بل المراد اعمية الارادة اللغوية وقد صرح بانها نزوع النفس وميلها بالجملة
فقد فسر الارادة لغة ثم فسرها اصطلاحا ثم فسر الاختيار لغة وبين النسبة بينهما بحسب اللغة
ولم يذكر معناه اصطلاحا لئلا يتوهم الحمل على ظاهره من المعنى الاصطلاحي للارادة فانها اذا كانت

كانت ترجيح احد المقدورين فالاختيار ترجيح لذلك مع تفضيل وبهذا ظهر انه لا توجه
الجواب بان المراد بنفي الترجيح ان كان الميل فالامر ظاهر وان كان شيئا اخر فهي تستلزم
الميل فالمراد من العموم العموم بحسب التحقق كما قيل لان مداره على توهم ان يكون المراد اعمية
الارادة الاصطلاحية وليس كذلك قوله نصب على التمييز قيل جعل مثلا تمييزا (كازرونی)
ارحالا من هذا يدل على ان المشار اليه نفس المثل لا ضربه كما هو احد محتملي الضمير فانه
الحق وتبعه اكثر المتاخرين اقول كيف يدل عليه مع صحة ان يقال اما المؤمنون فيعلمون (ملا خسرو، عصام)
ان ضرب المثل حق واما الكافرون فيقولون ماذا اراد الله بهذا مثلا فترجع
الى المثل الذي هو متعلق الضرب وبالجملة فاما ان يكون الاشارة الى مرجع
الضمير او يكون الى متعلق مرجع الضمير فلا دلالة فيه على ان المراد هو الاول دون
الثاني نعم الاول اظهر لكن الثاني ايضا محتمل وهو المطلوب قوله جواب ماذا
قيل لا جواب لقولهم ماذا الخ لانه استفهام انكاري نفي لكون مراد الله فيه ومرجعه
نفي ان يكون منه تحقا وايضا قولهم هذا مذكور على سبيل التقول فلا يطلب الجواب (عصام)
ولذا لم يلتفت اليه العلامة اقول لما كان قولهم هذا سؤالا صورة وان كان انكارا
حقيقة جاز ان يجاب بما يردعهم عن الانكار فهو في الحقيقة كلام مسوق لردعهم عن
الانكار ابرز في صورة الجواب ويكون الانكار في صورة السؤال واما كونه على سبيل
(كازرونی) التقول فيجوز ان لا يجاب لكن لا يقتضي ذلك البتة فلا محذور ومنهم من تصدر للا
عتراض بان المفهوم من كلام المصنف كون الاستفهام للاستحقار وحينئذ لم يبق
على حقيقته حتى يحتاج الى الجواب واجاب بانه يمكن ان يقال لا يفهم من كلامه
خروج الاستفهام عن حقيقته وكونه للاستحقار بل المفهوم انه يفهم من قولهم الا
ستحقار وهذا لا ينافي كون الاستفهام على حقيقته اقول لا وجه للسؤال ولا
للجواب اما الاول فلان كلام المصنف صريح في ان الاستحقار مستفاد من اسم
الاشارة دون الاستفهام واما الثاني فلان خروج الاستفهام عن حقيقته
(كمال باشازاده) متعين كما عرفت انفا فلا يجري كون الاستحقار مستفادا من غيره قوله
او بيان الجملتين الخ قيل باباه تقديم يضل به لان المناسب حينئذ ان يقدم يهدي به لانه
الصالح لبيان الجملة الاولى وكان حقه التقديم وكانه اخر لئلا يحمل على البيان
فحمله عليه بعد ذلك بعيد جدا اقول المراد ان مجموع هاتين الجملتين بيان لمجموع
الجملتين السابقتين على طريق اللف والنشر غير المرتب ولا بعد فيه فانه طريقة

سلوكه وانما اوثر هذا الترتيب لنكتة هي ان ذكر ما قاله الكفار في الجملة الاخيرة من
السابقتين اقتضى المسارعة الى ذكر ما يدل على بطلان ما قاله القائلين به فقدم ما بين
حال الاخيرة على ما بين حال الاولى قوله وكثرة كل واحد قيل لم لا يجوز ان يكثر
بالنظر الى مقابلهم الذي هو المتوقف بان لا يضل به ولا يهدي بل يهدي بل يبقى
متوقفا بين الضلال والهداية اقول لا واسطة بين الضلال والهداية فان
المتوقف ضال والمتوقف ضال يحكم بكثرة فلا يكون مقابلا لهم بل يدخل في الق
الاخيرة قوله فان المهديين قيل التعليل لا يناسب المعلل لان الكلام في
المهديين بالامثال المذكورة والضالين بسببها لا في مطلقهما ثم ان دلالة
الاية التي اوردها دليلا على قلة المهديين محل نظر اقول اما الاول فمدفوع بان
المراد ان جميع المهديين مطلقا قليلون بالاضافة الى جميع الضالين مطلقا ولا
يخفى ان ذلك لعزة وصف الهداية وقلته فظهر ان المهديين المخصوصين قليلون
بالاضافة الى الضالين المخصوصين وتم التناسب بين التعليل والمعلل واما
الثاني فكذلك ايضا لانه اذا ثبت بالاية قلة الشكور بالاضافة الى غير
الشكور ظهر ان المخصوص بالخيرية باي وجه كان قليل بالاضافة الى غير المتصف
بها فالمهدي قليل بالاضافة الى الضال لا محالة وكذا الحال في الحديثين اللذين
ذكرهما العلامة وهو قوله عليه السلام ان الناس كابل مائة لا تجد فيها راحلة
وقوله ثم وجدت الناس اخبر تقله فلا يرد عليه ما في الحواشي الاكملية من ان
معنى الاول ان المرضي المنتجب من الناس قليل ومعنى الثاني ما من الناس احد
الا وهو مبغوض عند الخبرة فهما ليسا بمناسبين لما نحن فيه فان الكلام في الهداية
والضلالة لا في حسن معاشرة الانسان واخلاقهم وقبحها واذ تحققت
هذا عرفت سقوط الشق الاول مما اورده الطيبي وارتضاه الاكمل ايضا وهو
ان اراد ان كل المهديين صفتهم القلة فقوله تعالى وقليل من عبادي الشكور
اخص من ذلك لان ذلك القليل لا يوجد الا في الانبياء والافراد المؤمنين
ولا يلزم من قلتهم قلة كل المهديين وان اراد المخصوصين بخصوص السبب كان
بعيدا عن المقصود لان الكلام فيمن طعن في ضرب المثل قائلين ماذا اراد الله
بهذا مثلا وهم ما بلغوا مبلغ العالمين بحقيقته واما شقه الثاني فكذلك ايضا
لان قلة العالمين بحقيقته بالنسبة الى الطاعنين فيه متحققة في الزمان الذي

الذي وقع فيه الضرب وهو زمان البعثة اذ لا شك ان الطاعنين جميع المشركين
وان صدر الطعن اولا عن بعضهم حيث صدر الطعن عن البعض وقلده الباقون
فيشترك الجميع في الطعن ولا يخفى ان المؤمنين كانوا اقل قليل بالنسبة اليهم في ذلك
الزمان قوله ويحتمل ان يكون قيل بعيد لان النظر الى المعنى يوجب وصف اهل
الضلالة بالقلة اقول لا بعد فيه اصلا لجواز ان ينظر الى المعنى تارة والى
الصورة اخرى ولا يلزم من النظر الى المعنى مرة النظر اليه دائما قوله ولقوله
تعالى وان طائفتان قيل لا دلالة فيه على ان اسم المؤمن لم ينسلب عن المنتهك
فان مجرد القتال لا يتحقق حد الانتهاك وذلك ظاهر اقول الظاهر ان الاستدلال
الملاحق الاية فانها نص صريح في الاصرار وعدمه قوله والمعتزلة لما قالوا
قيل هذا قول جمهور المحدثين ومذهب المعتزلة انه الطاعات الواجبة اقول
نعم هو قول جمهور المحدثين لكنه قول المعتزلة ايضا كيف وقد صرح العلامة
في اوائل السورة بان الايمان الصحيح ان يعتقد الحق ويعرب عنه بلسانه
ويصدقه بعمله وهو اعرف بمذهبه وذكر المصنف هناك انه مجموع الثلاثة
عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج وكان هذا القائل اغتر بما في
المواقف من قوله وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج والعلاف
وعبد الجبار الى انه الطاعات فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر
المعتزلة البصرية الى انه الطاعات المفترضة وقال السلف واصحاب الاثر
انه مجموع هذه الثلاثة ولم يدر ان صاحب المواقف اقتفى في ذلك اثر
الامام في بعض كتبه حيث قال اما ان يكون اسما لعمل القلب فقط وهو المعرفة
عند الامامية وجهم والتصديق عندنا واما لعمل الجوارح فان كان هو
القول فمذهب الكرامية وان كان سائر الاعمال فمذهب المعتزلة واما
مجموع عمل القلب وعمل الجوارح فمذهب السلف ولم يصب في اقتفاء اثره في
ذلك لما فيه من الاختلال من جهة ترك عمل القلب واللسان في مذهب
الاعتزال كما اشار اليه في شرح المقاصد لكن قصر فيه حيث قصر على الاول
والعجب من الامام انه قال في الكبير الفرقة الاولى الذين قالوا الايمان
اسم لافعال القلوب والجوارح والاقرار باللسان وهم المعتزلة والخوارج
والزيدية ومع هذا التصريح كيف يجعله مقصورا على اعمال الاركان عندهم

عصام
كمال پاشازاده
عصام
لطيبي اكمل
عصام
كمال پاشازاده
كمال پاشازاده
سعد الدين
امام فخر

ثم ان القائل لم يصب في تقييد الطاعات بالواجبة فانه مذهب البعض منهم كما يظهر
من تقرير المواقف فلا يصح اسناده الى كلهم وقال ذلك القائل ايضا ان منشا
اثبات الواسطة ليس هذا القول بل ما ذكر في شرح المواقف من انه احتج المعتزلة
بوجهين الاول ان الفاسق ليس مؤمنا لما مر من ان الايمان عبارة عن الطاعة
ولا كافرا بالاجماع لان الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم من السلف كانوا
يقيمون عليه الحدود ولا يقتلونه ولا يحكمون بردته ويدفنونه في مقابر
المسلمين مع اجماعهم على ان الكافر لا يعامل معه كذلك اقول الظاهر ان
ما ذكره المصنف يوافق ما في شرح المواقف في اخراجه عن قسم المؤمنين لان
مدار كل منهما انتفاء الطاعات بقي الكلام في عدم دخوله في قسم الكافر
فما ذكره المصنف لا يوافق ما في شرح المواقف ظاهرا فان ما ذكره هو قوله
بان الكفر تكذيب الحق وجحوده وما في شرح المواقف هو اجماع الصحابة دلالة
على انه لا يعامل معه معاملة الكافر لكن اذا دقق النظر يحصل التوافق
فان ما ذكره المصنف هو مضمون النصوص الدالة على كون الكفر عبارة عن تكذيب
الحق وجحوده وتلك النصوص هي سند اجماع الصحابة والتابعين ولا يخفى انه
اذا كان سند الاجماع نصا يصح اثبات الحكم به راسا كما يصح اثباته بالاجماع
الذي هو سنده على ما عرف في الاصول فقد ذكر المصنف مضمون السند وذكر
في شرح المواقف الاجماع واجمل وجهه فلا يرد المحذور **قوله** واستعماله في
ابطال العهد يعني ان النقض مستعار لمعنى الابطال فاذا اطلق مع لفظ
الحبل يكون ترشيحا لاستعارة الحبل للعهد واما اذا ذكر مع العهد كان قرينة
للاستعارة المكنية وهذا على ما حققه المتاخرون من ان الاستعارة بالكناية
قد توجد بدون التخييلية وان قرينتها قد تكون استعارة تحقيقية لكنها
انما جازت وحسنت بعد اعتبار تشبيه العهد بالحبل واما الاعتراض بانه
من اين علم كون النقض مستعملا في معنى الابطال لانا نجوز ان يكون
مستعملا في معناه الوضعي وكون الحبل مستعارا للعهد بطريق الاستعارة
بالكناية لا ينافيه كما ان استعارة الاسد للشجاع كذلك لم تقتض خروج
الافتراس عن معناه الاصلي واستعارة البحر للعالم لم تقتض خروج الاغتراف
عن معناه الاصلي بل نقول ان ذلك يستدعي بقاءه في معناه الاصلي لانه

لانه قرينة لاستعارة الحبل للعهد بالكناية فلا بد ان يكون من خواص وبهذا
ظهر ان القول بان استعارة النقض للابطال انما جاءت بعد استعارة
الحبل للعهد تعكيس للامر كما قيل فليس شيء لان ذلك علم من ان الظاهر من
مجرد ذكر النقض مع العهد كون الحبل مستعارا للابطال لان الابطال
معنى ظاهر من عوارض العهد ومشابهة النقض به ظاهرة ايضا وكذا الحال
في استعارة البحر للعالم بالكناية وجعل الاغتراف قرينة لها فان الاغتراف
ايضا مستعار للانتفاع من علمه كما صرح به صاحب الكشف وكذا في استعارة
الاسد للشجاع بالكناية وجعل الافتراس قرينة لها فان الافتراس ايضا
مستعار لبطشه وفتكه كما ذكره بعض المحققين واما اظفار المنية ويد الشمال
فاستعارتان تخييليتان لم تستعملا في معنى مجازي بل في المعنى الوضعي
لكنهما استعارتان بمعنى ان هناك فرضا عقليا هو اثبات معناه الاصلي
للامر المشبه بالسبع وبالانسان وتحقيق الفرق بين كون قرينة المكنية تحقيقية
وبين كونها تخييلية هو انه اذا كان معنى من لوازم المشبه به ظاهرا متبادرا
وكان المعنى الوضعي للفظ القرينة ظاهر المشابهة بذلك المعنى كان القرينة
استعارة تحقيقية واذا لم يكن معنى من لوازم المشبه به ظاهرا وكان ولم
يكن المعنى الوضعي للفظ القرينة ظاهر المشابهة به كانت تخييلية ولا
نسلم ان كون القرينة قرينة للاستعارة المكنية يستدعي بقاءها في المعنى
الاصلي بناء على انه لا بد ان يكون من خواص المستعار له انه يكفي في
ذلك كونها من خواص المستعار في الاصل اذ الذوق الصحيح يقتضي
بان مجرد ذكر النقض يدل على استعارة الحبل للعهد بحسب معناه الاصلي
وان لم يكن مستعملا فيه وهذا نظير ما قالوا في الاعلام المنقولة عن الا
وصاف من انه يعتبر فيها لمح الوصفية الاصلية مع انها ليست مستعملة
في معانيها الوصفية بل مستعملة في معانيها العلمية ولا نسلم ايضا كون
القول بان استعارة النقض للابطال انما جازت بعد استعارة الحبل
للعهد تعكيسا للامر اذ ليس المراد كون استعارة النقض للابطال قرينة لاستعارة
الحبل للعهد حتى يكون كون استعارة الحبل للعهد قرينة لاستعارة النقض
للابطال تعكيسا بل قرينة استعارة الحبل من مجرد ذكر النقض مع العهد لا كونه

استعادة وبهذا يظهر انه لم يصب من قال صارت قرينة بعد اعتبار تشبيه الحبل بالعهد
واما قاله المعترض من انه يرد على بطلان هذا المسلك قوله تعالى واضمم اليك
جناحك فان فيه استعارة الجناح لليد عبارة عن استعارة الطير لنحو موسى
عليه السلام فعلى طرف التمام ايضا لان الكلام في حال القرينة بعد تحقق
القصد الى الاستعارة بالكناية ولا يخفى انه لم يقصد هناك الى استعارة
الطير لنحو موسى عليه السلام اذ لا حسن فيه مطلقا فيكون خارجا عما نحن فيه
واعلم انك اذا تحققت معيار الفرق عرفت فساد ما قيل الظاهر ان الاظفار
مستعملة في مقدمات الموت والامور المفضية اليه وكذا اليد للشمال مجاز عن
قوة بها تحرك الاشياء فهذه كلها استعارة حقيقية كالنقض المستعمل في الابطال
ووجه الفساد انه ليس من لوازم الموت والشمال شيء يظهر مشابهته بالا
ظفار واليد الا ترى كيف عجز عن التعبير عنه باسمه حتى احتاج الى التعبير
بالمقدمات والامور والقوة واما ما وقع في هذه الورطة زعما منه ان ذلك
التصرف العقلي الذي هو اثبات معنى الاظفار واليد للمنية والشمال
المشبهتين بالسبع والانسان كذب بديهي البطلان وتشبيه المنية والشمال
بالسبع والانسان لا يصحح اثبات الاظفار واليد الحقيقيتين لهما وانت
خبير بان القصد الى الاستعارة ينافي الكذب ويصحح ذلك الاثبات
كما صرحوا به في عدم لزوم الكذب لمطلق الاستعارة ونظير هذه الاستعارة
هو المجاز العقلي في مثل انبت الربيع البقل فكما انه لا يصح بحسب الحقيقة
اثبات حقيقة الانبات للربيع كذلك لا يصح اثبات حقيقة الاظفار
للمنية وكما يصح بحسب التجوز اثبات تلك الحقيقة له كذلك يصح اثبات هذه الحقيقة
لها ايضا وبهذا كله ظهر ان الامام الطيبي لم في قوله اخذ الوهم في تصوير العهد بصورة
الحبل واختراع ما يلازم الحبل من النقض ثم اطلاق النقض المحقق على ذلك المخترع
على سبيل الاستعارة التخييلية واصاب القطب في تزييفه بان النقض مستعار
لابطال العهد والابطال ليس صورة منتزعة للوهم كما في اظفار المنية وبهذا ظهر
انه لا يلزم ان يكون قرينة الاستعارة بالكناية تخييلية بل تكون تحقيقية ايضا
واما ما اورده اكمل قائلا اما ان يكون النقض مستعارا للابطال العهد المشبه
بالحبل او لابطال العهد الحقيقي من غير تشبيه لا سبيل الى الثاني فان الكلام في

في الاستعارة فتعين الاول والعهد المشبه بالحبل ليس ابطاله ابطال العهد بل تشبيه
ل ابطاله ابطالا مشابها بنقض الحبل وهو الذي يخترعه الوهم كما في اظفار المنية ومثل
ذلك لا يكون الا مخيلا ويعلم منه ان الاستعارة بالكناية لا تستغني عن التخييلية
ولو ذهب احد الى ان النقض مستعار للابطال فيكون تصريحية او كناية عنه لم
يحتج الى الاستعارة في العهد فما لا وجه له لان الاستعارة التخييلية في اصطلاح
القوم عبارة عن استعارة اللفظ لشيء لا وجود له في الاعيان والمعاني بل يخترعه
الوهم ويثبته في الخيال ولا يخفى ان الابطال معنى موجود ليس مما يخترعه الوهم
فاذا كان النقض مستعارا فيه لزم كونه استعارة تحقيقية وبهذا ظهر استغناء الا
ستعارة بالكناية عن التخييلية ولا يلزم من كون النقض استعارة تحقيقية ان
لا يكون في العهد استعارة بالكناية لعدم الاحتياج كما زعم اذ ليس مدار ذلك
على الاحتياج بل على حصول المزية التي تقتضيها البلاغة ولا شك في ان البلاغة
تقتضي الاستعارة بالكناية في العهد سواء كان النقض استعارة تحقيقية او لا
قوله ترشيحا للمجاز اي للاستعارة التصريحية فانها قسم من مطلق المجاز اشار
به الى ان اللفظ في الحبل ليس مجازا كالمنية في المثال المشهور فلا يرد ما قيل
يكون الحبل حينئذ استعارة تصريحية والنقض ترشيحا لها فقوله ترشيحا للمجاز
ليس بذاك هذا وقيل فيه نظر لان النقض ح يكون قرينة المجاز لا ترشيحا فان
الترشيح انما يقال لذكر ملايم المستعار منه بعد تمام الاستعارة بقرينتها وههنا
اذا لم يذكر النقض مع الحبل يتبادر الذهن الى حقيقة الحبل اللهم الا ان يقال
اضافته الى الله حينئذ قرينة المجاز فيكون النقض ترشيحا لكن ظاهر كلامه
في مطلق ذكر النقض مع الحبل اي مقام كان فيرد عليه ما يرد وبهذا ما ذكرناه
قول الرازي والنقض قرينة الاستعارة لا ترشيحا كما توهم بعضهم لان الا
ستعارة لا تتم الا بعد ذكر القرينة والترشيح تفريع عليها لا يأتي الا بعد تمامها
وقول الطيبي واما قول صاحب التقريب انها على الاستعارة المرشحة فبعيد
لان القرينة لا تكون ترشيحا بل الترشيح قول من بعد سياقه لان الترشيح
تفريع على الاستعارة وتتمة لها ولا يأتي الا بعد تمامها اقول اراد المصنف بقوله
فان الحق مع لفظ الحبل الاطلاقه بعد كونه للحبل استعارة تامة سواء كان ذلك
بقرينة اضافته الى اسم الذات او بقرينة اخرى فيصح كون النقض ترشيحا للحبل

استفاده من قول الطيبي والرازي فان مرادهما الرد على صاحب التقريب في زعمه
كون النقض الذي في الآية ترشيحا للاستعارة المكنية التي فيها واين هذا مما اراده
المص من كونه ترشيحا اذا ذكر معه الحبل المستعار استعارة تحقيقية قوله الى وقيل كمال باشا زاده
الضمير عايد الى ذكر النقض لا الى النقض كما توهم والمعنى ان ذكر النقض مع العهد
كان رمزا الى ما يتبعه ذلك الذكر وهو الحكم على العهد بانه حبل اقول فيه انهم انما يطلقون
الروادف على اللوازم انفسها لا على ذكرها وانما ارتكبه لان الظاهر ان الضمير المنفصل
في قوله وهو ان العهد حبل راجع اليها والمناسب ان يكون رديفه ذكر النقض
لا نفسه لكنه غير متعين بل يمكن ان يرجع الى الرمز على ان يكون الضمير المنفصل ايضا
هو راجعا الى النقض يعني انه كان رمزا الى شيء التعقي من روادفه وما لو رمزا
العهد حبل اي بهذه الكيفية ومثل هذا الحمل اكثر من ان يحصى واما ما قيل من ان لا جرم
ضمير روادفه عايد الى النقض فهو لا يقتضيه ان يكون الحبل من روادف النقض
مع ان الامر بالعكس هنا وقيل يشعر كلامه بان الاستعارة هي اللازم المذكور يعني عصام
استعارة لا استعارة للمشبه والكناية لانه كناية عن النسبة وهي اثبات الحبلية لله
وهذا قول رابع اوضحه صاحب الكشف حيث زعم انه المستفاد من عبارة الكشاف والذي
يرجحه المتأخرون اقول لا يشعر كلامه ان يكون اللازم استعارة ولا يلزم من ذلك ان
يكون هي الاستعارة التي سميتها استعارة بالكناية كيف واثبات الحبلية للعهد
صريح في الاستعارة بالكناية اذ لا يمكن ذلك الا باثبات التي بها فظهر ان كون النقض
اللازم بمعنى الابطال استعارة اخرى فليس هنا قول رابع ولم يدفع صاحب الكشف
الا ما ذكرنا كما لا يخفى على المتأمل في عبارته قوله وقيل عهود الله الى آخره سعد الدين
التفتازاني ليس المراد بعهد الله الذي ينقضونه هو عهد الانبياء عليهم السلام لانه
لا ينقض منهم ولا عهد العلماء لانهم ليسوا بالفاسقين الضالين بضرب المثل الا
ان يراد البعض منهم كعلماء اليهود فتعين ان يراد العهد العام للذرية آدم فيعود الى
الوجه الاول اذ يراد عهد علماء اليهود فيعود الى الوجه الثاني اقول لم لا يجوز ان
العهدان معا والمانع من جمعهما حتى جوزنا على وجه الترديد وحاصل الوجوه حينئذ
ان يقال اما ان يراد العهد الذي اخذ على جميع بني آدم بحسب عقلهم او يراد العهد الذي
اخذ على جميعهم بحسب النقل او يراد العهدان من العهود الثلثة الاول اخذها
الوجه الاول والثاني ما في ضمن الوجه الثاني وهو العهد المأخوذ على العلماء بان

بان

بان يبينوا يتبعه النقل من امر النبي ولا يكتموه واذ تحققت هذا عرفت انه لا حاجة
عصام الى جعل هذا الكلام استطراديا بناء على انه لا يرتبط الا بالوجه الاول كما قيل بل
لا وجه له لصحة ارتباطه باغلب افرادها الاثنان منها ثم انه لا وجه لما قيل
ايضا بقي عهد العام بان يتبعوا العلماء لانه داخل في القسم الاول اذ هو عهد الله
اخذ على الجميع بان يتبعوا من يبينه فيدخل فيه ذلك الاتباع لانه من مقدمات
كمال باشا زاده الافراد ومكابرته بحسب اختلاف الاشخاص قوله ما وثق به الله تعالى قيل الخ
العلامة هذا الوجه لان الوجه الثاني ابلغ في الذم وهو المراد من قوله ينقضون
عهد الله على ما صرح به نفسه فان نقضهم العهد الذي احكموه بالقبول والالتزام
اشنع من نقضهم العهد الذي لم يحكموه ولكن احكمه الله تعالى اقول بل يكون الامر
بالعكس بملاحظة ان رجوع الانسان عن فعل نفسه اهون بان كان احكمه
من قبل بخلاف رجوعه عن امر احكمه الله تعالى وهو ظاهر والحق ان لكل وجهة
فلا يتجه الترجيح قوله بمعنى المصدر اي التوثقة كما ان الميعاد والميلاد
مصدران بمعنى الوعد والولادة على ما صرح به ائمة اللغة فلا يرد الاعتراض
بان النحويين لم يذكروا مفعالا في صيغ المصادر حتى ان ابا العباس ابن الحاجب
وابن مالك لم يذكرا ذلك مع انهما من اكثر الناس استيعابا لابنية المصادر
وعبارة العلامة يمكن حملها على ارادة انه اسم واقع موقع المصدر على ما صرح
كمال باشا زاده به ابن عطية كما قيل ولو سلم عدم كونه مصدرا فلم لا يجوز ان يحمل عبارة المحقق ايضا
على ارادة انه اسم واقع موقع المصدر فما الفرق بينهما وبين عبارة الكشاف
قوله يحتمل كل قطيعة لا شك في ان الحمل عليه اولى لعموم الفائدة فلا عبرة
كمال باشا زاده بما قيل الظاهر انه توصيف الفاسقين بانهم يقطعون ما خلق الله تعالى بعد
توصيفهم بانهم يضيعون حقه تعالى بنقض عهده وتضييع حق خلقه بقطيعة
ارحامهم قوله القول الطالب للفعل انما اسند الطلب الى القول مع انه
كمال باشا زاده فعل القائل تنبيها على كون صيغة القول موضوعة للطلب فيخرج القول
كمال باشا زاده الذي يطلب الفعل بمدلوله مثل اطلب منك الفعل ومن لم يتنبه له اعترض
بدخوله واما الاعتراض بان التعريف غير جامع لخروج القول الطالب للترك
نحو اترك كما قيل ايضا فمدفوع بان المراد من الفعل ما يعم الترك ايضا
فانه عبارة عما يتصف به الانسان سواء كان وجوديا او عدميا كيف لا ونطلق

النقل على العديات كالسكون والسكوت وغيرهما قوله وقيل مع العلو حقيقة والتحرير
التشنا في الوجه الاول راجعا الى الثاني بان المراد اعم من العلو حقيقة او
بزعمك ورد بانه لا استعلاء في العلو حقيقة لا بزعمك بل قد ينفك الاستعلاء عن
العلو بزعمك ايضا اقول مراد التحرير هو طلب الفعل مع اعتبار العلو الحقيقي او العلو
الزعمي وما ذكره الوادى من الامرين ليس الا طلب الفعل مع اعتبار عدم العلو بل
عنده ثم ان مراد التحرير الرد على صاحب الكشف حيث قال اما قوله ممن هو دونك فهو
صحيح على مذهب ابي الحسين غير صحيح على مذهب الجمهور هنا ومنهم لان الاستعلاء غير
العلو ووجه الرد ظاهر لكن الحق ان مراد العلامة ما هو الظاهر من العبارة من
العلو حقيقة دون ما اول به التحرير من العموم كما صرح في الفاتحة بان صيغة الامر
والدعاء ولحن لان كلا منهما طلب وانما يتفاوتان في الرتبة ولا يخفى ان مراده
التفاوت بالعلو والسفل الحقيقيين نعم يمكن تاويله ايضا بحمل الرتبة على اعم
الحقيقة والادعائية لكن التاويل في موضعين بعيد فالظاهر انه قلد ابا [illegible]
قوله وقيل مع الاستعلاء رد بانه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير
جامع لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان
اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون
للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر واجيب بان المراد صيغة افعل مرادا بها ما
تتبادر منها عند الاطلاق وما اورد عليه من انه يكون حينئذ قيد الاستعلاء
مستدركا فغير وارد لعدم الاستدراك لكن لا لانه لا يتبادر من الصيغة الا الطلب
كما قيل فان المتبادر منها هو الطلب على وجه الاستعلاء على ما ذكره السكاكي في ذلك
الطلب كما مر في الفاتحة بل لانه لم يعلم كون الصيغة للطلب الاستعلائي الا بهذا
التعريف فكيف يتصور الاستدراك والعجب من بعض الكملة انه نقل الايراد
وجوابه المنيف على وجه الارتضاء ولم يتنبه لما فيهما من الفساد قوله كما قيل
لاي للامر الذي هو واحد الامور ومن غفل عنه قال اي الفلان قوله
والثاني احسن اما الاحسنية لفظا فلقربه لا للزوم الاضمار وقيل الذكر في
الاول عندنا قامة البدل مقام المبدل منه اذ تقديره ح ويقطعون ما امر ان يوصل
كما قيل فان الضمير راجع الى ما في الذهن من الشيء الذي يمكن ان يوصل [illegible]
ويقطعون واما الاحسنية معنى فلان المذمة العظمى في قطع ما امر الله تعالى به ان

يوصل دون قطع الوصل مطلقا لان الوصل لا يصلح ان يتعلق به القطع
لانه ليس من الاعيان القابلة للقطع كما قيل ايضا لان المعاني ايضا قابلة للقطع
المجازي كقابلية العهد للنقض وليس قطع الرحم بغيره الا في الامر المعنوي وفي
يحمل الخلق على انه بيان لما يحذف من لشيوع حذفها من ان وان ولعل هذا
احسن الوجوه اقول لا نسلم الاحسنية لما فيه من صرف الظاهر من القريب الى البعيد
للطامع احتياجه الى التقدير وان كان شائعا قوله واشتراء النقض اي
استبدال النقض بالوفا يعني انهم اخلوا بالوفاء الذي جعله الله لهم بالفطرة التي
فطر الناس عليها وهداهم اليه بالايات البينات فجعل تمكنهم من الوفاء بمنزلة
كونه في ايديهم كما ذكر في قوله تعالى اشتروا الضلالة بالهدى فيكون التعبير فيهما
بالاستبدال وههنا بالاشتراء لاجل التفنن لا لان الاستبدال صريح في معنى
المبادلة وهي متحققة في الاول حيث صرحوا باحد البدلين وهو الانكار
والطعن في الايات وتمكنوا غاية التمكن من البدل الاخر وهو الايمان بها
فكانه كان في ايديهم فبدلوه بخلاف الاشتراء فانه ليس بصريح في المبادلة
لما قال المص هناك انه اتسع فيه واستعمل للرغبة عن الشيء طمعا في غيره ومعنى
المبادلة غير ظاهر في الثاني كما قيل لانه لا فرق بين المقامين في ظهور معنى
المبادلة فكما انهم صرحوا في الاول باحد البدلين الذي هو انكار الايات
كذلك صرحوا في الثاني باحدهما ايضا وهو النقض لان انكار الايات عين
النقض وكما انهم تمكنوا في الاول من البدل الاخر الذي هو الايمان تمكنوا
في الثاني ايضا من البدل الاخر الذي هو الوفاء لان الايمان عين الوفا قوله
استخبار فيه انكار يعني انه استخبار صورة ومعناه الانكار ووجه جعل
الصورة ظرفا للمعنى ظاهر لا انه استخبار حقيقة وفيه معنى الانكار ووجه
التعجب هو انهم صرحوا بان الاستفهام قد يكون للتعجب فاما ان يكون لتعجب
المتكلم كما هو ظاهر اللفظ او لتعجيب المخاطب ويسمى التعجيب والظاهر ان جميع
ما في القرآن من باب التعجيب المسوق من جهة الله تعالى فالمراد منه تعجيب المخاطب
المسمى بالتعجيب لعلوه تعالى عن الاتصاف بالتعجب والعجب من صاحب التيسير انه ذكر
عند تعداده المعاني التي استعمل فيها كيف للتعجب كما في قوله تعالى انظر كيف يفترون
على الله الكذب اي تعجب يا محمد فانه موضع التعجب لك والتعجب وهو حال

الناس على التعجب كما في هذه الآية كيف تكفرون بالله ولم يظهر انه لا فرق بين
الآيتين اذ كما يقال في الاولى انه للتعجب اي تعجب المخاطب الذي هو الرسول عليه
السلام كذلك يقال في الثانية انه للتعجب اي تعجب المخاطبين الذين الناس كما
يقال في الثانية انه للتعجب اي حمل الناس على التعجب كذلك يقال في الاولى انه
للتعجب اي حمل الرسول عم على التعجب والعجب منه ان بعض الكملة ما يعتني بهذا المقال
ويتمسك به في تحقيق المقام غافلا عما فيه من الاختلال **قوله** بانكار الحال بنفي
العلامة ولتشمر كلامهما بان كيف لانكار الحال على العموم اما لان وضعها لعموم الاحوال
او لان توجه الانكار والنفي الى مطلق الحال وحقيقتها اولا نه وجب الحمل على ذلك
لمقتضى المقام لوجود الضارب اللازم ثم ذكر السكاكي ان كيف للسؤال عن
الحال مطلقا الا انه اذا دخل على فعل كان سؤالا عن الاحوال التي تكون لذلك
الفعل فيزيد اختصاص بها كقولك كيف جئت اي راكبا ام ماشيا ولا شك
ان للكفر مزيد اختصاص بالعلم بالصانع والجهل به فالمعنى ههنا افي حال
العلم بالله تكفرون ام في حال الجهل والحال حال العلم بمعونة القضايا الى
حالا لا العلم به يستلزم ان يكون للعاقل علم بان له صانعا متصفا بالعلم
والقدرة وسائر صفات الكمال وعلم بان له هذا الصانع صارف قوي
عن الكفر وصدور الفعل عن القادر مع الصارف القوي محل تعجب وتعجيب
وانكار وتوبيخ فيكون سوق الآية لذلك وقيل هذا اولى لان كيف في
مثل هذا الموضع يكون سؤالا عن حال الفاعل عند مباشرة الفعل لا عن حال
الفعل نفسه مما هو بمنزلة التابع له والرديف الا يرى ان معنى كيف جئت
راكبا ام ماشيا وقال النحرير التفتازاني مراد العلامة ايضا هذا
وهو المراد بحال الكفر ولا ينافي كونه انكارا لما هو الجواب ذكره في السؤال
الاخير من استبعاد ما آل اليه المعنى وهو على اي حال تكفرون في حال علمكم بهذه
القصة ثم جوابه بان هذا السؤال لا لانكار الذات بانكار الحال لان استفهام عن
الحال ليس الا في القطع باثبات الحال وقيل ليس كلام العلامتين محمولا على الذي
السكاكي بل على ما هو الظاهر من تعميم الحال وذلك من وجهين احدهما انه يرد
على مختار السكاكي محذورات الاول ان قوله الا انه اذا دخل على الفعل كان
سؤالا عن الحال انما يصح اذا اجري كيف على حقيقة الاستفهام واما اذا اريد بها نفي ذي

ذي الحال بنفي الحال فلا والثاني ان التخصيص خلاف الاصل ولا ضرورة
تدعو اليه والثالث ان العلم بالصانع لا يستفاد من النظم الا بطريق اللزوم
ولا حاجة اليه بعد ما افاد المنطوق ما هو انسب بالمقام منه والرابع ان نظائر
هذه الآية في القرآن كثيرة وتأويله لا يجري فيها ولا يدفع شيء من هذه المحذورات
على كلام العلامتين فظهر مغايرة كلامهما ورجحانه واما الوجه الآخر فلانك
اذا تأملت في عبارات الكشاف حق التأمل ظهر لك ان المراد ما ذكرنا
دون مختار السكاكي والعجب من النحرير انه ذهب الى مسلك الاتحاد
والعجب منه انه استدل عليه بما ذكره في السؤال الاخير وجوابه فان
المتبادر من عبارته انه جعل حاصل السؤال ان الاستفهام المدلول عليه
بكيف تكفرون يدل على عدم الجزم بحال من الاحوال وهو ينافي القطع باثبات
الحال المدلول عليه بكنتم امواتا وجعل حاصل الجواب ان الاستفهام ليس
على حقيقته بل الانكار الذات بانكار لازمه فلا يلزم الجمع بين الجزم و
التردد وليس كذلك لان حاصل السؤال ان ما ذكر يقتضي دلالة كيف على
انتفاء جميع الاحوال وهو ينافي اثبات الحال بعده بكنتم امواتا وحاصل
الجواب ان نفي الاحوال على العموم ليس مقصودا بالذات بل لينتقل منه
الى نفي الذات وهو لا ينافي في اثبات بعض الاحوال وهذا انما يلائم مختار
السكاكي ولو سلم ان حاصلهما ذلك فلا يفيد مطلوبه لانه لا يدل على مختار
السكاكي اقول اما الاول من الوجهين فغير مسلم والمحذورات الاربعة
مرفوعة اما الاول فلانه اذا صح ان يكون كيف في صورة حقيقة الا
ستفهام سؤالا عن الاحوال التي لها مزيد اختصاص بالفعل فالظاهر ان
يكون في صورة التجوز ايضا انكارا لذي الحال بانكار تلك الاحوال اذ
لا يتوجه الانكار الاستفهامي الا الى ما يتعلق به السؤال حقيقة كما في
نظائره واما الثاني فلان التخصيص بقرينة تدعو اليه ومقتضى المقام لا
مانع من كونه في صورة الحقيقة سؤالا عن الاحوال المخصوصة واما الثالث
فلان لا حاجة الى اعتبار العلم بالصانع قائمة على مختاره ايضا اذ لو
كان المراد انكار جميع الاحوال فمعنى قوله تعالى وكنتم امواتا الآية و
انتم عالمون بقصة احياء الله تعالى واماته وهو عين العلم بالصانع

كمال پاشا زاده

بالعلم والقدرة وان لم يكن له مساس بكونهم بالله تعالى واما الرابع فلانه انما ذكر
العلم والجهل ههنا لخصوصية فعل الكفر واما في نظائر الاية فلا يلتزم اجراء هذا
التاويل بعينه بل يعتبر هناك احوال لغير يختص بالفعل الذي هناك واما الثالث
من الوجهين فلكن لك ايضا ان جميع عبارات الكشاف يحتمل ان يراد بها الاحوال
المخصوصة وان كانت ظاهرة في العموم لجواز ان يراد عموم الاحوال المخصوصة
فلا وجه للتعجب عما قاله النحرير ولا لمجيئه بل لا ركاكة في استدلاله ايضا بذكر
السؤال والجواب وذلك انه لما ادعى من نحى الاولوية ان مراد السكاكي ان
يكون كيف سؤالا عن حال الفاعل دون الفعل مع ان الظاهر من عبارة
الكشاف هو العكس وراى النحرير توجه كلام السكاكي وكان في عبارة الكشاف
تحمل لما صرفها اليه بجعل حال الفعل متحدا بحال الفاعل ويظهر الاستدلال بذكر
السؤال والجواب اما السؤال فمقتضاه ان يكون العلم الذي هو حال العلم
حالا للفعل ايضا فان مآل السؤال بعلى اي حال تكفرون بيانا في اثبات
حال العلم بعد سواء كان من جهة ان السؤال يقتضي التردد والاثبات
يقتضي الجزم او من جهة ان انكار جميع الاحوال عموما بيانا في اثبات واحد منها
فعلى كلا التقديرين يظهر كون العلم الذي هو حال الفاعل من احوال الفعل
التي يسال بكيف وهو المطلوب واما الجواب فمقتضاه انه لولا كون المراد
الانكار لنا في الاستفهام عن الحال القطع باثبات الحال فيظهر كون العلم حالا
للكفر وبهذا ظهر سقوط قوله ولو سلم الخ فان المراد ظهور كون العلم حالا للكفر
وهو حاصل سواء كان حاصلهما ما ذكره القائل او ما نسبه الى النحرير ليس
المدعى انه يدل على ما ذكره السكاكي قطعا كما زعمه حتى يمنع ذلك وبهذا
كله ظهر سقوط ما قيل ان المراد حال الفاعل لا حال الوصفية للكفر حتى يرد
ان كيف يكون في مثله سؤالا عن حال الفاعل لا عن حال الفعل بلا حاجة
الى ما اجاب به النحرير من ارجاع احدهما الى الاخر وكيف يمكن ما ادعاه مع
ان المصنف صرح بكون الكلام في حال الكفر فما قالوا اذا انكر ان يكون لكفرهم
حال يوجد عليها الخ واما ما زعمه الاكمل من انه لا يصح كلام السكاكي لان العلم
بالقصة اذا كان حالا ممن تكفرون مقارنا له البتة فالترديد بقوله افي
حال العلم بالله تكفرون ام في حال الجهل به غير مستقيم الا اذا جعل الكفر الغافلين

عصام

اكمل

العالمين لعدم جريهم على مقتضى العلم فحينئذ يصح سؤالا وجوابا اما الاول
فلان المحذور انما يرد على تقدير ان يكون الاستفهام حقيقيا وقد عرفت انه
مجاز عن الانكار واما الثاني فلانهم اذا جعلوا كبعض العالمين لا يستقيم
الترديد ايضا باختلاف الشقوق الاخير وبالجملة اما ان يعتبر علمهم بالقصة علما
او جهلا فعلى الاول يختل الشق الاول وعلى الثاني الثاني قوله لان صدوره
لا ينفك اي لا ينفك عن حال له فربما اختصاص بالفعل يتبع فيه العلامة وقال
النحرير التفتازاني يعني انه من حيث كونه تابعا له يكون بمنزلة الخاصة
المساوية له فيكون امتناع ثبوت الذات مستتبعا لامتناع ثبوت الحال
ضرورة انتفاء التابع بانتفاء المتبوع والعارض بانتفاء المعروض فاذا
كان امتناع ثبوت الحال تابعا ولازما لامتناع ثبوت الذات كان انكار
الحال انكارا للذات بطريق الكناية من جهة ان حال الشيء تابع له ورديف
لها وكما يكفي باثبات التابع والرديف عن اثبات المتبوع والمردف في
فكذا في جانب الانكار وبهذا التقرير يندفع ما يتوهم من ان غاية حال
الشيء ان يكون لازما له وانتفاء الملزوم لا يستتبع انتفاء اللازم ولو سلم
تحقق التابع اعني انتفاء اللازم لا يوجب تحقق المتبوع اعني انتفاء
الملزوم فلا ينتظم ما ذكر من التفريع بقوله فكان انكار الحال انكارا للذات
وعلى تقدير الانتظام فلا معنى لتعليله بان حال الكفر تابع لذات الكفر
بل ينبغي ان يقال لان انتفاء الحال تابع لانتفاء الذات وقيل فيه نظر اما
اولا فلان قوله من حيث كونه تابعا الخ ممنوع اذ التابع للشيء لا يقتضي
ان يكون مساويا له ولو سلمنا فهذا مستدرك في كلامه اذ المقصود هو كون
امتناع ثبوت الذات مستتبعا لامتناع ثبوت الحال يحصل بدون كونه مساويا
واما ثانيا فلانه فرق بين ان يجعل ثبوت التابع كناية عن ثبوت المتبوع
وبين ان يجعل انتفاء التابع كناية عن انتفاء المتبوع فان ثبوت التابع
مستلزم لثبوت المتبوع واما انتفاؤه فلا يستلزم انتفاءه لصحة وجود
المتبوع بدون التابع دون العكس اقول اما الاول فمدفوع بانه لم يرد ان
كل تابع مساو لمتبوعه حتى يرد المنع بل اراد انه اذا اخذ التابع بحيثية
كونه تابعا للمتبوع مخصوص بكونه مساويا له مثلا الضوء تابع للشمس لكنه

كازرونی

غير مساو لها لوجوده في سائر النيرات ايضا واما اذا اخذ بجنسية كونه ضوء الشمس يكون مساويا لها لا يوجد في غيرها واما دعوى الاستدراك فمستدرك فمستدرك لان المقصود الذي هو كون انتفاع ثبوت الذات مستتبعا لامتناع ثبوت الحال لا يحصل الا باعتبار المساواة بينهما اذ لولا المساواة وكان الحال اعم لم يتحقق الاستتباع كما في المثال واما الثاني فكذلك ايضا لان اعتبار المساواة يقتضي بان لا يقع وجود احدهما بدون الاخر ثم اقول ردا على النحرير انه اذا اعتبر انتفاء جميع الاحوال ولو كانت جميع ما لها من يد اختصاص بالفعل لم يحتج في تصحيح الكناية الى اعتبار مساواة الحال للذات فان الجميع مساو للذات وان لم يكن كل واحد مساويا مثلا لا يخلو ذات المجئ عن مجموع حالي الركوب والمشي وان كان خاليا عن احدهما فلا حاجة الى اعتبار كون الركوب مساويا باعتبار انه الركوب التابع له وقوله من الحال اي الشان الذي يدل عليه الحال النحوي وهو قوله وكنتم امواتا اي الحال النحوي الذي يدل على الشان فلا يرد ان منشأ الغفول عن ان معنى الحال في الموضعين ليس بواحد كما وهم قوله وسوق المقال قيل فيه انه حمل قوله يقولون ماذا اراد الله بهذا مثلا على الكناية والعبرة في الكناية للمكنى عنه لا المكنى به فالمتوصف بالكفر والجهالة لا بالقول اقول لم لا يجوز ان يكون سوق المقال لعبارة عما افاده قولهم المذكور من المعنى الحقيقي والكنائي جميعا قوله اجسادا لا حيوة لها انما ان يكون بطريق الحقيقة ان كان الموت مفسرا بعدم الحيوة مطلقا كما هو المروي عن قتادة او بطريق المجاز كما هو رأي المحققين ومختار المصنف في الطوالع ولا ينافي اختياره اياه ان لا يجري كلامه على الاول قطعا كما زعم فكم وقع من المصنفين اختيار مذهب ثم اجراء الكلام على اخر فان صاحب الكشف في اوائل الاعراف اشار الى مثله وكثير في هذا الكتاب من هذا القبيل قال العلامة فان قلت كيف قيل لهم اموات في حال كونهم جمادا وانما يقال ميت فيما يصح فيه الحيوة من البنى قلت بل يقال ذلك لعادم الحيوة كقوله بلدة ميتا وآية لهم الارض الميتة اموات غير احياء ويجوز ان يكون استعارة لاجتماعهما في ان لا روح ولا احساس وقال النحرير التفتازاني في الاخفاء في انه من قبيل هم صم بكم فتسميته استعارة تسامح او ذهاب الى ما عليه البعض اقول لا حاجة الى شئ منهما فان المراد انه يجوز ان يكون اطلاق الميت على عادم الحيوة استعارة لا انه استعارة فيما نحن فيه بل تشبيه فيه فان كل استعارة

اذا ذكر معها المشبه تنقلب تشبيها كما مر بل يدعي صحة الاستعارة فيما نحن فيه ايضا بناء على ان يكون المستعار الجمادات فان اصل الكلام كنتم جمادات كالاموات كما يظهر من تقرير سؤال الكشاف فطوى ذكر الجمادات وعبر عنها بالاموات على وجه الاستعارة وبالجملة فالمشبه هي الجمادات لا المخاطبون حتى يلزم المحذور ويمكن ان تكون الاستعارة تبعية اي يشبه حال عادم الحيوة بالموت ثم يستعار الميت وهي لا تنتفي طي المشبه كما جوز السيد السند في قوله تعالى صم بكم الاية ثم الظاهر من قوله لاجتماعهما كون الاستعارة اصلية لكن يمكن ان يأول بان المراد اجتماع مصدريهما فتكون تبعية ثم قال النحرير والحاصل انا لا نسلم ان الموت عدم الحيوة عما من شانه بل عدم الحيوة مطلقا ولم سلم فالمعنى كنتم كالاموات اقول الظاهر انه حمل الجواب الاول على ان يكون اطلاق الميت على عادم الحيوة حقيقة على قول وليس كذلك بل هو مجاز قطعا كيف وقد صرح في الاساس بانه من المجاز احيى الله البلد الميت وهو يحيي الموات فلزم ان يكون بين كلامي العلامة في كتابيه تدافع والتحقيق في الاساس لان وصف البلد بالميت ليس لكونه عادم الحيوة الحقيقية بل لكونه عادما لما يشبه الحيوة من هيجان القوة النامية والانجاز ووصف كل البدن ليس كذلك وكذا وصف الارض بالميتة فظهر ان الكلام على التجوز دون الحقيقة ويمكن في التوفيق ان مختاره ما في الاساس وهو الوجه الاخير في الكشاف واما الوجه الاول فغير مختار عنده وانما ذكره بطريق الجدل كما يظهر من تقرير النحرير وقد نقلنا اشارة صاحب الكشف الى مثله آنفا ويجوز حمله على ان المراد منه كون اللفظ مجازا مرسلا بطريق استعمال المقيد بدون قيد كالمرسن في الانف فيصح مقابلته بالوجه الثاني الذي هو كونه استعارة لكنه خلاف الظاهر مع ان قوله بلدة ميتا ظاهر في ان مداره على التشبيه دون المجاز المرسل وتحقيق المقام انه اذا كان للجماد حالة تشبه الحيوة من جهة استتباع كماله يستعار لها الحيوة ثم يوصف بها الجماد بالتبعية فيكون زوال تلك الحال مشابها بالموت فيستعار لفظه لها ويوصف به الجماد كذلك واما تشبيه الجماد بالميت في ان لا روح ولا احساس كما قال العلامة فمردود بما ذكره بعض العلماء من ان شرط التشبيه ان يكون وجه الشبه اقوى في المشبه به منه في المشبه او مساويا وليس عدم الروح والاحساس اقوى في الميت منه في الجماد بل الامر بالعكس اللهم الا ان يكون من قبيل التشبيه المقلوب

كمال باشازاده

كمال باشازاده

للجزو

بل ندعى المساواة اذ الحق انه لا فرق بين الجماد والميت بعد الموت قوله او اللبث
فى القبور اعترض الفخر التفتازانى لم لا يجوز ان يراد مطلق الاحياء بعد الاماتة
على ما يعم الاحياء فى القبر والنشور فان الفعل وان لم يدل على العموم فلا يلزم ان
يكون للمرة غاية الامر ان الاحيائين لشدة ارتباطهما واتصالهما فى الانقطاع
عن امر الدنيا وكون القبر اول منزل من منازل الاخرة عبر عنهما بلفظ واحد
ومع لا يرد السؤال بانه ترك ذكر احد الاحيائين وان الاحياءات ثلث فلم
قال امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وذيفنا ان وجه عدم الجواز ان النعل
يدل على مصدر منكر لا يدل على عدد معين الا بالمجاز المحتاج الى القرينة ولا
دلالة فلا ارادة فلا تصور التعبير عن الاحيائين بلفظ واحد ولا العموم
للاحياء فى القبر والنشور اقول نعم لا شك فى عدم دلالة الفعل على عدد معين
الا بالمجاز ولا قرينة لكن لم يدع الفخر دلالته على ذلك حتى يسلب ويفرع على
سلبه سلب الارادة والتصور المذكورين بل انما ادعى كون المتعدد فى حكم الواحد
لشدة اتصالهما ودلالة الفعل على ذلك الواحد الحكمى دون المتعدد واين هذا
من ذاك قوله مع علمكم بمعنى ان ما هو فى موضع الحال مجموع ما ذكر لا كنتم
امواتا فاحياكم فقط حتى يحتاج الى تقدير قد قال الشيخ ابو حيان لا يتعين
ان يكون جميع الجمل مندرجا فى الحال ولا سيما قوله ثم يحييكم ثم اليه ترجعون
فانهم ينكرون البعث والحساب وهو عندهم فى حيز المستحيل عقلا وعادة فالتوبيخ
بذلك عنهم موجود فى غير اى من القراءة بل الحال قوله وكنتم امواتا فاحياكم
المعنى كيف تكفرون بالله وقد خلقكم فعبر عن الخالق بذلك اى من وجدكم
بعد العدم الصرف حرى بان لا يكفر به وقد ذكرنا وقوع الماضى حالا بالواو
دون قد وانه كثير ثم قال وعلى هذا تكون من قوله تعالى ثم يميتكم الى جملا مستانفة
لا داخلة تحت الحال اقول ذلك متعين بحسب البلاغة وان لم يتعين بحسب الاعراب
لان احياءهم واماتتهم مرتين ورجوعهم الى الاخرة الى ذلك كالمحيى المنبه للاذهان
فى انكارهم ان يكفروا به من مجرد خلقهم عن العدم فانه يشتمل عليه مع زيادة
ولا يتقول انكارهم البعث خروج قوله تعالى ثم يميتكم عن الحال بناء على نفسه
التنزيل التى ذكرها العلامة وبلا تبجح فيها تصريحهم بانكار فى بعض الاى
لان اجراء الكلام على الحقيقة فى مواضع لا ينافى اخراجه على التنزيل فى موضع

فى موضع اخر على ان وقوع الماضى حالا بدون قد مخالف لما صرح به المحققون من
النحاة بكل موضع وقع فيه بدونه فهو محمول عندهم على تقدير لدليل فادعم اليه
كما اشار اليه الفخر التفتازانى هنا واما تاييد مدعى الشيخ بانه يكفى الوقف
الكافى عند قوله يحييكم تنبيها على ان ما بعده من الجمل مستانفة فليس بشىء لان
الوقف من قبيل الاداء ولا تواتر فيه لما عرفت سابقا فلا نتعرض بما نقلا للمعنى الذى
يقتضيه البلاغة قوله من الدلائل اى الحالية والمقالية والاولى نفسية
وافاقية والتنبيه الذى فى الاية على الدليل الانفسى فان قلت لا نسلم ثبوت
الاحياء الثانى والرجوع بالدلائل الحالية لانها انما تدل على قدرة الله تعالى عليهما
لا على وقوعهما البتة فانحصر ثبوتهما فى الدلائل المقالية قلت ليس المدعى ثبوت
وقوعهما بها بل ثبوت صحتهما وجوازهما بعد الاحياء ووقوعهما ولهذا سقط ما قيل
اذا كان الخطاب لاهل الكتاب لا تصح قضية التنزيل لانهم معترفون بالحشر واذا
كان لغيرهم فان كان المراد بالدلائل الموصلة اليه العقل فهو لا يستقل بذلك
والمانع مكابر وان كان غيره فلا يكون الا سمعيا وليس ذلك لغير اهل الكتاب
ووجه السقوط انا نختار الشق الثانى على ان يكون المراد من الدليل العقلى هو
مستقل بتجويز بعد الاحياء به فانا نجزم بان الاحياء بعد سبق الوجود اهون
من الايجاد من العدم الصرف واما ان الاحياء الاول والاماتة ايضا
مما لا يعترف به غير اهل الكتاب فانهم انما يعلمون ان لهم موتا وحيوة لا ان لهم
محييا ومميتا فوجب تخصيص الخطاب باهل الكتاب كما قيل فليس بشىء لان عبدة
الاصنام معترفون بان لهم الها محييا ومميتا يدل على ذلك نصوص منها قوله تعالى
ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله لان المراد خلق السموات
والارض وما فيها فيدخل فيه احياء الخلق والاعتراف بان الاحياء منه تعالى
يجر الى الاعتراف بكون الاماتة ايضا منه تعالى دون العاجزين عند تحقيق المقام
من زعم ان المراد من الدلائل دلائل صدق الرسول القائل بالاحياء بعد الموت
فانظر كيف صرف الدليل عن الاحياء الذى هو المدعى الى صدق الرسول مع
ان كلام المصنف صريح فى دلالة الاية على صحة نفس الاحياء دون صدق
الرسول عم قوله النعم العامة والخاصة الظاهر ان النعمة العامة هى الحيوة
الاولى فانها تعم الحيوانات ايضا والخاصة هى الحيوة الثانية الابدية التى

تخص الانسان وكون كل منها باعتبار تعددها بحسب تعدد الاشخاص اذ بحسب
اشتمالها على نعم يتفرع عليها وهو اولى واما ما قيل من ان الاحياء المشترك بين الكل
يذكر نعما مختصة يشتمل عليها حيث كل واحد والوجع المشترك بين الكل يستلزم امورا
مخصوصة لكل واحد فبعيد عن الفهم وكذا ما قيل ايضا النعمة المخصوصة ما امتن به على
بنى اسرائيل فى قوله تعالى يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم الاية هذا وقال
بعض المفسرين حمل الكفر على معنى الكفران المقابل للشكر يأباه الباء فى قوله بالله لانه
لا يقال كفر بالنعم وبالمنعم بل يقال كفر المنعم والنعمة ولان بعض ما ذكر ليس من النعم
وقال فى الحاشية رد للقاضى حيث جوز ذلك اقول لم يجوز المصنف كونه من الكفران
الخ وكانه غلط من تعرضه للنعم لكن المراد هو كفرهم بالمنعم مع اقتضاء النعم خلافه
لا كفرانهم لنعمه واما كون بعض ما ذكر غير نعمة فمدفوع بان الظاهر ان المراد
الموتان ولا شك ان الثانى نعمة لكونه وصلة الى الحيوة الحقيقية كما صرح
المصنف واما الاول فلا يلزم ان يكون ذكره لكونه نعمة بل لان له مدخلا فى
النعمة وذلك ان قدر نعمة الحيوة انما يعلم كما ينبغى بتصور كونها فرجا من الظلم
الصرف الذى هو الموت الاول **قوله** كيف تعد الاماتة قيل قوله تعالى
ومن نعمره ننكسه يكشف عن كون الموت نعمة نعمة وايضا موت كل ميت سبب لنعمة
الاحياء فيكون نعمة فى حقهم اقول الاوجه لكل منهما اما الاول فلان الموت لا
نعمة ولو حال التنكيس كيف والمعمر المنكس يكره الموت قطعا نعم قد يكون نعمة فى
حق من قولها الاوجاع الشديدة لكن الكلام فيما يعد نعمة عامة واما الثانى
فلان الظاهر ان يكون نعمة فى حق المخاطب الذى تعلق به الاماتة وايضا
الكلام فى النعمة العامة كما عرفت **قوله** لا كل واحدة قيل نفى هذا الا بعين
ما ذكره اذ ههنا احتمال اخر هو اظهر مما ذكره وهو ان يكون الحال جملة وكنتم امواتا
فاحياكم فقط فيما ويل الحلم ويكون البواقى فى مساق نعمة اقول التعين يختفى
البلاغة كما مر انفا واعلم ان العلامة قال فى تصحيح الحالية فان قلت كيف
صح ان يكون حالا وهو ماض ولا سيما لحيث وقام الامير ولكن وقد قام
الان يصير قد قلت لم يدخل الواو على كنتم امواتا حرف وكان على جملة قوله وكنتم
امواتا الى ترجعون كانه قيل كيف تكفرون بالله وقصتكم هذه وقال فى الحاشية
الاكملية فيه تسامح من وجهين احدهما ان قوله ولكن قد قام يغنى عن قوله
قوله الا ان يضمر قدا وبالعكس والثانى ان كلامه يوهم انه لو اضمر قدا وصرح
به صح ان يقع وكنتم امواتا حالا وليس كذلك اقول كلاهما على طرف التمام
اما الاول فلان قوله ولكن وقد قام صورة ذكر قد صريحا فلا يغنى عن افادة
صورة اضماره بقوله الا ان يضمر قد نعم يمكن الاغناء والتزاما لكن لا عتب على
التصريح به واما الثانى فلان متنفى ذلك انه لو اضمر قدا وصرح به اندفع
المحذور اللفظى لا انه اندفع جميع المحذورات فانه وهم لا عبرة به مع انه صرح بعد ذلك
لا انه من المحذور المعنوى ودفعه حيث قال فان قلت بعض القصة ماض
الخ فلو سلم وجود وهم معتبر فهو مندفع بما ذكره **قوله** لتقرير المنة اى حمل المخاطبين
على الاقرار بما امتن به واذا اقروا به بالسنتهم يكون الكفر مستبعدا عنهم فلا بعد
انه جوز فى التيسير ان يكون الخطاب للمسلمين وعتابهم على وجه اخر اى كيف
تكفرون نعمة الله عليكم وتتركون اياديه اليكم وكنتم امواتا بالكفر فاحياكم
بالايمان وكنتم امواتا بالجهل فاحياكم بالعلم وعلى هذا لا حاجة الى حمل كيف على
التبعيد كما قيل لان المدعى ليس ان يكون كيف للتبعيد بل كونه للتقرير و
لزمه التبعيد ولا شك ان كونه للتقرير مسا وكونه للانكار لان كلا منهما مخفى
مجازى له فلا فرق بينهما حتى يختار احدهما ويرد الاخر ثم ان المراد من تبعيد
الكفر عنهم تثبيتهم فى الايمان والبعد عن الكفر وهذه المعاملة قد كانت
مع الانبياء عليهم السلام ايضا فالاوجه لما قيل الاوجه لتبعيد الكفر عنهم
فانه يعلم ما قيل ما درج من درج الامن الطرقى يعنى ان احدا لا ينكر الله
تعالى بعد المعرفة الحقيقية وانما يتردد ويتشكك من لم يبلغها فمحال ان يصير العارف
جاهلا **قوله** من العلم والايمان قد ذكر ان الحيوة تستعمل مجازا فيما يخفى
الانسان من القضايا بل مراده انها مستعملة فى حقيقة كلية هى الفضيلة
الانسانية وتحتها انواع كالعقل والعلم والايمان والمراد فى الاية الاخير
لان منها اذ العقل لا يخص المؤمنين والخطاب لهم ومن لم يتدبر هذا زعم
ان الحيوة مجاز فى كل واحد من الانواع بنحو مخصوص وكل واحد منها
معنى مستقل به فاخذ يعترض بان فيه جمعا بين التفسيرين **قوله** وقال على
قيل استدلال على استعمال الحيوة فى القوة النامية وهذا انما يتم لو كان
احياء الارض عبارة عن اعطائها بل عبارة عن تهييج قواها النامية كما

قالوا وهذا التحقيق اذ لا نزول عنها القوى النامية بل تنعزل عن العمل بالحيوة مجازا
والموت فتورها اقول بالمحذور في ان يكون احياؤها عبارة عن تهييج قواها
النامية بناء على اعتبار انها حال الانعزال في حكم العدم قوله على الاستعارة
قيد لقوله اثبتهما سواء كان المراد صحة اتصافه تعالى بالعلم والقدرة
او المعنى القائم بذاته تعالى الذي يقتضي ذلك الاتصاف يعني ان صحة
اتصافه تعالى بهما شبهت بالحيوة في استلزام العلم والقدرة فاستعير لفظ الحيوة
لها اذ المعنى الحقيقي المقتضي للاتصاف بهما شبه بها في ذلك الاستلزام
ايضا ومن غفل عن هذا زعم انه ناظر الى الثاني فقط وهما منه انه على الاول
منحصر في المجاز المرسل باستعمال اسم العلة في المعلول وليس كذلك قوله
مرتبة على الاولى قيل فيه بحث وهو ان ترتب هذه النعمة على الاولى لا يصح
لوجهين احدهما ان الترتب يقتضي التأخر واخر الحيوة لا يحصل الا في
الاخرة فكيف تتأخر عنه النعمة الدنيوية وثانيهما ان النعمة الاخرى اذا
كانت خلق ما يتوقف عليه بقاؤهم كانت متقدمة على بقائهم بالاحياء فتكون
متقدمة على الاحياء الثاني لتأخره عن البقاء الاول فلا يتصور ترتبها
على الاولى لتقدمها عليها قبل اخرها ويمكن ان يقال المراد بالترتب الترتب
بالنظر الى القصد لا الوجود فان الاولى لما كانت هي المقصودة بالذات والثانية
انما قصدت لاجلها صح اعتبار الترتب القصدي وهو لا ينافي التقدم الوجودي
على ان فائدة الثانية وهي الاستنفاع والاستدلال انما تظهر بعد الاولى بحسب
الادني وعدها نعمة انما هو باعتبار الفائدة اقول كيف يمكن ان يقال ذلك
ان النعمة الثانية لم تقصد لاجل الاحياء الثاني بل لاجل الاحياء الاول
فتصور ترتبها على الاولى في القصد لتقدمها فيه عليها قبل آخرها واما الثاني
فكذلك ايضا لان الاستنفاع والاستدلال ليس الا في الدنيا دون الاخرة
نعم ظهور ما استدل عليه انما يكون في الاخرة لكن الكلام في الفائدة التي هي
نفس الاستدلال دون ظهور ما استدل عليه ويمكن ان يقال ترتب هذه
النعمة على الاولى وجودا باعتبار جزئها الاول ولا بعد فيه فانه مثله الكل
من ان يحيى واما ما قيل من انه بيان لترتب هذه النعمة على الاولى مع
تقدمها عليها وجودا وحاصله ان ترتبها عليها وتأخرها عنها باعتبار كونها نعمة

نعمة لا من حيث هي هي ولا ينافي تقدمها عليها ذاتا ووجودا ووجه تأخرها
عنها بذلك الاعتبار انها نعمة البقاء والمذكورة اولا نعمة الوجود فليس بشيء لانه
ان اراد بنعمة الوجود الوجود بالاحياء الاول فالتأخر مسلم لكن الترتب انما
وقع على الوجود الخاص بالاحياءين وان اراد الوجود بالاحيائين جميعا
كما هو الظاهر فالتأخر غير مسلم لان كون نعمة البقاء انما يتأخر عن نعمة الوجود
الاول دون الثاني وكذا ما قيل لو جعل الارض شاملة لارض الجنة وضح
الترتب لان عطف خلق السموات يعين كون المراد ارض الدنيا فقط قوله
فان الفاعل لغرض قال في المواقف لو كان فعله لغرض كان ناقصا لذاته
مستكملا بتحصيل الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه
لا يقال ان كان معنى الغرض ما يكون باعثا للفاعل على الفعل فلا نسلم انه يلزم
لزوم النقصان والاستكمال الحيواز ان يكون الباعث مجرد نفع الغير وكماله
لانا نقول المراد ان كل غرض يبعث الفاعل على الاقدام على الفعل لا يكون
الا ما هو اصلح للفاعل اذ لو لم يكن كذلك لم يكن باعثا للفاعل لكونه اصلح
فيكون مصدر النفع الغير مستكملا به كمال الوصف الكمالي وتحقيقه ما قاله
بعض المحققين من ان الغرض علة لعالية العلة الفاعلية فلو كان
لفعله غرض لاحتاج في عليته اليه والمحتاج الى الغير مستكمل به قوله
الاشياء النافعة قيل لا ادري ما وجه التقييد به فان قوله لاحكم
واستغناكم لا يقتضيه لان الضار ايضا كالسموم مما ينتفع به في دفع الا
عدا اقول ان للضار جهة كونه ضارا وجهة كونه نافعا فان السموم مثلا
ضارة من جهة الاكل نافعة من جهة اكل عدوك فانما خلق لنا باعتبار
من جهة نفعها دون جهة ضرها لما فيه من المفسدة كما هو مقتضى لام النفع
فيكم فالموصول يعم ذات الضار من جهة نافعيته والاباحة ايضا نعمة
من تلك الجهة ففائدة التقييد اخراج من الجهة الاخرى وبهذا سقط
ما في الحواشي الاكملية من انه ان كان الاستدلال على الاباحة بنفس
فلا يحصل بين شيء وشيء والسموم القاتلة ليست بمباحة وان كان
بالعقل فقد لا يهتدى الى معرفته لان بعض الاشياء في بعض الاماكن
سم فيخصها بدادى السموم قال الامر الى طباع البلاد وامزجة اهلها

عصام

كما يأتي

اكمل

كمال زنجي

ابن مجيد

كمال پاشا زاده

وبذلك مدروض عن النفي وتوجيه الشفولحان المختار وهو الشق الاول فالدال
على الاباحة هو النفي لكنه مخصص بالعقل بدلالة اللازم حيث اخرج بها عن حكم
الاباحة الضار من جهة مضرته وان بقي من جهة نفعه وكيت شروعها المحتاج
في اول الامر الى طباع البلاد وامزجة اهلها فان حكم النفي اباحة النافع
ولا يتوجه فيه كون تعيين النافع بحسب طباع البلاد وامزجة اهلها ومن تغفل
عن هذا التدقيق قال في شرح المقام ان الخلق للانتفاع مخصص بخلق الاشياء
النافعة مما في الارض ولا يتصور في خلق جميع ما في الارض ولم يدر انه مخالف
لما ذكره المصنف من ان جميع ما في الارض مخلوق للانسان بواسطة او بغير
وسط ومقتضاه اعتبار الجميع لكن من حيثية النفع كما عرفت واعلم ان صاحب
الانصاف اعترض على العلامة ههنا بان هذا مذهب فرقة من المعتزلة بنوه على
التحسين والتقبيح ودفعه صاحب الانصاف بانه مذهب جماعة من اهل السنة
الحنفية والشافعية واختاره الامام في محصوله وجعله من القواعد الكلية
فليس المذهب مختصا بهم وقيل مراد صاحب الانتصاف ان قول العلامة ولم يجر
مجرى المحظورات في العقل يدل على ان ما هو قبيح عقلا مباح قبل ورود الشرع
على تحريمه وهو مذهب مختص بالمعتزلة يدل على ذلك قوله بنوه على التحسين
والتقبيح وقول صاحب الانصاف ليس في هذه المسألة بل ذكر في ان الاصل
في الاشياء الاباحة اقول نعم زعم صاحب الانتصاف ذلك لكن مراد صاحب
الانصاف هو ان الحكم بالاباحة ليس ماخوذا من التحسين والتقبيح العقليين
كما زعم بل النفي المخصص باللازم او العقل وغايته ما اقتضاه عبارة العلامة
ان بعض الاشياء يجري مجرى المحذورات عقلا فيخرجه اللازم او العقل
وليس فيه شمة اعتزال **قوله** فانه بيل تعليل لعدم منع الاختصاص
اذ لا يظهر عدم المنع الا بكون المراد كون الكل للكل دون كل واحد
لكل واحد ومن قال هذا وجه لعدم تسليمه فكان حقه ان يتبدل على انه
بيل الحج لم يفهم المرام ثم ان تحقيق مرامه هو ان قوله لاسباب عارضة
ليس علة للدعوى الذي هو عدم منع الاختصاص بل علة للاختصاص وعلة
المدعى قوله فانه بيل الحج يعني ان اباحة تلك الاشياء لا تمنع الا
ختصاص الناشئ من الاسباب العارضة لان المعنى اباحة الكل

ابن مجيد

كمال پاشا زاده

الكل للكل لا اباحة كل واحد لكل واحد وبهذا التقرير اندفع ما قيل الدليل
لا يطابق المدعى فان المدعى ان ظاهر الاية يقتضي اباحة كل شيء في الاصل لكل احد
ولا بناء في الاباحة الاصلية عروض الحظر الشرعي لبعض بسبب شرعي وما ذكر من
الدليل لا يفيد اباحة كل لكل بل يفيد صحة معنى الاية مع وجود مانع الاباحة في
بعض **قوله** ومما يعم قيل فيه اشكال هو ان منها ما لم ينتفع به احد من الناس لا بالذات
ولا بالواسطة كالذي يحدث في قعر البحر ويتلاشى قبل الظهور ونحو ذلك من الحوادث
في غير المعمورة ولا تنتفي عنه الا بان يقال المراد خلق مادة ما في الارض جميعا
للانسان وهي العناصر الاربعة مما لا ينتفع به الانسان انما كان بالشيء اقول
لا حاجة الى ذلك التعسف فان الاشكال مندفع بان المراد خلق انواع ما في الارض
جميعا للانسان بوسط او بغير وسط وما يحدث في قعر البحر اما ان يكون حيوانا
او نباتا او حجرا وانواع الجميع للانسان بل الدود لانه غذاء للحيتان التي هي
غذاء للانسان وكذا الحوادث في غير المعمورة فان انواعها موجودة في المعمورة
قوله واصل الاستواء رد على العلامة حيث قال الاستواء الاعتدال والاستقامة
يقال استوى العود وغيره اذا قام واعتدل ثم قيل استوى اليه كالسهم المرسل
اذا قصده قصدا مستويا من غير ان يلوي على شيء ومنه استعير قوله ثم استوى
الى السماء وتقريره انه ان اراد بقوله الاستواء الاعتدال بيان ان اصله ذلك
فليس كذلك لان اصله طلب السواء فما طال يدل على الاعتدال للعلاقة المذكورة
وان اراد انه محمول عليه ههنا فظاهر البطلان لانه من خواص الاجسام
فلا يصح استعماله في حقه تعالى ورد بانا لا نسلم ان اصله طلب السواء لان
باب الافتعال لا يجيء للطلب كما يجيء الاستفعال له على انه قال في تفسير قوله
تعالى سواء عليهم انذرتهم سواء اسم بمعنى الاستواء ولو سلم فالعلامة لم يدع
الاعتدال الاصالة المطلقة فيكفي لصحة كلامه كونه اصلا لاصله غايته
ان يكون له اصل ايضا ولا ضير فيه اقول اما الاول فمدفوع بانه لم يرد ان الا
فتعال للطلب مثل الاستفعال بل اراد انه للتصرف اي اعمال السواء لنفسه
كالاكتساب على ما صرح به في الشافية وشروحها غايته انه عبر عنه بالطلب لكنه
مراد منه ومن عجز عن تحقيق مرامه زعم انه لا يظهر له وجه واما الثاني فمدفوع
الفساد لان مراده هناك ان سواء بمعنى الاستواء مجازا اي اعمال السواء

لان الاول نظرا رو عن معتادان السواد لنفسهما لا انهما عين السواد وهذا لا ينافي
ما ذكره هنا من كون الاستواء بمعنى اعتدال السواء حقيقة واما الثاني فلا يقبل
المنع لكن الظاهر من تعريفه دعوى الاصالة المطلقة بل ذكر في الاساس سوي
المعوج فاستوى في قسم الحقيقة كما ذكر استوى الشيئان في ذلك القسم ايضا
فالمقدمة القائلة غايته ان يكون له اصل ايضا لا تنتهض من جانب العلامة اللهم
الا ان يكون ذلك حقيقة عرفية فيكون لها اصل هو الحقيقة اللغوية اي استوى
الشيئان ومثله كثير في قسم الحقيقة من ذلك الكتاب كما مر الاشارة اليه قال
في الصحاح سويت الشيء فاستوى واستوى اي استولى وظهر واستوى الرجل اي
انتهى شبابه وقيل الظاهر منه ان للاستواء معنيين احدهما ما يترتب على التسوية
والثاني الاستيلاء وكذا الثالث الانتهاء اقول لا نسلم كونه بمعنى الانتهاء في عبارة
الصحاح محمولا على المعنى المجازي الذي هو اعتدال العمر عبر عنه بانتهاء الشباب لحصوله
عند انتهائه نص في الاساس بكونه مجازا ووجه ما ذكرنا قوله لما فيه من تسوية
قيل ان الاعتدال مطلقا ليس يستلزم التسوية وضع الاجزاء فان الاعتدال في
الحر والبرد وكذا الاعتدال في الاخلاق لا يستلزم تسوية وضع الاجزاء الا
ان يراد اعتدال خاص اقول لا يصح ان يطلق اعتدال الحر والبرد اذا غلب
احدهما على الاخر فظهر اعتبار تسوية اجزائهما وكذا الحال في الاخلاق فان اعتدالها
عبارة عن تساوي طرفي افراطها وتفريطها فظهر اعتبار تسوية الاجزاء فيهما ايضا
ولا حاجة الى تقييد الاعتدال بالخصوص كما زعمه قوله حمله عليه اي حمل الاستواء
على الاعتدال ومن ارجع الضمير الثاني الى طلب النقل غفل عن رد المصنف على
العلامة انما يتم بجعله راجعا الى الاعتدال كما عرفت آنفا قوله قد استوى بشر
قيل استوى هنا تعدى بعلى فصح تفسيره بالاستيلاء وفيما نحن فيه تعدى بالى فانى
هذا من ذلك اقول ليت شعري ما المراد من ايراد هذا الكلام من عند نفسه مع ان
المصنف صرح به بعد قائلا والاول اوفق لتعديته بالى واما تزييفه بان صيغة
التفضيل لم تصح هنا اذ لا موافقة للتعدية بالى لمعنى الاستيلاء لانه يتعدى
بعلى ولا لمعنى الملك لانه يتعدى بنفسه كما اورده القائل فعلى طرف التمام لان
صيغة التفضيل ليست على حقيقتها بل بمعنى الظهور كما هو المشهور حيث لم تذكر باحد الا
شياء الثلثة التي هي امارات الحقيقة فالمراد ان الاول موافقة ظاهر التعدية

كما ذكرنا
كما ذكرنا
كما اراده
كما اراده

للتعدية بالى فلا يلزم اثبات اصل الموافقة في الثاني بل يصح الكلام بعدم الموافقة فيه
اصلا واما الظهور فلا يجب ان يكون نسبيا حتى يتوقف على اثبات موافقة خفية
في الثاني كما توهم قوله هذه الاجرام انما قدم هذا الاحتمال لصراحة اللفظ فيه
وكون الاحتمال الاخير مبنيا على التاويل ومن وجه التقديم رعاية المقابلة بل علله
بان المذكور قبله الاجرام السفلية لا جهات السفل فقد غفل عن ان المصرح به قبيل
الاجرام السفلية ايضا بجهات السفل فلا يصح هذا التوجيه من قبله واما ما قيل من ان
العلامة انما اقتصر على الاحتمال الاخير نظرا الى ان الفاء في قوله فسواهن تفصيلية كانت
او تفريعية تابى عن الاحتمال الاول لان الاجرام العلوية غير منحصرة في السموات السبع ونظره
ادق فليس بشيء لان ذكر القصد الى هذه الاجرام لا ينافي قصد ما عداها من الاجرام
العلوية كما ان تسوية السموات السبع لا تنافي تسوية ما عداها في مختاره ايضا ولئن
ادعى المنافاة في هذه الصورة فهي تلزمه في مختاره ايضا فلا يصح الترجيح ولما
رفع ما دفع زعما منه ان المراد بالسماء الاجرام العلوية مطلقا فيلزم حصرها في
السموات السبع كما صرح به فيما ياتي ولم يدر ان المراد به هذه الاجرام كما نص عليه المحشي
ولا يلزم من حصرها في السبع حصر مطلق الاجرام العلوية فيها وبالجملة فمدار زعمه
على الغفول عن فائدة اسم الاشارة قوله او جهات العلو ورد بان الجهات
كيف تحدث علوا وسفلا ولم يكن سماء ولا ارض واجاب صاحب الكشف بانه يكفي
في التحدد جسم واحد كري وكان موجودا وهو العرش على انه كما يجعل اليوم فرضيا
يمكن ان يجعل الجهات وقال النحرير التفتازاني اثبات الجهات العلوية والسفلية
بالايام الستة والاربعة قبل خلق السماء والارض مبني على التقدير والتمثيل
وقيل لا حاجة اليه في الجهتين لان المراد بهما ما يسمى الان بالعلو والسفل فكانه قيل
خلق لكم ما في جهة السفل الان ثم استوى الى ما في جهة العلو الان نعم يحتاج اليه في
الايام الستة او الاربعة لان اليوم زمان طلوع الشمس ولا شمس حينئذ فيصار الى التقدير
اقول ليس التاويل بان المراد ما يسمى الان بالعلو والسفل اولى من التاويل
باعتبار كونهما علوا وسفلا بحسب التقدير بل لا حاجة الى هذا ولا الى ذاك لوجود الوجه
التحقيقي الذي ذكره صاحب الكشف اولا والعجب ان القائل ذكر قبل هذا كلام
الكشف بعينه وارتضى به فيكون تشبثه هنا بذلك الوجه التاويلي مع وجود ذلك
الوجه التحقيقي كالاستضاءة بالمصباح عند طلوع الصباح وبهذا يظهر انه لا حاجة

كما ذكرنا
كما اراده
كما اشار اليه

في الايام ايضا الى التقدير كما فعله التحرير ومعلوم لان مجموع اليوم والليلة عبارة
عن مدة دورة واحدة للعرش فلا يتوقف تعين الايام على وجود الشمس وطلوعها
الصحيح ان يراد من الايام الستة الدورات الست للعرش ان اخذت الايام بلياليها كما
هو المشهور او انصاف تلك الدورات ان لم تؤخذ معها وكذا حال الاربعة ويجيء في
كلام الشيخ اكمل الدين التصريح بما ذكرنا نعم ما نقلوه مبني على ما هو المتعارف في اليوم
كما صرح به المص في سورة الاعراف لكن لا يتجه ايثار وجه تقريبي بناء على العرف مع
امكان ان يؤثر وجه تحقيقي بناء على نفس الامر فان قلت لعل القائلين بالوجه التقريبي
لا يسلمون كون اليوم والليلة عبارة عن تلك المدة لابتنائه على اصل الفلاسفة
قلت الاولى تسليم اصلهم اذا لم يكن مخالفا لاصل من اصول الدين اما جواز تسليمه
فنص عليه الامام حجة الاسلام الغزالي في التهافت حيث قال واما الهندسيات
التي هي النظر في الكم المتصل يرجع حاصلها الى بيان ان السموات وما تحتها الى المركز
كرية الشكل وبيان عدد طبقاتها وبيان عدد الاكر المتحركة في الافلاك وبيان
مقدار حركتها فلنسلم لهم ذلك جدلا او اعتقادا ولا يقدح ذلك في شيء من النظر الربعي
واما اولوية تسليمه فظاهر مما حققه العالم الاعلم علاء الدين في الشرح الجديد
للتجريد حيث قال ان ما يقال من ان اثبات الافلاك على الوجه المخصوص مبني
على اصول فاسدة من نفي القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتئام على الا
فلاك الى غير ذلك من المسائل الطبيعية والالهية التي بعضها مخالف للشرع وبعضها
لم يثبت لكون ادلتها مدخولة وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول فما ذكروا في اثبات
الملزوم بناء على وجود لازمه ولا يصح الا اذا علم المساواة وليست بمعلومة لا
ضرورة ولا برهان على امتناع ان يكون تلك الاختلافات الكوكبية المشاهدة
لاسباب اخر فليس بشيء اذ منشأه عدم الاطلاع على مسائل هذا الفن ودلائله
فان اكثرها حدسية يجزم بثبوتها عند مشاهدة الاختلافات والاستعانة با
بالمقدمات الهندسية التي لا يتطرق اليها شائبة اشتباه مثلا مشاهدة التشكلات
البدرية والهلالية توجب اليقين بان نور القمر مستفاد من الشمس مع القول بنفي
القادر المختار ونفي تلك الاصول لا ينفيان ان يكون الحال على ما ذكر مثلا على
ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود القادر بحسب ارادته وجه القمر عند الخسوف
من غير حيلولة الارض ويحكي هذا القياس حال التشكلات البدرية والهلالية لكنا

لكنا نجزم مع قيام الاحتمال ان الحال على ما ذكر من كون اسوداد وجه القمر من حيلولة
الارض وكون نوره مستفادا من الشمس وكذا امثالها ومثل هذا الاحتمال قائم في
العلوم العادية والتجربية بل في جميع الفرديات فانا نجزم بان اواني البيت بعد خروجنا
عنه لم تصر اناسا فضلاء مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها كذلك بحسب ارادته
انتهى ملخصا ولكن هذا التحقيق على ذكر منك فانه ينفعك في كثير من المواضع ان شاء
الله تعالى ولو سلم عدم الاولوية يندفع الاعتراض عن التحرير لكن لا يندفع عن القائل
لانه ارتضى اولا بما هو مبني على اصل الفلاسفة وهو كرية العرش وليس الارتضاء
بها اولى من الارتضاء بكون مجموع اليوم والليلة عبارة عن مدة دورة له فاذا
بان الاول عنده فلم لا يجوز الثاني مع كونه مدارا للوجه التحقيقي ثم انه لما اورد
التحرير التفتازاني حيث قال لا ادري باعثا على تفسير السماء بجهات العلو بعد ما فسر
الاستواء بالقصد اليها بارادته وهذا لا ينفي سابقية الوجود مدفوع بان الباعث
عليه حصول مزية وهي انه يتعين حينئذ كون ضمير فسويهن مبهما مفسرا بسبع سموات
اذ لا يصح ارجاع الضمير الى الجهات وجعلها سموات سبعا الا بتأويل لا يرتكبه
الطبع السليم وهو الوجه العربي المعول عليه كما صرح به العلامة لما فيه من التفخيم
والتشويق والتمكين في النفس وليس هذه المزية في التفسير الاخر اذ الظاهر منه ان
يرجع الضمير الى السماء نعم يمكن ان يجعل مبهما حينئذ ايضا لكنه غير متعين تعينه
في هذا التفسير والمزية هي التعين قوله ثم لعله هذا على قول قتادة والسدي
ومذهب ابن عباس ومجاهد الى العكس تمسكا بظاهر ثم وهو التراخي في الوقت وآجيب
عن آية النازعات بما ذكره المص وهو قول الراغب لكنه خلاف الظاهر كما اشار
اليه المص وايضا بان يجعل كلمة ذلك اشارة الى ذكر خلق السماء لا الى نفس جعلها
نظيرها ذكر فيه ثم لكن مع كونه تكلفا في نفسه ينافيه كون الظرف متعلقا بدحاها
فيحتاج الى التصحيح بان يقال ليس متعلقا بدحاها بل بمقدر اي اذكر بعد ذلك
ذكر دحاها ولا يخفى كونه ايضا تكلفا فيكون الجواب تكلفا في تكلف ثم انه
ضمن كلامه الرد على العلامة فيما ذكر توفيقا بين الآيتين وهو ان يكون خلق
الارض متقدما على خلق السماء وخلق السماء متقدما على دحو الارض وتقرير الرد انه
كيف يصح ذلك وقد دلت كلمة ثم على تاخر خلق السماء عن خلق ما في الارض و
الظاهر انه بعد دحوها فيكون خلق السماء بعد الدحو وتبعه التحرير التفتازاني

سعد الدين

مصنف وسعد الدين

فى ذلك لكن كلام العلامة ليس من عند نفسه بل هو مروى عن ابن عباس رضى الله
عنهما بعينه كما ذكره السيوطى فى النواهد ولا يجب كون ما فى الارض مخلوقا بعد دحوها
لجواز ان يكون ما فى الارض مجازا عن موادها الاصلية التى هى العناصر او القوى
الارضية المتسببة لها وهما مخلوقتان مع الارض غير متاخرتين عن دحوها كما ذهب
الى كل منهما ذاهب بل يجوز ان يكون ما فى الارض اى انواع ما فيها مخلوقة معها مطوية
فيها ثم تظهر بعد دحوها كما يخلق الازهار مطوية فى اكمامها ثم تظهر بعد انشقاق الاكمام
وهذا المراد ان مدار على الحقيقة دون التجوز كما فى السابقين وعلى هذه الوجوه
لا تخرج ثم ههنا عن حقيقتها ولا يلزم التكلف فى اية النازعات واما ما ذكره النحرير
من انه سيذكر فى حم السجدة ما يدل على تأخر ايجاد السماء عن خلق الارض ودحوها
جميعا حتى قيل انه خلق الارض وما فيها فى اربعة ايام ثم خلق السماء وما فيها
فى يومين وكثر ذلك فى الروايات فلا يبعد حمل ثم على تراخى الرتبة فنقول يجب
وذلك انه قال فى تفسيرها اولا ان المعنى ثم دعاه داعى الحكمة الى خلق السماء
بعد خلق الارض وما فيها من غير صارف يصرفه عن ذلك قيل كان عرشه قبل
خلق السموات والارض على الماء واخرج من الماء دخانا فارتفع فوق الماء
وعلا عليه فايبس الماء فجعله ارضا واحدة ثم فتقها فجعلها ارضين ثم خلق
السماء من الدخان المرتفع وقال بعده فان قلت لم يذكر الارض مع السماء فى
فى الامر بالاتيان والارض مخلوقة قبل السماء بيومين قلت قد خلق جرم الارض
غير مدحوة ثم دحاها بعد خلق السماء كما قال والارض بعد ذلك دحاها
انتهى فمقاله الاول وان كان ظاهرا فيما ذكره النحرير لكن مقاله الثانى
ينتفى ان يحمل المقال الاول على غير ما ذكره وهو انه وان كان المتبادر
بعد خلق الارض وما فيها فى مقاله السابق كون السماء مخلوقة بعد دحو الارض
لكن لما صرح بعيد بخلافه لزم ان يأول قوله المذكور بمثل ما ذكرناه من كون
ما فيها مخلوقة مطوية فيها قبل الدحو فلا يلزم كون خلق السماء متاخرا عن الدحو
واما فتقها وجعلها ارضين قبل خلق السماء فلا يستلزم تأخر خلق السماء عن
ان الفتق غير الدحو ولا يستلزم لجواز ان يفتق الارضين من الارض
الواحدة بدون دحوها واما الروايات فمتعارضة نعم الكثيرة روايات تقدم خلق
الارض سالمة لكن لا يمكن بها الالزام المتمسك بروايات دالة على ان الكلام فى

فى تقدم دحوها ولا نسلم كثرة الروايات فيه هذا واما ما قيل فى التوفيق من
ان الخلق ههنا بمعنى التقدير او بمعنى الايجاد بتقدير الارادة اى قدر لكم ما فى
الارض او اراد ان يخلق لكم فيلزم تقدم تقديره او ارادة خلقه ويكون ايجاد
الارض وما فيها متاخرا عن ايجاد السماء فضعيف لان الانسب بمقام الامتنان
ايجاد المنافع لا تقديرها او ارادة خلقها ولان ما قبله اخبار بوقوع نعمة يجوع
الى ما يترتب عليها من النعمة سلوك تلك الطريقة والعجب من صاحب الارشاد
انه اقتفى ههنا اثر المصنف فى اختيار تقدم خلق السماء على دحو الارض وحمل ثم
على التراخى الرتبى قائلا لان تقدمه على خلق ما فى الارض المتأخر عن دحوها
لا امرية فيه لقوله تعالى والارض بعد ذلك دحاها ولما روى عن الحسن وهو ان
الله تعالى خلق الارض فى موضع بيت المقدس كهيئة الفهر عليها دخان ملتزق بها
ثم اصعد الدخان وخلق منه السموات وامسك الفهر فى موضعها وبسط منها الارض
ثم جوز فى حم السجدة كلتا الروايتين على السواء وجوز تأويل اية النازعات
ثم قال ليس ما روى عن الحسن نصا فى تأخر دحو الارض عن خلق السماء
فان بسط الارض معطوف على اصعاد الدخان وخلق السماء بالواو ولا دلالة
فى ذلك على الترتيب قطعا ثم صرح فى النازعات قائلا الاقرب تأويل هذه
الاية وقطع بان المروى عن الحسن لا يدل على الترتيب ولا يخفى ما بين مقالاته
الثلثة من التنافى ثم ان اشبه ما ذكروه فى تحقيق التوفيق ما ذكره الشيخ
الكمل الدين حيث قال يمكن ان يوخذ مما ذكره صاحب الكشاف ههنا ومما روى
عن الحسن ومما نقله فى سورة السجدة مذهب لعله يكون دافعا لما يرد على الايتين
من توهم التدافع والله اعلم وهو ان يقال خلق الله تعالى العرش على الماء وهو
بجهة العلو التى فى الان محاذى السماء بها فيكون هو المحدد للجهات فاخرج
من الماء دخانا فارتفع فوق الماء وايبس الماء فجعله ارضا واحدة التى لعلها
التى عبر عنها الحسن بالفهر فدحاها وجعلها ارضين ثم قصد الى جهة العلو
الذى هو العرش فخلق من الدخان السموات السبع فيكون السماء المتقدمة
على خلق الارض ودحوها العرش وهو محمل قوله تعالى ام السماء بناها الى قوله
والارض بعد ذلك دحاها والسماء المؤخرة عن خلق الارض ودحوها هى السبع
المخلوقة من الدخان وعلى هذا يكون الجهة العلوية والسفلية والسموم محققه

كما اراده

عصام

سعد الدين

ابو السعود

لامفروضة لان محدد الجهات هو العرش وزمان اليوم مقدار حركته دورة
واحدة اقول هذا جيد بحسب الاخذ من الآثار والروايات لكن كونه ماخوذا
مما ذكره صاحب الكشاف فى سورة السجدة محل نظر فان مقتضى عبارته ذهابا
هو ان جعل الارض الواحدة ارضين ليس بدحوها ولا مستلزم للدحو كما
عرفت وان المتقدم على دحو الارض هو خلق السموات السبع لا خلق الارض
فقط لان كلامه فى السؤال دائر بين الارض والسموات السبع دون الارض
فكذا كلامه فى الجواب ايضا قوله ان فسرت بالاجرام قيل قد اشرنا فيما كمال پاشا زاده
سبق الى ما فيه من انه حينئذ يكون المعنى فسويها الاجرام العلوية سبع سموات
وانت تعلم انها غير منحصرة فيها اقول وقد اشرنا فيما سبق ايضا الى دفعه فان مراد
الرد على الغفلة عما يقتضيه اسم الاشارة فى قول المصنف هذه الاجرام لان
مقتضى ذلك انحصار هذه الاجرام فى السبع وهى صحيح لا انحصار مطلق
الاجرام العلوية فيها حتى يرد المحذور قوله لانه جمع قيل ان الجمعية لانه كمال پاشا زاده
والجنسية لم تكن كافية فى عود ضمير الجمع المؤنث اليه كذا فى بعض الحواشى لكنه
ليس بشئ لانا سلمنا عدم ثبوت الجمعية لكنه لا يخلو عن ان يكون جمعا او فى
معنى الجمع وعلى كلا التقديرين لا يرد المحذور قوله فليس فى الاية قيل
بل فيها نفى الزائد على تقدير ان يراد بالسماء الاجرام العلوية فرجع الضمير اليهن
على ما عرفت آنفا اقول ليس فيها نفى الزائد اذا الكلام على تقدير ان يراد
هذه الاجرام العلوية دون مطلقها على ما عرفت آنفا ايضا وبالجملة فقد غفل
القائل عن فائدة اسم الاشارة فغلط فى ثلثة مواضع ثم ان ما ذكره
المص مبنى على القول بعدم الاعتبار بمفهوم العدد قال فى شرح جمع الجوامع
وانكر قوم العدد دون غيره فقالوا لا يدل على مخالفة حكم الزائد عليه والناقص
عنه الا بقرينة فهذا ظاهر ان ما قيل الظاهر الذى يتبادر الى الذوق السليم
ان التنصيص على العدد الخاص نفى لما زاد عليه والا لم يكن للتنصيص عليه
فائدة ناشئ من الغفلة عما ذكرنا على ان قوله والا لم يكن الخ فى حيز المنع
فان فائدته افادة الحكم فى مدلول العدد ولا يلزم افادة خلافه فى
الزائد والناقص قوله فيه تعليل قيل فيه بحث من وجوه احدها ان عصام
علة خلق ما خلق على هذا النمط ليس كونه عالما اذ لا يكفى فيه العلم بل كونه

كونه عالما قادرا وثانيها انه ان اراد ان المقصود منه التعليل فلا يصح ادلا
بعطف التعليل على الدعوى ولو اراد انه يشير الى العلة فلا وجه لحفظ العطف
فيه وتقدير دعوى بل هو بمنزلة التعليل للجمل السابقة فينبغى ان يقال لكنه
قال لكونه عالما بكنه الاشياء وثالثها انه بين جعله تعليلا واستدلالا
تنافرا اذ الاستدلال يجعله بمنزلة النتيجة لما سبق وجعله تعليلا يجعله
بيان العلة لما سبق فينبغى ان يقال او استدلالا اقول كلها مدفوعة اما
الاول فلانه لا حاجة الى اخذ القدرة فى التعليل لانها استفيدت من
الاية السابقة فكانه قيل خلق ذلك القادر ما خلق على هذا النمط لكونه عالما
بحسن هذا النمط ولا يخفى سداده واما الثانى فلانا نختار الشق الاخير
ونقول لا باس بحفظ العطف حينئذ وليس مراده تقدير دعوى بل ما ذكره لاجل
الجمل السابقة ليظهر ارتباط التعليل بها واما الثالث فلانه لا مانع من الجمع
بين التعليل والاستدلال فان للكلام جهتين احديهما كون العلم علة لما قبله
والاخرى كون ما قبله دليلا على العلم فيكون بالاولى تعليلا وبالاخرى
استدلالا والمراد انه تعليل ان نظر الى الجهة الاولى واستدلال ان نظر الى
الجهة الثانية قوله واشار الى البرهان قيل ان المدعى وهو قبول المواد كازرونى
للتفريق والجمع والحيوة والحى يثبت بمجرد قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم فلا
حاجة الى قوله تعالى ثم يميتكم الى آخره لا حاجة اليه مع ان قبولها للموت انما
يستفاد منه فان الموت الاول ليس الموت الذى هو فرد المدعى فانه عبارة
عن حال الجمادية كما مر قوله فان تعاقب الافتراق قيل تعاقب الافتراق كازرونى
والاجتماع والموت والحيوة لا يدل على ان الابدان قابلة لهما مطلقا من غير
تقيد بحال ومن زمان مخصوصين حتى يصح الافتراق والاجتماع على اجزائها
فى كل زمان فلعل قبول الحيوة مشروط بشرط ان يكون فى الابتداء فلا يحصل
فى زمان آخر وان اراد بالقبول قبولها فى الجملة وفى بعض الازمان فلا
يفيد المطلوب وهو صحة الحشر اقول نختار الشق الاخير وندعى افادة كمال پاشا زاده
المطلوب الذى هو صحة الحشر بعض جوانبها كما اشرنا اليه سابقا واما
ما قيل لا تعاقب فيما ذكر بين الافتراق والاجتماع وبين الموت والحيوة
بل تعقيب الاجتماع بالافتراق وتعقيب الحيوة بالموت بدون العكس

ابو محمد — كازروني — ابو محمد

فليس بشيء لان الحيوة الاولى التي هي الاجتماع عقيب الموت الاول الذي
هو الافتراق والموت الثاني الذي هو الافتراق ايضا عقيب الحيوة الاولى
التي هي الاجتماع والحيوة الثانية التي هي الاجتماع ايضا عقيب الموت الثاني
الذي هو الافتراق فصح التعاقب من الطرفين قوله نعم الناس لما
تعرض ههنا للعموم مع تحققه في النعمتين الاوليين ايضا دفعا لتوهم الاختصار
هذه النعمة في آدم عليه السلام ولا يرى الجزئية فلا وجه لما قيل تغير
قوله هنا بان خصوص النعمتين الاوليين انما جاء من التعلق بالمخاطبين
لا من عدم وجودها فيمن قبلهم ومن بعدهم قوله النصب ابدا يعني ان
محلها النصب بالظرفية لا بغيرها وهو المفعولية او البدلية عن المفعول
فلا ينافي كونه اذا مجرورا باضافة اسم زمان اليه احيانا ولا كونه اذا
مرفوعا بالابتداء والخبرية احيانا وهذا قول الجمهور وان ذهب بعضهم الى
انتصابه بكونه مفعولا به وبدلا عنه وبهذا سقط ما قيل انه معترض عليه
بما قاله النحاة من انه قد يكون منصوبا بالمفعولية ومجرورا انما سقط الاعتراض
بالمفعولية فلما عرفت من كون كلامه على رأي الجمهور واما سقوط الاعتراض
بالمجرورية فلما عرفت ايضا من انه لا ينافي المجرورية وسقط ما اورده
بعض المحشين ايضا نقلا عن الحواشي القطبية من كون اذا ايضا مرفوعا
بالابتداء والخبرية احيانا قال ابن هشام لها اربعة استعمالات احدها ان
يكون ظرفا وهو الغالب والثاني ان يكون مفعولا به نحو واذكروا اذ كنتم
قليلا فكثركم والغالب في المذكورة في اوائل القصص في التنزيل ان
ان يكون مفعولا به بتقدير اذكر نحو واذ قال ربك للملائكة واذ فرقنا بكم
البحر وبعض المعربين يقول في ذلك انه ظرف لاذكر محذوفا وهذا
وهم فاحش لاقتضائه حينئذ الامر بالذكر في ذلك الوقت مع ان الامر
للاستقبال وذلك الوقت قد مضى قبل تعلق الخطاب بالمكلفين منا وانما
المراد ذكر الوقت نفسه لا الذكر فيه والثالث ان يكون بدلا من المفعول
نحو واذكر في الكتاب اذ انتبذت فاذا بدل اشتمال من مريم والرابع
ان يكون مضافا اليها اسم زمان صالح للحذف نحو يومئذ وحينئذ او غير
صالح نحو بعد اذ هديتنا وزعم الجمهور ان اذ لا يقع الا ظرفا او مضافا

ابن هشام — كمال پاشازاده — عصام — كازروني — ابو السعود

مضافا اليه وانه في نحو واذ كنتم قليلا ظرف لمفعول نحو واذكروا نعمة الله
اذ كنتم قليلا اقول ليس قول بعض المعربين وهما فاحشا لان المراد من كونه
ظرفا لاذكر كونه ظرفا لمعمول اذكر اي اذكر الحادث في ذلك الوقت فلا
محذور والعجب من المحشي ابي الكمال ان الكمال لانه نقل كلام ابن هشام وغفل
عما فيه واما ما نقله التحرير التفتازاني عن بعضهم من ان مفعوليته لا توجد
في الكلام فالمراد منه عدم الوجدان في كلام الثقة كما ذكره الرضي فلا
يرد البعض بوجوده في كلام البعض ثم انه ذكر انهم لم يجوزوا الرفع
على الفاعلية لبعدها عن الظرفية التي تلزمها في الغالب وقيل لا ادري
انه لم قيد بعدم جواز الرفع بالفاعلية اقول وجه التقييد انه جوز الثلاث
الرفع بالابتداء قال في العمران في قراءة بعضهم لمن من الله على المؤمنين
الاية انه يجوز ان يكون اذ في محل رفع كاذا في قولك اخطب ما يكون
الامير اذا كان قائما اي لمن من الله على المؤمنين وقت بعثه قوله
فلما نادى للتأويل فيما نحن فيه ظاهر اذ المعنى اذكر الحادث وقت
قول ربك واما في مثل اذكر اخا عاد فالمعنى اذكر اخا عاد للحادث
وقت انذاره لا اذكر اخا عاد للحادث على ان يكون الحادث بدلا من المفعول
كما قيل والمراد من اقامة الظرف مقام الحادث جعل الظرف علامة ودليلا
عليه لا اقامته مقام عامله حتى ينتقل اعرابه اليه قوله وعامله في الاية
قالوا قال صاحب الارشاد اياه انه يشتقون ان يكون هو المقصود بالذات
دون سائر القصة اقول لما كان قالوا معتبرا مع ما عطف عليه من قوله تعالى
وعلم آدم الاسماء وما بعده من الجمل الاستينافية المتممة لما قبلها ظهر ان
المقصود جميع القصة لا جملة قالوا فقط والعجب بشانه اعترف بمثل ما ذكرنا
في قوله تعالى واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت حيث قال مريم اي نبأها
فان الذكر لا يتعلق بالاعيان وقوله تعالى اذ انتبذت ظرف لذلك
المضاف لكن لا على ان يكون المأمور به ذكرها عند انتباذها فقط
بل كل ما عطف عليه وحكى بعده داخل في حيز الظرف متمم للنبأ انتهى وقد
خبيرا بان يجوز ذلك هناك يقضي بالتطلع على ادعاه من الاباء ههنا
قال التحرير التفتازاني في جملة قالوا بانها عطف على ما قبلها عطف القصة

عصام على النقصة من غير التفات الى ما قبلها من الجمل انشاء او اخبارا واعترض بان
الجملة الانشائية الواقعة في هذه الجملة مقول القول ولا يخرج الجملة الخبرية
بهذا عن صحة عطفها على الخبرية السابقة اقول اراد التحرير عطفها على جملة كيف
تكفرون الى هذه الاية فمقصوده بالانشاء ما فيها دون ما في المعطوف من جملة
حسن الرين انجعل كما زعمه حتى يرد المحذور نعم يرد على التحرير انما المقتضى لعطفها على تلك
الجملة مع ظهور عطفها على جملة هو الذي خلقكم قوله اواذكر قال التحرير
النفتازاني بقرينة المقام حيث لم يذكر له عامل ولم يناسب شئ سوى ذكر
مع كثرة استعماله معه ورد بان قوله لم يذكر له عامل يخالف قول الكشاف
ملا خسرو ويجوز ان ينتصب بقالوا اللهم الا ان يريد ما هو العامل قطعا ولا يخفى انه
وقوله ولم يناسب شئ سوى ذلك يرده قول المصنف او مضمر يدل عليه مضمون
الاية المتقدمة لظهور انه مناسب بل انسب اقول لعله اراد ما هو العامل
ظاهرا وهو لا يخالف قول الكشاف ويجوز الخ لان مراده الجواز بدون الظهور
ولعل حصر المناسبة فيه مبنى على ان المقام انما يناسب الامر بالذكر لانه مقام
الموعظة والتذكير فالانسب هذا التقدير دون نحو الكص كما زعمه وقال بعض
شراح الكشاف تقدير اذكر اوجه لانه يقتضى تذكيرا متجددا فيكون كقصة
متجددة مستقلة ولا كذلك الوجه الثاني يعنى كون الظرف معمولا لقالوا
فيكون قوله هو الذى خلقكم تذكير الدلائل الافاق وهذه تذكير الدلائل
اكمل الانفس وفي الحواشي الاكملية فيه نظر لان الاول يحتاج الى اضمار
والاصل عدمه ولان كون قوله هو الذي خلقكم تذكير الدلائل الافاق
مخالف لقول المص وما فيه من التذكير بالاخرة وثوابها وعقابها اقول
كلاهما مدفوع اما الاول فلان المحذوف المقدر بالقرينة كالمذكور
صريحا يدل عليه عطف قوله او مضمر على قوله اواذكر فانه يشعر بان لا اضمار
في تقدير اذكر والا فلا وجه لعطفه عليه بالواو لان كلا منهما من باب الاضمار
ابن محمد العامل كما قيل لان كل مقدر بالقرينة فليس كالمذكور وهذا ادعى
ولا وجه لما ادعاه من الاشعار قطعا ووجه العطف باو ظاهر الا
فما ذكره يفيد اما ان يقدر اذكر او يقدر ما دل عليه الاية السابقة ولا
ركاكة في هذا السياق بل لانه لا باس بمخالفة ذلك الاصل اذا كان بحذافيه

خلا انه نكتة معنوية وهذا حال اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر مطلقا
والعجب من بعض الفضلاء انه تورط في هذه الورطة ايضا حيث قال ان امكن كمال باشا زاده
ان يعمل في اذ لفظ موجود ويبقى على الظرفية كان خيرا من ان يقدر له فعل
واما الثاني فلانا لا نسلم المخالفة فان التذكير بالاخرة وثوابها وعقابها
انما يحصل بملاحظة ما في الافاق من المنافع والمضار فيصح القول بكون
تلك الاية تذكير الدلائل الافاق هذا وقال التحرير التفتازاني ثم الاحسن
ان يجعل هذا الامر معطوفا على محذوف قبله اى اشكروا النعم في خلق الارض
والسماء واذكر وقال صاحب الارشاد معطوف على محذوف قبله اى اذكرهم
بما سبق واذكر لهم هذه النعمة وادعى ان مختار التحرير عين هذا بضرورة ابي السعود
ان مقتضى المقام تذكير المخاطبين بموجب الشكر وتنبيههم على ما يقتضيه
واين ذاك من مقامه الجليل عليه السلام اقول لم لا يجوز ان يكون
الخطاب له عليه السلام لتنبيهه في الشكر ومع ذلك يحصل مقتضى
المقام باعتبار كون خطابه عليه السلام تعليما للامة ثم ان الاعتراض بانه كازروني
اذا قدر اذكر لم يكن العامل اذكر بل الحادث المقدر مدفوع بان المراد
ان اذكر عامل الظرف فكانه عامل فيه قوله وبدأ خلقكم اعترض بان كازروني
ابتداء خلقنا لم يكن وقت قول الله تعالى للملائكة انى جاعل في الارض خليفة
والفعل العامل للظرف لا بد ان يقع فيه اقول الظاهر ان الظرف ليس
بهذا القول فقط بل له مع ما عطف عليه من تعليم الاسماء المتفرع على خلق
ادم فالعامل للظرف مجموع الفعلين وهو واقع فيه باعتبار جزئه الثاني
ثم انه اعترض عليه صاحب الارشاد بانه لا فائدة في تقييد بدء الخلق بذلك ابي السعود
الوقت اقول يستفاد منه ان ابتداء خلقهم وقع في الوقت الذي وقع فيه
تشريف ابيهم المستلزم لشرف خلقتهم من الابتداء الى الانتهاء وهذه فائدة
جليلة واما ما اورد على هذا الوجه من ان قوله وبدأ خلقكم لما كان عاملا شيخ زاده
في الظرف كان جملة العامل مع معموله كلاما واحدا والمخاطب بقوله خلقكم
غير المخاطب بقوله ربك ولا يجوز الخطاب في كلام واحد لاثنين بغير
عطف وتثنية وجمع فغير وارد لجواز ذلك اذا كان احد المخاطبين
داخلا في المخاطب الاخر ولا يخفى ان المخاطب في ربك وهو الرسول عليه

السلام داخل في المخاطب في خلقكم او كان خطاب الرسول منزلة خطاب الامة كما قيل
ربكم فيتحد المخاطب كما جوزه المص في قوله تعالى انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله
ورسوله وقد مر تحقيقه في الفاتحة فتذكر قوله انه مزيد قيل انكر هذا القول الزجاج و
الفارسي واكثر المفسرين وكيف ذكره المص ولم يرده وقد حكم فيما سبق بان القران كله هدى
وبيان لا يليق بشانه ان يوجد فيه المزيد بمعنى اللغو الضايع اقول كيف يحمل مثل ذلك
عن المصنف مع انه صرح فيما سبق بان هذه المزيدات تفيد قوة ووثاقة لا تذكر معه
وهي زيادة في الهدى غير قادح فيه وقد صرحوا بان النوع المفادة اما لفظية او
معنوية فان لم يثبت الثانية ههنا فلا اقل من ثبوت الاولى قوله من الالوكة
وقال ابن كيسان ومن تبعه من الملاك الذي فيه معنى القوة والشدة وهو مختار
المص لان معنى القوة يعم الملئكة كلهم بخلاف الرسالة لقوله تعالى الله يصطفي من
الملئكة رسلا ومن الناس واما في قوله تعالى جاعل الملئكة رسلا فمخصوص جمعا بين الآيتين
وبالضرورة ايضا اذ لا يصح ان يكونوا كلهم رسلا الى الملك فظاهر واما الى البشر
فلان الرسل اليهم محصورون اجماعا وقيل اشار المص الى الجواب عنه بانهم ان ارادوا
بالبشر الانبياء والرسل فالحصر مسلم لكنه لا يفيدهم ولا يضرنا وان ارادوا بهم الناس
مطلقا فالحصر ممنوع لانهم وسائط بين الله تعالى وبين الناس يرسلهم اليهم لحفظهم في
في الليل والنهار ولرفع اعمالهم اليومية والليلية ولتصويرهم في الارحام ونفخ
ارواحهم وغير ذلك من المصالح فهم رسل الله حقيقة ان لم يعتبر في الرسالة معرفة
المرسل اليه الرسول وجهة رسالته او كالرسل اليهم ان اعتبر ذلك اقول مدفوع لكن
لا لما ورد في الروايات من الاقوال الدالة على كثرة الملئكة كما ظن فان الكثرة
لا تمنع استخدامهم في مصالح الناس بل لانه ورد في رواية صحيحة ان من الملئكة
طائفة يقال لهم المهيمون وهم مستغرقون في معرفة الله تعالى ومحبته ليس لهم شغل
سوى معرفة الله تعالى وقد جعلهم المص قسما اول وصرح بان شانهم التنزه عن الا
شتغال بغيره تعالى فكيف يمكن شرح كلامه بما يخالفه من كون جميع الملئكة مستخدمين
في مصالح الناس قوله لانهم وسائط يعني ان الملك من الالوكة فهو بمعنى الرسول
لكن استعمل في مطلق الواسطة بالتجريد عن قيد الارسال فقوله فهم رسل الله او كالرسل
اليهم لتحقق كونهم وسائط ومن غفل عن هذا زعم ان المراد تغليب الرسول على غيره
واستدرك بان في اطلاق الملك على كل واحد منهم خفاء واذا تحقق ان المراد من

من نوله كالرسل الملئكة الذين ارسلوا لحفظ الناس ودفع اعمالهم وغير ذلك من
مصالحهم عرفت غفلة من حمله على مذهب الحكماء قائلا اراد العقول المجردة فان النفس
اذا زكت عن دنس الطبع وتطهرت عن الرذائل حصلت لها مناسبة بينها وبين المجردات
واتصلت بهم وبذلك انتقشت بما فيهم من العلوم فينتقل منها الى القوة المتخيلة
ومنها الى الحس المشترك فيرى كالمشاهد المحسوس وربما يعلو ويشتد الاتصال فيسمع
كلام منظوم من شاهد يخاطبه وهو الوحي عند الحكماء الاسلامية فكانت افاضة
العلوم منهم الى نفوس الانبياء عليهم السلام بمنزلة تبليغ الرسل العلوم الالهية
عن الله تعالى الى العباد فشبهوا من هذه الجهة بالرسل قوله هي النفوس الفاضلة
لم يرد به الابتداء اذ النفوس البشرية مخلوقات بعد آدم عليه السلام وقد امر الله
الملئكة بالسجود لآدم عليه السلام اقول لا نسلم كونهم مخلوقات بعد آدم عليه السلام
كيف وقد دل على خلق الارواح البشرية في الازل قوله عليه السلام الارواح
جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر اختلف فالصواب ان يقال ان
النفوس البشرية انما اتصفت بالمفارقة عن البدن بعد آدم عليه السلام قوله
منقسمة الى قسمين قيل ظاهر الكلام يدل على ان هذا الانقسام من كلام الحكماء
لكن المذكور في كلامهم ان المجردات التي هي غير النفوس البشرية اما العقول العشرة
او النفوس الفلكية التي تحرك الافلاك واما ما ذكر من ان قسما منهم يدبرون
الامر من السماء الى الارض وهم المدبرات امرا فمنهم سماوية ومنهم ارضية فغير مذكور
في كلامهم اقول استدراكه مستدرك لان المراد ان الملئكة عند الحكماء هي تلك
العقول والنفوس وارباب الانواع وبالجملة نقد اثبتوا قوى مجردة متصرفة في
الاجسام العلوية والسفلية وهي التي يريد في لسان الشرع بالملئكة كما قررهم وايضا
تصرف النفوس الفلكية في الاجرام العلوية وتصرف ارباب الانواع في الاجسام
العنصرية فيصح اسناد القول بانهم يدبرون الامر من السماء الى الارض اليهم قوله
وعلم مخصص قيل يمكن ان يقال ههنا مخصص وهو قوله تعالى خليفة فانه يشعر بان
الخطاب لمن كان للخليفة خليفة منهم وهم ملئكة الارض اقول لا نسلم كونه مخصصا
اذ لا يلزم من كون آدم خليفة منهم كون هذا الخطاب لهم قطعا فلا اشعار ولا
تخصيص وهذا كما اذا قال السلطان لامرائه اني انصب لفلان مكان بعضكم اميرا
قوله وهما في الارض خليفة تبع فيه العلامة وقال صاحب الارشاد وقيل معناه اني

جاعل خليفة من الخلافة او خليفة بعينه كائنا في الارض فان خبرها في الحقيقة
هو الكون المقدر العامل في الظرف ولا ريب في ان ذلك ليس مما يقتضيه المقام اصلا
وانما الذي يقتضيه هو الاخبار بجعل آدم خليفة فيها كما يعرب عنه جواب الملائكة عليهم
السلام فاذن قوله خليفة مفعول ثان والظرف متعلق بجاعل قدم على المفعول
الصريح للتشويق الى ما اخر او بمحذوف وقع حالا مما بعده واما المفعول الاول فمحذوف
تعويلا على القرينة الدالة عليه اقول يحتمل ان الملائكة عالمين بوجود الخليفة غير
عالمين بمحل خلافته ويحتمل ان لا يكونوا عالمين بوجوده ايضا فان الاول فمقتضى
المقام افادة كونه في الارض وان كان الثاني فمقتضاه افادة خلقه وكونه
خليفة فيها فهذا التفسير مداره على الاحتمال الاول والتفسير الثاني وهو كون جاعل
بمعنى خالق مداره على الاحتمال الثاني وانما قدم الاول لظهوره بقرينة جواب الملائكة
فانه صريح في علمهم بشان الخليفة المستلزم للعلم بوجوده وطريق علمهم اما سند
عن كتب واذا تحققت ما ذكرنا من جريان هذا التفسير على اقتضاء المقام بهذا
الوجه عرفت انه لا يرد الاعتراض ولا يتجه ما اختاره صاحب الارشاد لمرجح
بناء على احتياجه الى التقدير بخلاف هذين التفسيرين قوله ويجوز ان يكون
قيل لم يلتفت الزمخشري الى هذا المعنى لان المتبادر هو كون فيها ظرفا للخلق
وخلق آدم عم لم يكن في الارض بل في الجنة اقول وجه ذكر المص ذلك انه
يجوز ان يكون الظرف حالا من الخليفة ومثله اكثر من ان يحصى فالتبادر غير
مسلم ولو سلم فلم لا يجوز تصحيح الظرفية لخلق آدم باعتبار ذريته كما اسند الا
فساد وسفك الدماء اليه باعتبار ذريته هذا اذا اريد آدم فقط واما اذا اريد
مع ذريته فالامر هين اذ تصحيح الظرفية باعتبار تغليب خلق الاكثر على خلق
قوله لانه كان خليفة الله هذا تعليل لصحة اطلاق الخليفة على آدم لا تخصيصه
عليه السلام وانما اقتصر عليه لظهور وجه التخصيص بعدم هذا الوجه فانه الظاهر بعد
استحقاق آدم بهذا اللقب ظهر وجه تخصيصه ايضا لانه استحق له اولا ولم يتم لغيره
غيره كما ذكره القرطبي فلا يرد ما قيل هذا انما يصلح وجها لارادة الخليفة ولا يصلح
وجها لانفراده بالارادة خصوصا مع ضميمة قوله وكذلك كل نبي الخ فانه صريح
في عدم صلاحيته ما ذكر وجها للتخصيص واذا تحققت ان المراد تعليل صحة الاطلاق
دون التخصيص عرفت انه لا يرد ما قيل ايضا من انه لم يصح عطف قوله وكذلك كل

نبي الخ فانه لا يناسب ان يذكر في هذا المقام فكيف بطريق العطف على الوجه
المذكور قوله كما كلم موسى عم ليس المراد حصر تكلمه تعالى في التكلم معهما عليهما السلام
بل تخصيصه لبعض الانبياء عليهم السلام والتمثيل بما اشتهر من ذلك قال القاضي عياض في
الشفاء وكلام الله تعالى لمحمد عليه السلام ومن اختص من انبيائه عليهم السلام جائز
غير ممتنع عقلا ولا ورد في شرع ما يمنعه فلا يتجه ما قيل فيه تصريح بان موسى اعلى
رتبة من سائر الانبياء غير محمد لانه انما يكون تصريحا بذلك اذا كان معناه اختصاصه
بالتكلم بها دون التمثيل وقد عرفت ان الامر بالعكس قوله او هو وذريته قيل ذكر
صاحب التيسير ان المراد به آدم واولاده وتحول به لانهم خلفوا الملائكة والجن بني الجان
في سكنى الارض ولذلك استقام قول الملائكة اتجعل فيها الخ فانهم ارادوا بذلك
اولاده دونه ومن قوله ولذلك استقام الخ تبين وجه ترجيح الزمخشري هذا
الوجه اقول يتبع فيه ترجيح هذا الوجه بهذا الوجه التحرير التفتازاني لكن لا نسلم
الرجحان بل الوجهان متساويان اذ لكل منهما قرينة مقتضية وقرينة مانعة يمكن
دفعها اما المقتضية للاول فوقوع التعلم والانباء لآدم عم دون ذريته والمانعة
عدم اتصافه بما في جواب الملائكة من الافساد وسفك الدماء وامكان دفعها
بكون اسنادهما اليه مجازا لكونه سببا لوجود ذريته المستلزم لهما واما المقتضية
للثاني فعدم اتصافه بهما حقيقة والمانعة عدم وقوع التعلم والانباء للذرية
وامكان دفعها بان وقوع التعلم والانباء لآدم عم في قوة وقوعهما للذرية
ايضا فان شرف الاصل يسري الى الفرع واما ما قيل من ان ترجيح التحرير معارض
بان الظاهر من الظاهر ان الخطاب مع الملائكة كلهم وحمل الخليفة على آدم وذريته
يستدعي صرف الخطاب عنهم الى ملائكة الارض فانه اجاب بان الخطاب مع ذلك يصح
ان يكون مع الملائكة كلهم ويكون التركيب من قبيل قتل بنو فلان فلانا مع ان
القاتل بعضهم قلنا نقيضه بالتأويل لا يدفع التمسك به في الترجيح بظاهره
تنبيه ان المقدمة القائلة يستدعي صرف الخطاب الى ملائكة الارض ممنوعة
لجواز ان يراد الخلافة من الله تعالى دون ملائكة الارض فانها ثابتة في آدم وذريته
من الانبياء ولو سلم ان يراد الخلافة من ملائكة الارض فذلك لا يقتضي تخصيص
الخطاب بهم لجواز ان يخاطب جميعهم بان آدم يستخلف مكان بعضهم كما مر آنفا
قوله وفائدة قوله هذا في الكشاف فان قلت لاي غرض اخبرهم بذلك قلت ليسألوا

ذلك السؤال ويجابوا بما اجيبوا به فيعرفوا حكمته وفي الحواشي الاكملية فيه نظر لانه
بهذا السؤال والجواب بحكمة استخلافهم لم تظهر ولم يزد علمهما على ان الله تعالى يعلم الاصلح
اقول المراد من السؤال والجواب هما وما يتفرع عليهما من تعليم الاسماء من الانباء فلا
نظر ويتنبه على علمهم المذكور قوله تعليم المشاورة قال الاكمل فيه نظر لانه انما يكون
كذلك ان لو قيل هل اجعل في الارض خليفة اما قوله اني جاعل فليس بمشاورة حقيقة
ولا صورة ولا ينازع في ذلك الا من ليس له المام بقواعد علم المعاني اقول لم لا يجوز
ان يبرز بعض الكلام في المشاورة في صورة الجزم لغلبة ظن المشاور اصابته فيه
او لوجه آخر كامتحان مخاطبه بانه هل يقبل التشكيك ام لا قال بعض المحررين ليس فيه
تعليم المشاورة لانه ليس بطريق المشورة قال الراغب ليس قوله اني جاعل في الارض
خليفة على الاستشارة فان الاستشارة استمداد في العلم من المستشار والله منزه
عن ذلك وانما هو اعلام كاعلامه ايانا كثيرا من الكائنات لمصلحة ما وقال
الاستاد الوالد رحمه الله تعالى ما نقله عن الراغب يدل على استحالة الاستشارة
منه تعالى وهو مسلم ولكنه ليس بمدعى والمدعى تعليم عباده المشاورة في امورهم وليس
في المنقول ما يدل على استحالته اقول واما قوله ليس بطريق المشورة فاحتمال الافضل
الاكمل وقد عرفت حاله قوله وتعظيم شان المجعول قيل الاولى ان يقال وتعظيم
شان المجعول خليفة لانه ان كان مراده ذلك المعنى يلزم الاقتصار على احد
مفعولي فعل القلب وهو غير جائز وان اراد بالجعل معنى الخلق لا يطابق التفسير
لان الجعل بمعنى التصيير الذي هو فعل القلب اقول الاول متعين ولا باس بحذف
احد مفعوليه وتقديره اذا كانت قرينة انما الباس بحذفه وتركه بلا قرينة كيف
وتقديره فيما فيه قرينة اكثر من ان يحصى ولا شك في تحقق القرينة في المقام
قوله بان بشر فانهم يسرون بوجود مخلوق مثله يدل على كماله تعالى وان حصل ذلك
بعد الكمالات المذكورة فلا يرد ما قيل ليس هذا مقام البشارة لانه ليس بسار
لهم على ما يفصح عنه قولهم ونحن نسبح بحمدك قوله بسؤالهم وجوابه يحتمل ان
يكون المراد سؤال الملائكة بقولهم اتجعل وجوابه تعالى له كما هو المستفاد من عبارة
الكشاف والكبير ويحتمل ان يكون سؤاله تعالى اياهم عن الاسماء وجواب آدم عم كما ذكره
بعض المحققين ويترجح الاول انه جعل هذه الفائدة فائدة قوله تعالى اني جاعل في الارض
خليفة فالاولى ان يكون المراد من السؤال بالحكي ما هو اقرب اليه ويرجح الثاني ان

ان ظهور فضله انما كان بسؤال الله اياهم عن الاسماء وجواب آدم عليه
السلام حيث ظهر بالسؤال عجزهم وبالجواب فضله لا بسؤال الملائكة باتجعل وجوابه
تعالى له اذ ليس مفاده الا علمه تعالى بما لا يعلمونه ولا يظهر منه فضل آدم نعم المراد من
ظهوره من هذا السؤال والجواب ظهوره منهما مع ما يتفرع عليهما من السؤال عن
الاسماء وجواب آدم لكنه توجيه والرجحان لما لا حاجة له الى التوجيه وبالجملة
فلكل منهما رجحان بوجه لكن وجه الاول لفظي ووجه الثاني معنوي فيكون
رجحانه اقوى والعجب من بعضهم انه رجح الاول لموافقته لما افاده عبارة
العلامة والامام وغفل من مرجحه اللفظي الذي هو اقوى من مرجح الموافقة
اذ الموافقة ليست بمرجح اصلا فانها غير ملتزمة ورد الثاني بالكلية غفلة
منه عن مرجحه الذي ذكرناه وههنا فائدة اخرى ذكرها العلامة وهي ان يعرفوا
حكمته تعالى في استخلافهم قبل كونهم صيانة لهم عن اعتراض الشبهة في وقت
استخلافهم وتركها المص لكن لا لان الملائكة معصومون عن اعتراض في جميع الا
وقات للنصوص الدالة على ذلك ولا وجه لصيانة المعصوم كما قيل لان مراد
العلامة من الشبهة ليس التردد والتشكيك الذي هم معصومون عنه بل
دغدغة ما يؤدي الى استفسار المتعلم من المعلم ولا نسلم كونهم معصومين
عنها كيف والآية ناطقة بوقوعها وقد صرح به المص فانه قال ومن نجح
شبهتهم العجب من بعضهم انه اخذ هذا الكلام وقال في تقريره كيف وقد
قالوا في وجه حمل قولهم اتجعل على التعجب انه لا يجوز ان يحمل على الانكار لا
نفسهم الملائكة ولم يدر ان الكلام في الشبهة والواقع فيما قالوا هي
الانكار واين هذا من ذلك بل لانه اذا لم يكونوا معصومين عن الشبهة بمعنى
دغدغة ما وقد وقعت لهم فلا بد صيانتهم عن اعتراض تلك الشبهة
لان مقتضى الصيانة تقديم بيان الحكمة على الاخبار لان الاخبار انما
مظنة اعتراض الشبهة على ذلك التقدير الا ان يقال اعتراضها عبارة
عن بقائها في ضمائرهم ومهم صيانتهم عن بقائها فلا يقتضي الصيانة
تقديم بيان الحكمة على الاخبار لان الاخبار ليس مظنة اعتراضها بمعنى
بقائها لكن لا يخفى ما في جعل الاعتراض بمعنى البقاء من البعد قوله
فتعجب من ان يستخلف هذا لفظ الكشاف بعينه وقيل كان الظاهر المطابق

للخطاب السابق ان يقال اتجعل فيها خليفة من يفسد وانما عدلوا عنه صرفا للتعجب
الى جعل المفسد في الارض مع قطع النظر عن كونه خليفة فكانهم قالوا ان اصل
جعله مستبعد فانى لخلافته ولدقة هذا المعنى وذهابه على الزمخشري ومن تبعه
كالمصنف وغيره صرفوا التعجب الى استخلافهم وجوابه ان عبارة الاولين
محتملة لهذا المعنى كما هي محتملة لتقدير خليفة فان التعجب من جعل المفسد في
الارض لم يعتبر لذاته بل للمبالغة في استبعاد كونه خليفة فيستقيم كلامهم لانه
اعتبر التعجب من الاستخلاف ابتداء بتقدير خليفة او اعتبر ذلك بواسطة التعجب
من جعل المفسد في الارض بدون التقدير وبالجملة فعبارتهم احتمالهما معه لا
الظاهر ولله دره واذا تحققت هذا عرفت من جوز كون يجعل بمعنى
الخلق المتعدي الى مفعول واحد هو كان ممن بنى كلامه على المبالغة المذكورة
يعني ان خلق المفسد مستبعد فانى لخلافته فبهذا يفهم ما اورده صاحب
الارشاد عليه من ان مراد تعجبهم ليس خلق من يفسد في الارض كيف لا و
ما يعقبه من الجملة الحالية الناطقة بدعوى احقيتهم منه يقتضي بطلانه
حتما اذ لا صحة لدعوى الاحقية منه بالخلق وهم مخلوقون بل مراده ان
يستخلف لعمارة الارض واصلاحها باجراء احكام الله ووجه الاضمحلال
ان المجوز لم يجعل مراد تعجبهم خلق المفسد فقط بل توسل بذلك الى جعل
مراده كونه خليفة لاجل المبالغة فيه فيكون دعوى الاحقية باعتبارها
هي المدار الاصلي وهو الخلافة كما افاده الاستاذ الوالد رحمه الله تعالى
وقال بعض المفسرين لما كان قول الملائكة مع عصمتهم ظاهره الاعتراض تاوله
العلماء على وجوه احسنها عندي انهم كانوا عند ذلك مجملين وابليس منهم
في جملتهم فورد منهم الجواب مجملا فلما انفصل ابليس عن جملتهم بابائه
واستكباره انفصل الجواب فرجع الاعتراض كان عن ابليس ورجع التسبيح
والتقديس كان من الملائكة اقول كيف يمكن ذلك مع انهم صرحوا بان
جملة ونحن نسبح حالية فهي قيد لمضمون الجملة الاولى فلا يقع الاخبار
منفصلة عنها حتى يكون احدهما اعتراضا والاخرى محض تسبيح وتقديس
نعم يجوز ذلك على تقدير ان لا يكون جملة نحن نسبح حالية بان يكون الواو
عاطفة لكن صرح ذلك البعض بكونها حالية وكون المعنى كما نقل

ابن الجود
كمال پاشا زاده

المحسن الى فلان وانا احق منه بالاحسان فالتعجب منه انه كيف يصرح بكون المغني كذلك
مع اختياره فصل الجملتين اولا فكانه نسي ما قررت يداه واعجب من ذلك انه قال
فيا بدئهم بين لهم بعضه فيما بعد ليعظم عندهم وقعه فرجعوا وسلموا وتعرفوا
بتفضيلهم وبين شكايتهم وانت خبير بان الرجوع عن الاعتراض وبيان الشكاية
عن نفوس الادمي ابليس فكيف يصح اسنادهما الى الملائكة واما الاعتراض
على معنى التعجب بانه يابى عن ذلك كون قوله تعالى اني جاعل الخ تعليما للمشاورة
فان مقتضاه ان يكون الاستفسار والاستخبار مطلوبا منهم ويكون ماذكر من
السؤال والجواب فيناسب مقابلتهم بالاستفسار فغير وارد لان التعجب
ربما في كونه تعليما للمشاورة فان ما له استبعاد ما قاله المشاور ولا يخلو
منه حال المستشار ولو سلم فلم يقتصر المص على التعجب بل جمعه مع الاستكشاف
والاستكبار فيحصل المناسبة بكونه تعليم المشاورة باعتبارهما ولا يقدح فيه
اشتمال العبارة على معنى اخر لا مدخل له فيه واما ما قيل ايضا من انه لا يخلو حالهم
من ان يكونوا عالمين بان الله تعالى حكيم اولا والاول ينافي التعجب والثاني
يوجب حمل الاستفهام على حقيقته فليس بشيء ايضا لان علمهم بحكمته تعالى لا ينافي
التعجب بل مدار التعجب على حكمته فانه انما نشا بملاحظة كون الجاعل حكيما
والا لم يكن محل للتعجب قطعا **قوله** واستكشاف قيل يا باه ما في توصيفهم
انفسهم بالتسبيح والتقديس من التعريض اقول لا باس بالتعريض فانه ارادة
معنى في عرض الكلام وليس ذلك من الاعتراض في شيء حتى ينافي الا
ستكشاف بل يجري في الاستكشاف والاعتراض وغيرهما بل الاستكشاف
منها انما يحصل باعتبار المعنى التعريضي اي نحن نسبح ونقدس فنكون اولى
منه فما وجه الترجيح على ان كون السؤال محض استكشاف **قوله** واستخبار
جمعه مع التعجب لجواز جمع الحقيقة والمجاز عنده ومتى غفل شارح كلامه
بايراد هذا الوجه بكلمة الترديد فلزمه شرح الكلام بما لا يرتضيه صاحبه
والعجب منه انه صرح بعضهم بان الاولى تبديل الواو باو بناء على عدم
جواز الجمع بينهما وذهل عن كون المص شافعيا **قوله** او تلقى من اللوح
قال الاكمل فيه نظر لانهم ان اطلعوا على جميع ما في اللوح فقد اطلعوا على
فوائد الاستخلاف وحكمته فقد زال ما يوجب التعجب وان اطلعوا على

الاكمل
كمال پاشا زاده
شيخ زاده
ابن مجيد
الاكمل

بعض غير معين لم يتعين التعجب ولا دليل على بعض معين فان قيل الدليل
اطلاع الله على ذلك قلنا ذلك هو الوجه الاول اقول كيف يكون الوجه الاول
والاطلاع لسرايا هم على بعض ما في اللوح بطريق تسهيل الاخذ منه لم يغاير
لاخبارهم به وهو ظاهر قوله او استنباط قال العلامة اذ ثبت في علمهم ان
الملئكة وحدهم هم الخلق المعصومون وكل خلق سواهم ليسوا على صفتهم اقول يرد
عليه من وجوه اما اولا فلان علمهم بذلك غير مطابق للواقع لان من الانس
معصومين واجاب التفتازاني بان المراد انهم طائفة ليس فيهم غير معصوم بخلاف
الانس فان فيهم غير معصومين واما ما اورده الاكمل وارتضاه بعضهم من
الاعتراض بوجهين احدهما تأويل الاثبات بالنفي وهو خلاف الظاهر
ولا يعتد به والثاني ان فيه ابطال القاعدة المعلومة في افادة الحصر
فليس بشيء اما الاول فلانا لا نرى بأسا بتأويل الاثبات بالنفي ههنا لان
المراد نقض معنى الاختصاص وهو وجود شيء في شيء وانتفاؤه عما عداه
نعني قولنا هذا مختص بذلك انه منتف عن غيره واما الثاني فلان المراد
انها خاصة جنس الملك باسره فلا يقدح فيه وجودها في بعض افراد الانس
حيث لم يوجد في جنسه باسره فلا تبطل قاعدة الحصر واما ثانيا فلما ذكره
التفتازاني من انه يعود السؤال بانه من اين ثبت ذلك في علمهم ولما
حال من سواهم غيب واجيب بجواز خلق الله فيهم علما ضروريا بذلك ورد
بانه ان اريد انه معلوم لهم من غير اعلام من الله كما يكون لنا العلم
لا علم لنا الا ما علمتنا وان اريد انه معلوم لهم باعلامه كما يرجع الى الاول
اقول يجوز ان يختار الاول ويقال المراد من قولهم المذكور حصر العلم النظري
دون الضروري والتخصيص بقرينة التعليم فان الضروري لا يتوقف على
التعليم ويجوز ان يختار الثاني ايضا ويقال كونه معلوما لهم باعلامه تعالى
بطريق خلق العلم الضروري فيهم غير اعلامه بطريق الاخبار وقوله فلا
يرجع الى الاول واما ثالثا فلما ذكره بعض المحققين من ان غاية ما
يلزم من علمهم باختصاص العصمة بهم علمهم بصدور الذنب المطلق عن غيرهم
لا خصوصية الفساد في الارض وسفك الدماء والمطلوب هذا دون ذلك
اقول عدم لزوم علمهم بخصوصية سفك الدماء مسلم اما عدم لزوم علمهم

اكمل وابن مجيد
كمال پاشازاده
ملا خسرو
ملا خسرو

بخصوصية الفساد فلان الفساد مطلق لا خصوصية فيه فهو مساو لما ذكره من
الذنب المطلق وهو معترف بلزوم علمهم بصدور ذلك ثم ان المصنف لم يدفع هذا
الايراد بعبارة الاستنباط في ذلك انهم لما علموا من اختصاص العصمة بهم كون
المجعول خليفة غير معصوم تأملوا في تأليفه فوجدوه مشتملا على قوتي شهوة
وغضب تفضيان الى الافساد وسفك الدماء فلولا علمهم ان العصمة من خواصهم
لما تأتى ذلك والعجب من بعضهم انه غفل عن سر عبارة الاستنباط فاخذ يورد
الايراد بسفك الدماء على كلام المصنف ومن الغافلين عنه ايضا من قال يشير
المصنف الى وجه آخر لمعرفتهم خصوص باب منشأ شبهتهم في جعله خليفة وهو
اطلاعهم على ما فيه من القوتين الشهوية والغضبية ولم يدر ان وجه الاستنباط
لا يتم الا بذلك فجعله وجها آخر ناشيا من الغفول ولكنا نقول لعل مراد
العلامة الاشارة الى هذا الاستنباط فانه ذكر مقدمة اختصاص العصمة
التي هي اصل الاستنباط وسكت عن مقدمة التأمل في تأليفه التي بها تمام الاستنباط
لظهورها بعد العلم بالاصل واراد المصنف التصريح بها زيادة في التوضيح فيندفع
الايراد عن العلامة ايضا وممن غفل عنه من زعم ان الايراد غير مندفع عنه قوله
من خواصهم قيل فيه نظر فان الروح جنس آخر اشرف واعظم من الملك على ما
سيأتي في سورة النبأ وهو ايضا معصوم اقول هذا على ما هو المشهور من كونه
الروح اسم جبريل او ملك موكل على الارواح على ما سيأتي في تلك السورة
ومن يختار كونه اسم خلق اشرف من الملئكة يجوز الكلام بضم الروح الى
الملئكة اعني استنباط ما ركز في عقولهم من ان العصمة من خواص الملئكة
والروح فيتم المطلوب قوله او قياس يعني انهم رأوا الجن بني الجان
وقد افسدوا فيها وسفكوا الدماء ولهم شهوة وبهيمية [illegible] الملئكة لم
يكن لهم ذلك فلم يكن منهم ذلك فقاسوا آدم واولاده ولهم شهوة وبهيمية
[illegible] عليهم واعتقدوا انهم يكونون كذلك وقيل ههنا وجه اظهر من هذا
وهو انهم لما سمعوا لفظ خليفة فهموا منه ان في بني آدم من يفسد اذ الخليفة
المقصود منه الاصلاح ودفع الفساد لكن الحكم على جميع بالمعصية فبين الحق
لما ان فيهم من يفسد ومن لا يفسد اقول لا يلزم من كون المقصود من الخليفة
الاصلاح ودفع الفساد ان يكون الاصلاح اصلا كما للفساد اولاده بل

كمال پاشازاده
عصام
ملا خسرو
كمال پاشازاده

لفساد من بقي من الجن في جزاير البحار وقلل الجبال من الارض بعد قهر الملائكة
اياهم وتفريقهم فيها كما ورد في الاثر او يكون اصلاحا لفساد نفس الارض بانبات
الاشجار واستخراج الثمار وشق الانهار كما ورد في الاثر ايضا وقد نقله
هذا القائل سابقا واعتمد عليه ومع هذين الاحتمالين كيف يمكن لهم القطع
بان المراد اصلاح فساد اولاده وبعد تسليم علمه ولو سلم صحة القطع به فغير
بعيد فلا يلزم منه العلم بخصوصية سفك الدماء كما اورده هذا القائل في
وجه الاستنباط نعم يندفع بضم مقدمة التامل في خلقه لكن القائل ذاهل
عنه والا لم يورده على وجه الاستنباط ايضا ولو سلم ذلك ايضا بالتوجيه فقد
ظهر ان هذا الوجه خفي جدا فكيف يصح دعوى الاظهرية وقد يقال ههنا وجه — عصام
اخر هو ان الاستفهام على حقيقته والمقصود الاستفهام عن كيفية جعله في الارض
وهو انهم لما راوا ان خلافتهم عن الجن في الارض كان بتفريقهم في الجزاير والجبال
واهلاكهم خافوا على انفسهم ان يفعل بهم الفاعل المختار ما فعل بالجن عسى
ان وقع منهم نحو اخراج الجن فاستحقوا عذابا فاستكشفوا عن ذلك مستعيذين
عن سوء الحال بعرض عبادتهم فقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها باخراجنا ويسفك
فيها دماءنا ونحن نسبح بحمدك على خلاف قوم استخلفنا عنهم فانهم كانوا
كافرين مفسدين فيها اقول كيف يصح قولهم من يفسد فيها باخراجنا مع ان الاخراج
اذا كان بامر الله لا يكون افسادا خصوصا اذا كان في مقابلة ما وقع
منهم في اخراج الجن من استحقاق العذاب وايضا لا دماء لهم حتى تسفك الا
ان يكون سفك الدماء مجازا عن الاهلاك ولا يخفى بعده في المقام **قوله** مفرزة لجهة — كمال پاشازاده
الاشكال قيل فيه تصريح بان قولهم ناش عن اعتراض الشبهة كما ان قوله
فيما سبق وينبغي تشبيههم صريح في ذلك وهذا لا يليق بشانهم فالصواب ان يقال اي
حال مفرزة لجهة الاستخبار عن حكمة الاستخبار خاليا عن اعتراض الشبهة
اقول قد سبق ما يدفعه من ان الشبهة ليست بمعنى الترديد والتشكك المذموم
بل بمعنى دغدغة ما تؤدي الى الاستفسار كاستفسار المتعلم من المعلم
ولا باس به والاستخبار الذي اثره انما ينشا من تلك الدغدغة كيف — كازرونى
وهو عين الاستفسار الذي ذكرناه **قوله** وتنظروا اليها مفردة قيل الاولى
ان يقال لم ينظروا الى الفائدة الحاصلة من اجتماعها فكونهما اي الاولين

دليلين مطيعين للثالثة فانهم نظروا الى المجموع لكن غفلوا عن فائدتها من حيث انها
مجموعة وقاسوا حال اجتماعها على حال انفرادها اقول الظاهر ان مدار الاولوية على
الاختصار والا فهو عين ما ذكره المص لكن هذه الاولوية لفظية وفيما ذكره المصنف
اولوية معنوية هي انه يفيد كون كل من القوتين الشهوية والغضبية فاضلة باصلاح
القوة العقلية اياهما ولا يستفاد ذلك مما ذكره القائل اذ لا يلزم من اطاعتها للثالثة
صلاحها وفضيلتها في نفسها حتى ان يكون اطاعتها كاطاعة الكافر للمؤمن مع
بقائه على كفره **قوله** لا يستفيق الحكمة ايجاده قيل يفهم منه انه حمل الجعل ههنا على — كمال پاشازاده
معنى الخلق والايجاد وقد عرفت ما فيه يعني ان المتبادر منه كون الظرف للخلق
مع ان آدم غير مخلوق في الارض بل في الجنة اقول قد عرفت اندفاعه ايضا الظرفية
حالا عن المفعول اذ يصح الظرفية لخلق آدم باعتبار ذريته كما اسند اليه الافساد
باعتبارها او لخلق آدم وذريته باعتبار تغليب الاكثر على الاقل على الوجهين **قوله**
وغفلوا قيل يكفي في قول الملائكة ما مر من التعجب والاستكشاف والاستخبار ولا — كازرونى
حاجة الى نسبة الغفلة عن فضيلة القوتين اليهم وعدم علمهم بان التركيب يغني عما
يتفرع عنه الاحاد مع ان هذا يجهله اكثر الناس وبالجملة نسبة الغفلة بل الجهل الى جميع
الملائكة من غير باعث خطاء والله العاصم اقول هذا من العجايب لان الاية ناطقة
بتعجبهم واستخبارهم ولا ينشآن الا من الغفلة عن حال المتعجب منه والمستخبر عنه
فباعث نسبة الغفلة والجهل اليهم اقتفاء كلام الله تعالى اياهما والعجب منه ان هذا — كازرونى
القائل قال في شرح ما ذكره المص في فوائد قوله تعالى اني جاعل الى آخر من قوله الى غير
ذلك مثل اظهار جهل الملائكة باسرار خلق الله والرد عليهم في الجراءة على السؤال
والطعن بحسب الظاهر وانت خبير بانه اثبت الجهل لهم بل الطعن ولو بحسب الظاهر
فكانه نسي ما قدمت يداه **قوله** واليه اشار بقوله قال العلامة في تفسيره اي
اعلم من المصالح في ذلك ما هو خفي عليكم فان قلت فهلا بين لهم تلك المصالح قلت
كفى العباد ان يعلموا ان افعال الله كلها حسنة وحكمة وان خفي عليهم وجه الحسن
والحكمة على انه قد بين لهم بعض ذلك فيما اتبعه من قوله وعلم ادم الاسماء كلها
وزعم صاحب الارشاد ان المراد كونه ارشادا للملائكة الى العلم بان افعاله تعالى — ابو السعود
كلها حسنة وحكمة وان خفي عليهم وجه الحسن والحكمة فاخذ بعض بانه مشعر بكونهم
غير عالمين بذلك من قبل ويكون تعجبهم مبنيا على ترددهم في اشتمال هذا الفعل

على حكمة تماد ذلك مما لا يليق بشانهم فانهم عالمون بان ذلك متضمن لحكمة لكنهم ترددوا
فى انها ما ذا اهل هو امر راجع الى محض حكم الله تعالى او الى فضيلة من جهة المستخلف اقول
ليس المراد ارشادهم الى العلم بذلك كما زعمه بل هو ارشادهم الى كفاية ما لهم من العلم بكون
وان خفى عليهم وجهه اعنى انهم كانوا يعلمون كون افعال الله تعالى كلها حسنة وحكمة
لكن لما سالوا عن وجه حسنه وحكمته اجيبوا بانه يكفى لهم علمهم بكونها حسنة وحكمة ولا
يجب علمهم العلم بوجه حسنه وحكمته واما ما اورده المحرر التفتازانى عليه قائلا ان
ارادان من شانهم ان يعلموا ذلك ولو بعد حين لما فيهم من القوة العقلية فليس
فى ترك التعبيد بهم ظاهر وان اراد انهم كانوا يعلمون ذلك فليس بمعلوم ولا العبارة
دالة على ذلك فمدفوع بانا نختار الثانى ونمنع عدم دلالة العبارة عليه التزاما فانهم
لما سالوا عن حسنه وحكمته واجيبوا بانى اعلم ما لا تعلمون ظهر ان معناه ان لحسنه
الذى علمتموه وجها خفيا لا يجب عليكم علمه فيتم المطلوب والعجب من بعض المحشين انه
غفل عن اندفاع هذا الاعتراض فاورده من عند نفسه وقال الاكمل فى شرح العلاوة
يعنى ان ما لا يعلمون وان كان عاما يشمل من المصالح ما لا يدخل تحت الحصر لكن خص
منها البعض بما اتبعه من قوله وعلم ادم الاسماء كلها فان اتصافه بعلم لا يعلمه الملئكة
دليل على انه جامع للكمالات التى بعضها هذا المذكور وفيه نظر فان اتصافه بعلم
الله تعالى لا يستلزم كونه جامعا للكمالات اقول لا يلزم شرح عبارة الكشاف بما ذكره
من كون اتصافه بذلك العلم دليلا لكونه جامعا للكمالات حتى يرد النظر لان معناها
انه افيد او لا ان فى الاستخلاف حكمة لا يجب اظهارها لهم وافيد ثانيا بعض منها
ولا يجب كون ذلك البعض دليلا للبعض الاخر فى صحة المعنى فنظره انما يرد على الاكمل
من عند نفسه بدون الاحتياج اليه بل لا يرد اذا التزم ذلك ايضا بان يراد من
الدليل ما يمكن ان يستدل به ولا يخفى ان اتصافه بالعلم الذى هو اشرف الكمالات
يؤذن باتصافه بما دونه من الكمالات بطريق الاولوية **قوله** كانهم قابلوا اثبتنا التسبيح
الفساد المفرط الشرك بالتقديس بمعنى تطهير النفس عن الرجس انسب من مقابلته بالتسبيح
لان الشرك محكوم عليه بالرجس فى القران وايضا لا يبعد ان يجعل سفك الدماء
الذى هو اصابة الشر لعباد الله تعالى بلا بالتسبيح الذى هو تبعيد الله عن السوء
فان ايصال الشر الى العبد بمنزلة ايصاله الى مولاه وبهذا الاعتبار صح المقابلة بينهما
اقول لا يخفى ما فى جعل ايصال الشر الى العبد بمنزلة ايصاله الى مولاه من التكلف

ملا خسرو

هذا انقادوا لتلك الانسبية ويترجح مختار المص بان الانسب ان يكون ما هو الاول فى
الجملة الثانية مقابلا لما هو الاول فى الجملة الاولى وما هو الثانى فى الثانية لما هو الثانى
فى الاولى **قوله** اما بخلق علم ضرورى بان خلق الاصوات والحروف واسمعها او خلق
العلم الضرورى له بان اى لفظ على اى معنى يدل كما ذكره الاسدى وقال الشيخ ابو منصور
ان خلق العلم بطريق المزدوجة غير مراد ههنا لان معرفة اسماء الاشياء لا تكون بالبداهة
ولا بالحواس لاستواء الملئكة وادم فى البداهة وسلامة الحواس بدون الاستواء
فى العلم بها وانما تكون اما بالهام من الله تعالى او بارسال ملك من الله تعالى سوى الملئكة
الذين كلمهم بالانبياء والالهام صنع الله تعالى لكن حصول العلم به استدلالى لا ضرورى
لانه لا بد من الاستدلال ليحصل التمييز بين الهام من حق وبين ايقاع من الجن والشيطان
وفيه بحث لان استواء الملئكة وادم فى البداهة ممنوع لما تقرر فى الكلام من ان بديهة
التى لا تستفى العلم به لجواز توقفه على امور اخر غير النظر والفكر فلا يلزم من حصول
العلم به لبعض حصوله لاخر وكذا استواؤهم لادم فى سلامة الحواس لكن لا لان الذائقة
مفقودة فيهم وكذا الحواس الباطنة كما قيل لان فقدان الحواس الباطنة غير ثابت
وكذا فقدان الذائقة ايضا نعم فقدانه الاصل مسلم لكن لا يستلزم فقدانه فقدان
الذائقة لجواز ثبوتها المجردان يشاهد قدرة الله فى النعم الماكولة بدون تحقق
الاكل وبالجملة فدعوى الفقدان يحتاج الى الاثبات وليس فليس بل يدعى ثبوت
الاكل ايضا لهم قال ابن جذعان فى الشجرة المنهى عنها هى شجرة الخلد التى كانت تتناول
منها الملئكة كما ذكره صاحب التيسير بل لانه يجوز ان يكون للحواس العنصرية شان
ليس لغيره من الحواس فلا نسلم المشابهة ثم ان الشق الاخير من ترديده وهو كون
التعليم بارسال الملك نبيا فى ما اتفق عليه اكثر الصحابة والتابعين رضى الله عنهم
من ان المتوسل لهم الملئكة كلهم لعموم اللفظ وعدم المخصص قال صاحب الارشاد
الابتداء بحكاية التعليم يدل بظاهره على ان ما مر من المقاولة المحكية انما جرى بعد
خلقه عم بمحضر منه فهو الانسب بوقوف الملئكة على احوال ادم بان قبل اثر نفخ
الروح فيه انى جاعل اياه خليفة فقيل ما قيل وقال الاستاذ الوالد رحمه الله
تعالى يقتضى ما ذكره ان يكون وقوفهم على احوال ادم بسبب مشاهدتهم لحواله بحيث
علموا بما فيه من القوتين الشهوية والغضبية وهو خلاف ذكره سابقا بان علمهم
بذلك اما باخبار من الله تعالى او بتلق من اللوح او بما ارتكز فى عقولهم من اختصاص

ملا خسرو

شيخ ابن منصور

العصمة بهم او يقاس احد الثقلين على الاخر وايضا اذا كانت المقاولة بمحضر يكون
المقام مقام اسم الاشارة لا ضمير الغائب كما اختاره الداه تبكلف في توجيهه بلا خطا
نكتة في العدول ثم قال صاحب الارشاد وايراده عم باسمه العلمي لزيادة تعيين
المراد بالخليفة ولان ذكره بعنوان الخلافة لا يلايم مقام تمهيد مبادئها وقال الارشاد
الى الله رحمه الله تعالى الظاهر ان قوله ولان ذكره الخ علة اخرى لايراده عم باسمه
العلمي ولا يصلح علة له الا ان يكون عدم ذكره بعنوان الخلافة مستلزما لايراده بالعلم
وليس فليس اذ يمكن ذكره باسم الاشارة كما ذكرنا او بضمير الغائب كما ذكره او بوجه
آخر **قوله** او القاء في روعه تبقى بان القى في روعه ان اللفظ الفلاني
بازاء كذا وهو الذي سماه الشيخ ابو منصور الالهام النظري كذا في بعض الحواشي
وقيل لا فرق بين الوجهين الا بان خلق ذلك العلم بعد خلق الالفاظ واسماعها
اياه في الوجه الاول من غير خلقها واسماعها في الثاني وانت خبير بان مقابلة الا
لفاظ في الروع بخلق العلم الضروري يأبى عن هذا الاستخراج والظاهر ان الفرق
بينهما ان خلق العلم الضروري فعله تعالى بالذات والالقاء في روعه بواسطة الملك
اقول لا نسلم الاباء كيف والعلم في الاول ضروري وفي الثاني استدلالي لما ذكره
الشيخ من انه لا بد فيه من الاستدلال لتمييز الحق عن الباطل والعجب من هذا القائل
انه نقل كلام الشيخ هذا وارتضى به فكيف يدعي ههنا كون العلم في الثاني ايضا
ضروريا نعم ان كون الالقاء بواسطة الملك يرد عليه ما اوردناه على الشق الآخر
من ترديد الشيخ فتذكر ومن الغافلين عن المرام من زعم ان لا محيص عن الشبهة
الا بان يقال المراد من الاول ما يكون بطريق التكلم بان يقول الله تعالى له
بواسطة او بغير وسط والمراد من الثاني ما لا يكون كذلك بل بمجرد الالقاء
في القلب او يقال المراد ان الله تعالى الهمه ان يضع الالفاظ لمعانيها كما قال
النيسابوري التعليم ما بان خلق الله تعالى له علما ضروريا بتلك الالفاظ وبعث
داعية على الوضع اقول مع كونه ناشئا من الغفلة عن تحقيق المرام يتجه
كل من الوجهين اما الاول فالعلم الحاصل بطريق تكلمه تعالى ليس من العلم الضروري
في شيء بل هو علم كسبي كما لا يخفى على ان التكلم بوسط يرد عليه ما يرد على الشق
الاخير من ترديد الشيخ واما الثاني فلان ذلك المعنى بعيد عن عبارة المصنف
وقد اعترف به الزاعم ايضا **قوله** ولا ينتقض هذا بجواب منعي ولئن سلم انتفاء

انتفاء المدعى فيجوز ان يعرف القدر المحتاج اليه في الاصطلاح بالترديد والقرائن
كما يعرف الاطفال فلا يتسلسل وبهذا سقط ما اورده بعض المعترضين قائلا من انه
لا يلزم من الحاجة الى سابقية اصطلاح التسلسل لجواز الدوران المذكور اذ لا يتجه
في الجواب المنعي مساغ جواب تسليمي ولا شك ان المنع اقوى ثم فعله المصنف اولى والعجب
من ذلك البعض انه اشار في حواشيه على الكتاب الى كون هذا الجواب منعيا وذكر
الجواب التسليمي ولم يدع قدح الثاني في الاول فبين كلاميه تدافع **قوله** والتعليم
قيل هذا لا يناسب المقام لانه لا يناسب المقام لانه متمسك المنكرين لكون الاسماء
سمعية على ما صرح به الفاضل المراغي في شرح منهاج الاصول للمصنف حيث قال
في تقرير الجواب عن استدلال اصحاب التوقيف بالآية المذكورة بان الاسماء
سمعية لم لا يجوز ان يكون المراد بالتعليم الالهام او الاقدار على الوضع ولا يتوهم
ان التعليم هو ايجاد العلم لا اثر الفعل الصالح لحصول العلم وههنا كذلك
ولذلك يقول علمته فما تعلم اقول لا يلزم من عدم مناسبته للمقام من وجه
عدم مناسبته له من وجه آخر فانه وان كان غير مناسب بحكم عدم الكلية لكنه
مناسب بحكم الغلبة يعني ان الغالب ترتب العلم فيظهر منه مذهب التوقيف ثم ان
المراد من قوله غالبا انه يترتب العلم على التعليم كثيرا وقد لا يترتب عليه فليس التعليم
كالبادي عليه قوله ولذلك يصح لا انه قد يترتب على شيء غير التعليم فانه ليس
من مدلول الكلام والعجب من بعضهم انه حمل الكلام عليه زاعما انه لدفع ما يرد
من ان الشايع في التعليم القاء الالفاظ فلا يكون خلق العلم الضروري والالقاء
في الروع تعليما وانت خبير بان مردوده غير مسلم اذ لا يلزم من كون الشايع
في التعليم ذلك ان لا يكون ههنا على حقيقته المطلقة وهو ايراث العلم باي
وجه كان كيف لا ويطلق التعليم على ما يكون بالاشارة التي تورث العلم
للاخرس مثلا فليس المراد قيد الغلبة الا لتطبيق الكلام على مذهب
التوقيف كما عرفت هذا ولكن يرد على المصنف انه ان اراد حقيقة التعليم
فلا يتخلف عنه التعلم لانه مطاوعه كالكسر والانكسار فالترتب كلي
لا غالب وان اراد مجازه وهو القاء الالفاظ فالتخلف مسلم لكنه لا يتحمل
ما اريد ههنا من العلم الضروري والالهام واما تعريف الايراد بانا لا نسلم
ذلك بل التعليم حقيقة فعل يترتب عليه العلم كليا نعم قد يطلق على القاء

مقدمات العلم مجازا وهو الذي يترتب عليه العلم غالبا كما في علمته فلم يتعلم
كما قيل فغير مستقيم لانه قد يجوز ان يكون المراد التعليم المجازي ليظهر مذهب
التوقف واما على تقريرنا فيرد على كل شق من الترديد محذور ولا محيص عنه
الا باختيار الشق الاول على ان يكون كلام المصنف ههنا على مذهب من اعتبر
معنى اللازم في المتعدي في الافعال الغير الاختيارية ولم يعتبر في الاختيارية
وعدم تخلف التعلم عن التعليم ومثله جاريا على الاصل بلا تجوز كما مر في مبحث
المتقين وبهذا يظهر سقوط التقريب الثاني ايضا واكثر الناظرين في المقام وقعوا
فيما وقع فيه المعترض من الغفلة عن المرام قوله من الادمة اي السمرة كما ذكره
الجوهري ورده صاحب الكشف بانه لا يناسب ما ورد من براعة جمال آدم وان
يوسف عم كان على الثالث منه وكذلك اشتقاقه من اديم الارض وقال النحرير
التفتازاني ليس بشيء ولعله اراد ان السمرة لا ينافي الجمال كما هو المشاهد
في بعض اصحابه ومن غفل عن هذا اعتنى بالايراد فقرر من عند نفسه وجها
ظهر انه لا حاجة في الجواب اليها ارتكبه من دعوى قولهم جوح وهو كون
الادمة بمعنى البياض كما نقله القرطبي قائلا وزعم النضر ان الادمة البياض
وان آدم كان ابيض قوله تعسف قال العلامة واشتقاقهم ادم من الادمة
ومن اديم الارض نحو اشتقاقهم يعقوب من العقب وادريس من الدرس
وابليس من الابلاس وما آدم الا اسم اعجمي واقرب امره ان يكون على فاعل
كآذر ورد عليه بان توافق اللغتين غير منكر ولا دليل على ان الآلة
من خواص كلام العرب وايضا كان آدم عم يتكلم بالعربية فلا يلزم من عدم
الاشتقاق في المتبعة بعدمه فيه واما باشتقاق ما من خواص وأجاب
صاحب الكشف بان الاصل عدم التوافق والطراد الاشتقاق من خواصه
وانه كان يتكلم بكل لسان على ما صح في النقل ولكن الغالب عليه التكلم
بالسرياني ويدل عليه اسامي اولاده وقال النحرير التفتازاني في شرح الكشاف
العلامة يعني ان جعلهم هذه الاسماء الاعجمية مشتقة من المصادر والالفاظ
العربية ليس بمستقيم واما انه يجوز ان يجري الاشتقاق في سائر اللغات
وان توافق لغاتهم لغة العرب في مآخذ هذه الاشتقاقات وان آدم
كان يتكلف بالعربية فذلك بحث آخر اقول الظاهر ان مراده الرد على

على صاحب الكشف بانه غفل عما هو مرام العلامة وحاول دفع هذه الايرادات
مع كونها بحثا آخر وانت خبير بان كونه بحثا آخر غير مسلم فانا بعدما اعترفنا
كون المراد ذلك يرد انه لم لا يجوز ان يتوافق اللغتان في مآخذ الاشتقاق
ويجري الاشتقاق في سائر اللغات فلا يلزم اشتقاق الاعجمي من العربي
بل اشتقاق الاعجمي من الاعجمي والعربي من العربي فيحتاج الى جواب صاحب
الكشف بان المراد الاشتقاق من خواص كلام العرب لكن لا يخفى ايضا ان كون
اطراد الاشتقاق من خواصه لا يمنع وقوع اشتقاق في غيره من الالسنة انما
اثبات كون الاشتقاق نفسه من خواص ذلك وليس فليس الا ان يكون المقصود
انه اذا لم يطرد الاشتقاق في غيره كان خلاف الاصل فيه وايضا مراده انه
كان يتكلم بالعربية فلم لا يجوز ان يكون آدم والادمة عربيتين فلا يلزم اشتقاق
الاعجمي من العربي بل اشتقاق العربي من العربي فيحتاج الى جواب صاحب الكشف
بان تكلمه بالعربية مسلم لكنه كان الغالب عليه التكلم بالسرياني فكونهما عربيتين
خلاف الظاهر وهذا القدر كاف في مثل ما نحن فيه من الظنيات وان لم يكن
قاطعا لعروق الاحتمال والعجب من بعض المحققين انه اورد كلام النحرير هذا من
عند نفسه وغفل عما اوردنا عليه وبهذا التحقيق تبين ركاكة ما قيل شرحا
للمقام ليس وجه التعسف انه لا وجه لجعل الاسماء الاعجمية مشتقة من الالفاظ
العربية كما قاله النحرير لان من قال باشتقاقه لا يقول انه اسم اعجمي مشتق بل يقول
انه عربي غايته وافق الاعجمي بل هو ان مبنى اشتقاقه على ان يكون لفظا عربيا
لان الاصل في غير العربي عدم الاشتقاق واحتمال توافق اللغتين خلاف الاصل
فعلى تقدير القول باشتقاقه بعد ثبوت كونه اعجميا لا بد من العدول
عن احد الاصلين انتهى ووجه الركاكة انه لا يدفع الايراد لجواز كونهما عربيتين
بناء على تكلم ادم عليه السلام بالعربية فان من قال به لا يقول انه عربي
وافق الاعجمي بناء على ثبوت كونه اعجميا بل انما يقول انه عربي محض
وثبوت كونه اعجميا غير مسلم كيف وقد قال الجلال السيوطي في المعرب اسماء الانبياء
كلها اعجمية الا اربعة اسماء وهي آدم وصالح وشعيب ومحمد والعجب ان
القائل ذكر هنا المنقول وارتضى به فانى يصح الحسم بثبوت اعجميته
واذا لم يثبت فلا يتم دعوى التوافق حتى يلزم العدول عن احد الاصلين

عصام

وبالجملة فلا يتم الكلام الا بما ادعاه صاحب الكشف من غلبة التكلم بالسريانى عليه
عليه السلام وفى بعض الحواشى فهم المص من كلام العلامة انه تزييف لجعل العجمى
مشتقا من عربى وتبعه كثيرون من شراح الكشاف واريد ان تصدير غزلك
دهوان قولهم بالاشتقاق فى ادم ليس لانه عربى بل كقولهم بالاشتقاق فى
يعقوب وادريس لانه اذا استعمل العرب اعجميا يلحقونه بكلامهم ويعتبرون
فيه اشتقاقا الحاقا لعجميته كلامهم لمعرفة الزائد فيه من الاصلى فيتاتى
لهم ان يقولوا آدم فاعل او افعل ليلحقوه فى التصرفات بكلامهم فيصغرونه على
اويدم او ادييم ويجمعونه على اوادم او اداديم اقول بعد تحقق ان عبارة
الكشاف تنادى على التزييف باعلى صوت ان اعتبار هم الاشتقاق فى
الاعجمى مما لم يسمع عن احد نعم يلحقونه بكلامهم فيتصرفون فيه بالتصغير والجمع
مثلا لكن ليس ذلك مسئلتنا لاعتبار الاشتقاق لجواز اعتبار الزائد
والاصلى فيه باعتبار ما فى موازنه العربى من الزائد والاصلى بدون اعتبار
الاشتقاق بقى ههنا بحث اورده صاحب الكشف قائلا الاشتقاق فى
الاعلام القصدية لامعنى له بل النقل عن مشتق ولا يعرف فى المشبه به دفع
البحث بانه اذا بقى بين اللفظين تناسب فى المعنى والتركيب فهو بمعنى
الاشتقاق وانما ما اورد عليه من ان مثل ذلك لا يوجد فى غير المنقولة
وقد استثنى ذلك عن الحكم فلا يقدح وجود الاشتقاق فى المنقولة
فى رد القول بالاشتقاق فى غير المنقولة فغير وارد لان ذلك موجود فى
غير المنقولة التى مادة مناسبة ولا يقدح عدمه فى غير المنقولة
التى ليس لها مادة فان وجوده فى البعض منها كاف فى المقام قوله
وابليس اختار ابن جرير كونه عربيا ووجه عدم صرفه بكونه لا نظير له
فى الاسماء وهو مردود لكن لا لان ذلك ليس معدودا من موانع
الصرف كما قيل فان شبه العجمة ملحق بالعجمة قال فى التسهيل وشرحه
ويجرى مجراها بيل فيعرف ويمنع الصرف للعلمية وشبه العجمة بل
لان له نظائر كثيرة منها اكليل وابريق واطليل واغريض للطلع والبرد
للحصو واصليت للسيف الصقيل الى غير ذلك قوله والاسم باعتبار
الاشتقاق الخ اشار بهذا الى اشتقاقه من السمة على مذهب الكوفيين

كمال باشا زاده

الكوفيين وبقوله ودليلا يرفعه الخ الى اشتقاقه من السمو على راى البصريين
ومن لم يستخرج المرام ظن انه اقتصر على الاول قيل اختلفوا فى تعيين الواضع
فذهب قوم الى انه هو الله تعالى ويسمى مذهبهم مذهب التوقيف وهو مختار الا
شعرى وقوم الى انه هو الناس ويسمى مذهبهم مذهب الاصطلاح وقوم الى
التوزيع اى بعضه توقيفى وبعضه اصطلاحى وقوم الى التوقف صحح القاضى
عضد الدين فى شرح المختصر وقال ثم ان كان النزاع فى الظهور لا فى القطع فا
الظاهر قول الاشعرى لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها وتقريره انه دل على
ان الاسماء بتوقيف الله تعالى فيكون الافعال والحروف ايضا كذلك اما لانه
لا قائل بالفرق اولان التعليم بالاسماء وحدها متعذر اولان الاسم هو العلامة
والفعل والحرف بالنسبة الى مدلولهما كذلك والتخصيص من تصرف النحاة واجاب
المخالف عنه بان المراد من الاسماء سمات الاشياء وخصائصها مثل ان علمه
تعالى ان الخيل للكر والجمال للحمل والثيران للحرث لا الالفاظ الموضوعة للمعانى
المجردة عن الزمان اذ تخصيص الاسماء بها عرف طارى وسلمنا ان المراد الالفاظ
لكن لم لا يجوز ان يكون الواضع اقواما اخرين قبل آدم عليه السلام والله
تعالى علم تلك الالفاظ آدم عم فلا يكون توقيفية ولما كان المصنف من
الذاهبين الى مذهب التوقف على ما صرح به فى المنهاج متعذرا لا مبنى
تاويل المنكرين للتوقيف بيان ان الاسم فى اصل وضعه سمة وعلامة
للشئ ولكون مذهب التوقيف ضعيفا عنده اخره ما ختم عند بيانه المراد
من الاية اقول ليس ما تهدم اولا مبنى تاويل المنكرين للتوقيف كيف ولو
بقشى تاويلهم الا بتخصيص الاسماء بالسمات والاحوال لا بتعميمه للالفاظ
كما صرح به المصنف فى بيان المعنى الاول اذ على تقدير التعميم لها يتمشى التوقيف
واما الجواب بانه لا يلزم من التعميم فى بيان المعنى ارادته فى الاية المقصود
من قوله والمراد فى الاية اما الاول ان المراد الاول فيحصر بعض حسانه
وهو غير الالفاظ فى قبيل التحكم وايضا صرح المص فيما بعد بان الاية تدل
على ان اللغات توقيفية فكيف يحمل كلامه ههنا على ترجيح خلاف التوقيف وانما
منا فاة ابتناء التوقيف فى هذا الكتاب واختيار التوقف فى المنهاج فمدفوعة
بان هذا باعتبار الظهور وذلك باعتبار القطع كما ذكره القاضى عضد الدين

ولكن وجدنا الظاهر انه لم يتعلق غرضه ههنا بعينه لانه تعيين الواضع بل اراد مجرد
بيان الاسم في الاصل والعرف **قوله** من الالفاظ بمعنى سواء كان ذلك اللفظ
والدليل لفظا موضوعا للذي العلامة المدلول عليه او لا يكون لفظا بل صفة
له كالسواد والبياض او فعلا له كالتجارة والخياطة ومن غفل عن المرام زعم
ان المراد من الالفاظ الاسماء الجامدة التي ليست بصفة ولا مشتق منها ومن
الصفات الالفاظ الدالة على معنى لا يتقوم بذاته ويكون صفة ذات كالعلم او ما
يدل على ذات لها هذه الصفة كالعالم ومن الافعال الالفاظ الدالة على
معنى غير قائم بذاته وهو فعل كالضرب وانت خبير بان الحق ما ذكرناه كما يدل
عليه قضية تقابل الالفاظ بالصفات والافعال وماذا بعد الحق الا الضلال
قوله مخبرا عنه او خبرا قيل يجب ان يضاف اليه او غير ذلك فان اللفظ قد
لا يكون مخبرا عنه ولا خبرا ولا رابطة كزيد في ضربت زيدا والظاهر ان المراد
صلاحية كونه مخبرا عنه او خبرا او رابطة اقول مثل ذلك اللفظ داخل في لفظ
المفرد فلا يجب ذلك الاضافة ولا ذلك التاويل **قوله** اما الاول فلان المعنى
الذي بحسب اصل اللغة وهو ما يكون علامة للشيء ودليلا يرفعه الى الذهن سواء
كان لفظا او صفة او فعلا لا معناه العرفي كما توهم وتبعني بالثاني في ذلك
المعنى العرفي الذي بحسب عرف اللغة لا معناه الاصطلاحي الذي بحسب عرف
النحاة كما توهم ايضا كيف والمصنف صرح بان الثاني يستلزم الاول لان العلم
بالالفاظ من حيث الدلالة يتوقف على العلم بالمعاني فيلزم ما لعلم بالصفات
والافعال فيساوي الاول باعتبار الملازمة ولا يستلزم المعنى الاصطلاحي
مما قبله ومن العجب من المتوهم انه ادعى الاستلزام معللا بان كل لفظ يصدق
عليه انه لفظ مفرد دال على معنى في نفسه غير مقترن باحد الازمنة الثلاثة
يصدق عليه انه لفظ موضوع لمعنى ولا ينعكس لتحقق الاول في المركبات دون
الثاني وانت خبير بان ما قبله عبارة عن اللفظ الموضوع سواء كان مفردا
او مركبا مخبرا عنه او خبرا او رابطة ولم يستلزم الاصطلاحي هذا المعنى
لمجرد صدق اللفظ الموضوع عليه كما لا يجري نفعا في المقام ومن الغافلين
عن المرام من قال الاولى ان يعلل الاستلزام بان الاسم بالمعنى الثاني اخص منه
بالمعنى الاول فان كل لفظ موضوع لمعنى علامة له يرفعه الى الذهن وانت

خبير بانه لا يحصل حينئذ استيعاب بالصفات والافعال **قوله** وهو يستلزم الاول
قيل في استلزام العلم بالاسماء العلم بالصفات والافعال نظر لان العلم المعتد به
هو التصديق بنسبها ويكفي لمعرفة اللفظ الموضوع من حيث انه موضوع تصور
معناه الا ترى انك تعرف الدال على زيد قائم من حيث الدلالة من غير
علمك بقيام زيد اقول لما صرح المص بعموم الاسم للمركب والرابطة لزم التصديق
بنسبها ايضا واعلم انه لا بد من تخصيص التعليم والا لزم احاطة علم آدم
بجميع ما يعلمه الله تعالى من الازل الى الابد والتخصيص بان يراد ما يمكن علمه
للممكن ورد بانه يستلزم ان لا يصح تفضيل علم نبينا عليه السلام على علم
آدم عم لكنه مدفوع بتمهيد ما اجابوا به عما اورد من انه تعالى كيف علم
آدم الاسماء كلها ومعلوم انه ما من زمن الا وبنوه يضعون اسامي لمعان
واعيان ويدونون العلوم الجديدة والصناعات المخترعة وحاصل الجواب
ان كل ذلك جزئيات تما علمها الله آدم عم وان ظهر في بعض الازمنة من بعض
ذريته كما ذكره الراغب وغيره فالظاهر انه تعالى علم آدم ما علمه نبينا عم
لكن ظهر من نبينا في وقته ولا باس بكون علم آدم افضل من علم نبينا عم
من جهة الكثرة لجواز ان يكون علم نبينا عم افضل من جهة كونه علم الكيف
ومعرفة الله تعالى الصادر عن علوم الدنيا كالعلم بالصناعات وامثالها
واما التخصيص للاسماء باسماء الممكنات او اسماء الله تعالى كما حرره فمما لا
يلتفت اليه وان كلا منهما قصور في توفية حق التعليم على ان الثاني يمنعه
قوله تعالى باسماء هؤلاء واما التكلف بان جميع الموجودات اثار الاسماء فالاضافة
بادنى الملابسة فمما يجب تنزيه ساحة التنزيل عن امثاله **قوله** والمعنى
لم يرد به انه مدلول الاية اذ لا دلالة فيها على هذا التفصيل بل اراد تصحيح
ذلك المحمل الذي دل عليه الاية على المحمل الاول للاسماء صريحا وعلى
المحمل الثاني صريحا والتزاما ومن قصر على الاول فقد قصر وبهذا ظهر بطلان
ما قيل على هذا يكون علم مجازا مرادا منه الخلق على هذا الوجه لخاص لا حقيقة
حيث جعل التمكين للعلم تعليما وكيف يكون مجازا عن التمكين مع انه لم يعتبر
مجرد التمكين بل اعتبر معه الهام معرفة ذوات الاشياء وخواصها الخ غير ذلك
فيكون حقيقة التعليم معتبرة ايضا فيلزم كونه ما جمع الحقيقة والمجاز على

رأى المص وأما عموم المجاز على رأينا ثم قال القائل هذا يستدعي أن يكون قوله تعالى
انبئهم باسمائهم بعد برهة من الزمان يسع فيه أن يضع آدم لكل شيء اسما ويحفظ
الاسماء ويقدر على التعبير عن كل شيء باسمه ولا يقدح فيه أن يقال لم لا يجوز أن
يلهمه الله تعالى جميع الاسماء في ساعة واحدة لأن آدم والملك سيان في ذلك و
المفهوم من جميع قصة آدم أن ذلك في خلقة آدم وجبلته دون الملك أقول لا يلزم
من كون العلم من جهة خلقته وجبلته أن يكون تدريجيا لأن العقل المستفاد
نصر النفس الناطقة بحيث يشاهد معقولاتها باسرها دفعة واحدة فلا يغيب عنها
شيء منها اصلا كما صرح به في شرح المواقف فيجوز أن يعطي الله آدم هذه المرتبة
من أول الأمر وذلك لما في خلقته وجبلته من الاستعداد لها دون الملك على
في تقريره خلل من جهة انه يوافق مذهب الاصطلاح دون التوقيف وقد
أن المص اختار الثاني فيكون من قبيل شرح الكلام بما لا يرتضيه صاحبه هذا
وقال بعض المراد من هذا الكلام دفع سؤال يرد ههنا من قبل الملئكة بأن يقولوا
لا يلزم من ذلك فضله علينا فانه انما علم بتعليمك اياه وانما لم نعلم لعدم تعليمك
ايانا وانما يلزم ذلك لو علم بلا تعليم او لم نعلم بالتعليم وحاصل الجواب أن المراد
بتعليمه خلقه بحيث يستعد لادراك انواع المدركات المذكورة والهام تلك
الامور بخلاف الملئكة أقول لو لم يكن للملئكة استعداد ادراك تلك الامور
لم يعلموها بعد انباء آدم اياهم واعلامه ولا يخفى عنه الا بأن يقال ان الا
ستعداد المخصوص بآدم عليه السلام هو الاستعداد لادراك تلك الامور دفعة
واحدة بالالهام فلا يقدح فيه أن يثبت للملئكة الاستعداد لادراكها
شيئا فشيئا بالانباء فان قلت ننقل الكلام الى اعطاء ذلك الاستعداد فنقول
لم لا يجوز أن يقول الملئكة لا يلزم من ذلك فضله علينا فانه انما علم باعطائك
الاستعداد ولم نعلم لعدم اعطائك الاستعداد لنا قلت الاستعداد وعدمه
من لوازم المهية فاذا كان عدم لازم مهيتهم يمتنع اعطاؤه فلا يرد السؤال
ثم أن صاحب الارشاد ذكر أن جبلة الملئكة غير مستعدة للاحاطة بتفاصيل
احوال الجزئيات الجسمانية جدا أقول قد فسر الانباء في قوله تعالى انبئهم باسمائهم
ثم قال في قوله تعالى فلما انباهم والمعنى فانباهم باسمائهم مفصلة وبين احوال كل منهم
وخواصه واحكامه المتعلقة بالمعاش والمعاد فعلموا ذلك واذا عرفت هذا يرد عليه انه

اذ اما أن يكون اسماء الجزئيات الجسمانية داخلة في الاسماء التي انباهم بها اولا
فعلى الاول ينافي قوله أن جبلة الملئكة الخ وعلى الثاني يرد السؤال من جانب
الملئكة بأن يقولوا لا يلزم من ذلك فضله علينا فانه انما علم بتعليمك اياه وانما
لم نعلم لعدم تعليمك ايانا مع استعدادنا لعلمها اللهم الا أن نختار الشق الاول
ويقال المراد من عدم استعداد جبلتهم لذلك عدم استعدادها بطريق الالهام لكنه
غير ظاهر من عبارته **قوله** والهمه اي علمه اما بخلق علم ضروري فيه او القاء
في روعه فلا وجه لأن تختص بالثاني ويعتذر بأن التخصيص لكونه اظهر واما
تأخيره فيما سبق لمكان الاهتمام باظهار وبيان طريق آخر لخفائه كما زعم **قوله**
معرفة ذوات الاشياء قيل في لزومه من الآية نظر فان المفهوم من الاسم على ما ذكر
اما الالفاظ والصفات والافعال واما اللفظ الموضوع لمعنى وهما لا يستلزمان
معرفة ذوات الاشياء الا أن يكون المراد العلم بوجه أقول لا شك في الاستلزام
على الاول فانه اذا علم اسم الشيء وصفته وفعله فقد علم ذاته ايضا لا بوجه كما زعمه
لا بكنهه فان صفته وفعله بيان جميع احواله وكذا على الثاني بناء على انه يستلزم
الاول **قوله** اذ التقدير قيل لا حاجة الى هذا التقدير المقتضي تخريج الكلام على مذهب
الكوفيين على أن فيه ارجاع الضمير الى المضاف اليه وهو خلاف الاصل فانه من
عند ائمة النحو أن الضمير الواقع بعد المضافين حقه أن ينصرف الى المضاف دون
المضاف اليه نص عليه صدر الافاضل في ضرام السقط وعلله بأن المقصود بالذكر
هو المضاف دون المضاف اليه لانه مذكور بطريق التبعية لا لكونه مناطا للحكم أقول
اما اصل كلامه فمدفوع بأنه ليس مراده التقدير بل بيان أن اصل الكلام يعني كان
اصل الكلام كذا فحذف المضاف اليه وعوض عنه اللام في التعريف يعني جعل
التعريف باللام عوضا عن التعريف بالاضافة لا أن اللام بدل عن نفس المضاف
اليه كما ذكره شراح الكشاف في توجيه عبارته فلا يلزم التخريج على مذهب
الكوفيين وان غفل عنه اكثر المتقدمين ايضا فحملوه على اختيار المذهب الكوفي
واما ما قيل انما طريق ذلك أن يحذف المضاف اليه للعلم به ثم يؤتى بلام التعريف
وليس ما نحن فيه كذلك لأن الاسماء ههنا لم تعرف من سياق الكلام وسياقه
حتى يوجب ذلك دخول اللام فمن العجائب اذ ليس ما يجب أن تعرف الاسماء
كيف وهو مذكور صريحا بل هو المسميات وهي تعرفت بذكر الاسماء فلا حاجة

شيخ زاده

الى دلالة السباق والسياق والعجب من بعض المتأخرين انه ايضا تورط في هذه الورطة
واما علاوته فكذلك ايضا لان ذلك الاصل مشروط بان لا يكون هناك قرينة لرجوعه
الى المضاف اليه والا فلا بأس برجوعه اليه كيف وهو وارد في القرآن كقوله
تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا فان ضمير يحمل راجع الى الحمار دون المثل بلا شبهة وههنا
قرينة هي كون الضمير للعقلاء اذ يتعين بذلك كونه للمسميات دونه وايضا ينبغي
ما يعين من قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء كما لا يخفى واما تعليل صدر الفاضل
فان كان مراده انه كذلك على الكلية فغير مسلم اذ قد يتعلق القصد بالذكر الى المضاف
اليه دون المضاف كما في الاية المذكورة وان على الجزئية فمسلم لكن لا يجزي لان
ما نحن فيه من قبيل الثاني القليل والعجب من القائل انه اعترف بما ذكرنا في بيان المسميات
المخصصة بالضمائر بل كيس فيما نحن فيه تركيب اضافي يرجع الضمير الى المضاف اليه الدال
مدلول عليه بالاسماء ضمنا فيكون من قبيل الراجع الى المذكور الضمني مثل اعدلوا هو
اقرب للتقوى وبهذا ظهر بطلان ما قيل في شرح مرامه تعليل لرجوع ضمير المنقول
في عرضهم الى المسميات لا الى الاسماء بناء على ان المراد بها المسميات على القول بان الاسم
عين المسمى وبنى عليه منعا حيث قال للمانع ان يقول الغرض السؤال عن نفس
المعروضات لان الاسم نفس المسمى وانت خبير بانه ليس كلام المصنف على القول
المذكور والحاصل ان المدلول عليه ضمنا فان ذكر الاسماء على ذلك القول ذكر
للمسميات صريحا وايضا قوله سيما ان ادبهما لا الالفاظ صريح في المغايرة بينهما
واذا سقط مبنى المنع فما ظنك بما يبتنى عليه وفي الكشاف فان قلت هلا
زعمت انه حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه وان الاصل وعلم آدم
الاسماء قلت لان التعليم وجب تعليقه بالاسماء لا بالمسميات لقوله انبئوني باسماء
هؤلاء انبئهم باسمائهم فلما انباهم باسمائهم فكما علق الانباء بالاسماء لا بالمسميات
ولم يقل انبئوني بهؤلاء وانبئهم بهم وجب تعليق التعليم بها وفي الحواشي الاكملية

اكمل

لقائل ان يقول وجب تعليقه بالمسميات دون الاسماء لقوله ثم عرضهم بضمير جمع
المذكر فلما علق العرض بالمسميات علق التعليم كذلك وهو الانسب بما ذكره من قوله
باسماء هؤلاء وباسمائهم لان الاسم والمسمى واحد فكانه قال انبئوني بهم ونحوه
ان يكون الاسم مقحما اقول لا نسلم ان الانسب بقوله باسماء هؤلاء وباسمائهم ذلك
ذلك لظهور ان الاسم بمعنى اللفظ نوع غير المسمى فتحميله خلاف الظاهر ايضا فلا يحمله

٢٦٨

يحمله ارتكاب خلاف الظاهر في ثلثة مواضع لكون ضمير عرضهم ظاهرا فيما ذكره
بخلاف العكس **قوله** سيما ان ادبهما تعني ان الواقع ان العرض للسؤال عن اسماء
المعروضات كما يدل كما يدل عليه قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء فلو يكون المعروض

كمال پاشا زاده

نفس الاسماء خصوصا ان ادبهما الالفاظ لظهور المغايرة بين الاسم والمسمى حينئذ
فلا يرد ما قيل فيه نظر لانه كما يجوز ان يعرض المسمى ويستكشف عن اسمه كذلك يجوز ان
يعرض الاسم ويستكشف عن مسماه فالاولى ان يترك هذه الجملة على ان العرض
عبارة عن ابداء شيء في نظر المعروض عليه كما صرح به في الحواشي الاكملية وذلك
مخصوص بالاعيان ولا يمكن في الالفاظ الا مجازا **قوله** على معنى عرض هكذا
عبارة الكشاف وقال التحرير التفتازاني انا لم نجعل الضمير للمسميات المحذوفة بين
قوله تعالى وعلم آدم الاسماء لان اعتبار ذلك الحذف انما كان لاجل ضمير عرضهم
وانما على تقدير عرضها او عرضهن فيصح عود الضمير الى الاسماء فلا يعتبر حذف
المسميات ثمه مضافا اليه بل ههنا مضافا لئلا يكون نوعا للحذف قبل الوصول الى الحاجة

خسرو

وقيل ذكره صحيح في ضمير عرضها دون عرضهن اذ لا فرق بينه وبين عرضهم في عدم
جواز الرجوع الى الاسماء لانه ضمير جمع المؤنث والاسماء ليست كذلك فلا بد من رجوعه
الى المسميات فيعتبر بالضرورة حذف المسميات ثمه مضافا اليه فانه نوع للحذف بعد
الوصول الى الحاجة اقول لا نم عدم الفرق بينهما في عدم جواز الرجوع الى الاسماء
قال في الكافية والايام فعلت وفعلن والاسماء كالايام بلا فرق ثم انه يتخايل
من كلامي التحرير والقائل اعتبار تركيب اضافي ثمه بتقدير المضاف اليه وهو
خلاف التحقيق كما عرفته آنفا وكذا يتخايل من كلام التحرير اعتبار تركيب اضافي
ههنا بتقدير المضاف وليس كذلك بل المراد رجوع الضمير الى ما يدل عليه الاسماء
ضمنا وهي المسميات ومن غفل عن التحقيق من قال الضمير ان للاسماء بتقدير المضاف
فيهما وهو المسميات فيهما تأمل ان القراءتان تخالفان القراءة المشهورة من وجهين احدهما
ان الضمير المنصوب فيهما للاسماء لا للمسميات كما في المشهورة وثانيهما ان حذف المسميات
في المشهورة انما يعتبر مضافا اليه الاسماء وفيهما يعتبر مضافا الى الضمير المنصوب **قوله**
تبكيت قال الشيخ اكمل الدين فيه نظر اما اولا فهو ان الله تعالى هو الذي علم آدم
ولم يعلم الملئكة ولا يحسن ان يكون اعطاهم استعداد التعلم اولا ولا يصح التبكيت
بكل حال اما على الثاني فظاهر واما على الاول فلانه لم يعلمهم وان اعطاهم الاستعداد

التعلم اولا ولا يصح التبكيت بكل حال اما على الثاني فظاهر واما على الاول فلانه لم يعلمهم وان اعطاهم الاستعداد واما ثانيا فلان قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة وهو يستدعي ان يكونوا عالمين بكلمة ان وانها وضعت لمعنى وضمير المتكلم كذلك وان جاعل بمعنى خالق او ما يفيد معناه وان في للظرفية وان الالف واللام يفيد التعريف وان الارض اسم الغبراء وان الخليفة اسم من يخلف غيره وهو شامل لاقسام الكلمة جميعا والاشتغال بالجواب بقوله اتجعل فيها من يفسد فيها الخ فانه ايضا مشتمل على الاقسام المذكورة مكررة بغير علم بذلك يستحيل قطعا فكانت الملائكة عالمين بالاسماء ومتنبهين عنها في ضمن كل منهم قبل خلق ادم فاني يتصور التبكيت وفضل ادم او سبب احداث خلقه وهذا كما ترى اشكال لن يتخلص عنه متعقل واما ثالثا فلان قوله وعلم ادم الاية يدل على تعليم ادم الاسماء كلها من غير تعرض لغيرها والظاهر انتفاء لان المقام يقتضي اظهار غيرها لو كان وقوله تعالى قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا يدل على تعليم الملائكة ايضا فما علمهم ان كان من الاسماء التي علمها آدم او من غيرها فقد علمه ايضا فالبعض الغائبة لهم انما هو لعدم التعلم فلا تبكيت وان كان من غيرها ولم يعلمه آدم كان عندهم نوع من العلم عندهم نوع وتساويا وزال التبكيت ولا مخلص بحسب العلوم الرسمية وقواعدها الا ان يجعل مخاطبة الباري تعالى الملائكة بالكلام النفسي وما علم آدم وعجز عنه الملائكة الكلام اللفظي او ان يجعل الاية من المتشابهات وخطة الراسخين ان يقولوا امنا به كل من عند ربنا اقول كله مردود اما الاول فلانا نختار الشق الثاني منه وندعي صحة التبكيت فانهم ادعوا الاحقية مع عدم استعدادهم فبكتوا ليظهر بطلان دعواهم واما الثاني فلان المراد عجز الملائكة عن كل الاسماء لا عن بعضها ايضا كيف وقوله تعالى الا ما علمتنا صريح في عدم عجزهم عن بعضها فالظاهر ان ما وقع في اثناء المكالمة كان من معلوماتهم ولا يلزم من علمهم بالبعض الواقع فيها من اقسام الكلمة علمهم بجميع افراد الاقسام واما الثالث فلانا نختار الشق الاول من الترديد بل المصداق بقوله فما علمهم وندعي صحة التبكيت على ما ذكرنا انفا وبهذا كله ظهر انه لا حاجة الى كون المكالمة بالكلام النفسي ولا وجه لكون الاية من المتشابهات

بيان على ان كون الكلام نفسيا لا يدفع الا الوجه الثاني من الاشكال والعجب من بعض المتاخرين انه نقل هذه الكلمات على وجه القبول وغفل عن كونها ناشئة عن وصمة الغفول **قوله** فان التعرف قيل فيه نظر لانه اذا كان المراد من الاسماء الالفاظ لم يلزم من عدم معرفة الالفاظ الموضوعة للمعاني التعرف والتدبر قبل تحقق المعرفة والوقوف على مراتب الاستعدادات وقدر الحقوق اذ لا يلزم من عدم معرفة اسماء الاشياء عدم معرفة مراتب استعدادات تلك الاشياء وقدر حقوقها اذ يجوز ان يعرف الشيء بجميع مراتب استعداده ولا يعرف اللفظ الموضوع بازائه اقول لا نسلم ذلك لانه ان كان على المعنى الاول فليس المراد من الاسماء الالفاظ فقط بل الصفات والافعال ايضا فلا يعرف الشيء اذ لا شيء منها لا اقل من صفة المحققة وان كان على المعنى الثاني فكذلك ايضا لانه يستلزم المعنى الاول كما **قوله** والانباء اخبار وقيل ما قاله الراغب من ان النبأ خبر ذو فائدة عظيمة يحصل به علم او غلبة ظن لا يلائم هذا الا ان يراد العلم ما يعم غلبة الظن اقول ما قاله الراغب معناه الاصلي ولا نبا في ذلك كونه بمعنى مجرد الاخبار في الاستعمال فعدم الملائمة غير مسلم بهذا الاعتبار **قوله** في زعمكم قيل في بيان ترتب الجزاء على الشرط على المعنى الاول ان المعنى ان كنتم صادقين في زعمكم انكم احقاء بالخلافة من ادم لعصمتكم دونه فاظهروا افهموا ما به استحق الخلافة ليظهر مساواتكم اياه في ذلك وترجحكم عليه بعصمتكم وعلى المعنى الثاني بيان الترتب يحتاج الى زيادة تامل وهو ان المعنى ان كنتم صادقين في هذا الزعم فانتم في باب العلم بحقائق الامور بمرتبة لا ينبغي ان ينتشر عنكم في الاشياء الخفية فانبئوني باسماء هؤلاء وهذا التقرير احسن مما قاله البعض ان معناه ان كنتم صادقين في زعمكم هذا فقد ادعيتم العلم بكثير من خفيات الامور فانبئوني باسماء هؤلاء فانها ليست في ذلك الخفاء وذلك لان الموقوف على كونهم صادقين في هذه الدعوى انما هو حصول العلم بكثير من خفيات الامور لا ادعاء العلم فانه غير موقوف عليه اقول كما ان علمهم موقوف على صدقهم في ذلك كذلك ادعاء علمهم موقوف عليه ايضا اذ لا يخفى ان صدقهم في هذا الحكم

وعلمهم يستلزم ادعاء علمهم بسائر الخفيات بالمغايبة على هذا الحكم فان كانوا
غير صادقين في هذا الحكم وكان حكمهم هذا جزافا لم يستلزم ادعاء علمهم بالخفيات
بالمغايبة عليه لبطلان المقيس عليه وقال الاستاد المولى لطف الله ما اختاره
النحرير في بيان الترتيب غير ظاهر من العبارة الكريمة فالاولى ان يقال
ان كنتم صادقين في ان خلق آدم لا يليق بالحكيم لفساده فاظهروا ما هو قادر
عليه من فضيلة العلم التي تغلب على فساده وكانه غفل عنه صاحب الارشاد
رد هذا الوجه بانه لا تعلق له بامرهم بالانباء انتهى والعجب من بعضهم انه عصام
ذكر ما ذكرناه من وجه الترتيب على المعنى الاول وادعى انه مغن عن قول
النحرير هذا ولم يدر انه على المعنى الثاني الا ان يكون مراده انه يفهم منه
وجه الترتيب على المعنى الثاني ايضا وهو ما قررناه آنفا لكن السكوت
في محل الاشكال بعيد جدا هذا وقيل اسناد الزعم الاول اليهم ينبغي الى كمال پاشا زاده
العقل بتجويزهم صدور ما يخالف الحكمة عن الله تعالى وشان الملك اعلى من ذلك
واسناد الزعم الثاني اشنع من الاول اقول كلاهما ليس باعتراض بل
سؤال عن حكمة الخفية يعني نحن احقاء منهم بحسب الظاهر ولا بد من حكمة
خفية في ترجيحهم علينا فما هي وخلق المفسد واستخلافه لا يليق بالحكيم
ظاهرا ولا بد من حكمة خفية فيه فما هي فلا يكون فيهما تجويزهم صدور كازرونی
ما يخالف الحكمة عن الله تعالى واما ما اورد عليه من ان عدم لياقته
للحكيم بحسب الظاهر امر محقق فلا يصح قوله ان كنتم صادقين لانه انكار
لصدقهم فيه فمدفوع بان المراد انكار صدقهم فيه ولو بحسب الظاهر فان
خلق من تغلب مصلحته على مفسدته لا ينافي بالحكيم بحسب الظاهر وبهذا اسقط
ما اورده هذا المورد على قول النحرير التفتازاني المعنى ان كنتم صادقين كازرونی
فيما زعمتم من خلوهم عن المنافع والاسباب الصالحة للاستخلاف في الجنس ان الحكم
الملائكة بخلو الانسان عنها يستلزم الاعتراض والطعن في بني آدم بالبين
فيهم وهم معصومون عن ذلك ووجه السقوط ان المراد خلو الانسان عنها
بحسب الظاهر فلا يستلزم الاعتراض ولا الطعن في بني آدم لكونه استفسارا عن
حكمته الخفية وبسائر ذلك انه لا يرى صحة اعتباره بحسب الظاهر وقد عرفت ضعفه

صحته فلا محذور قوله وهو وان لم يصرح قبل مثل هذا التركيب واقع في عبارات ملا خسرو
المصنفين وظاهره غير مستقيم وغاية ما يمكن ان يقال الواو فائدة كما في كنت
وما بهن في الوعيد وان من حروف الزوائد والمعنى وهو غير مصرح به فيتضح الا
سند آنك بقوله لكنه لازم مقالتهم اقول هذا بناء على الغفلة عن التحقيق قال
النحرير التفتازاني في سورة النساء كل مبتدا عقب بان الوصلية يؤتى في خبره
بالا الاستدراكية ويكون مثل هذا الكتاب وان صغر حجمه لكن كبر علمه وذلك
لان المبتدا باعتبار تقييده بان الوصلية من المعنى الذي يصلح للخبر ليس
استدراكا له واشتماله على مقتضى خلافه هذا وما قيل من ان الاولى ان يقول
لكنه يلزم مقالتهم لان هذا القول انما صدر منهم بعد ان زعموا ذلك الزعم
فلهم هذا لازم لزعمهم ذلك ليس بشيء لان مقالتهم ناشئة من زعمهم
ذلك ولا يخفى ان كل واحد منهما لازم للاخر فلا يتم الاولوية والعجب ابن مجيد
من بعض المحشين انه نقل ذلك وارتضى به غافلا عما فيه قوله يعرض بلزوم
اي ليس تطرقه بالذات بل بعرض لازمه الذي هو الاجبار وهذا تعبير وارد
بين المصنفين ووجهه اظهر من ان يخفى ومن غفل عنه قال نعرض بفتح العين
المعجمة وما الابهامية اي قد يتطرق باعتبار عرض ما يلزم من لوازم قوله
ارشاد وقيل فيه اشكال لانه لا يخلو من ان يكون سؤالهم استفسارا في
فلا يناسب قوله تعالى ان كنتم صادقين لانه حينئذ يقتضي الافتراء عليهم
والله تعالى بريء عن ذلك او لا يكون فيكون ارشادهم هذا تلبيسا ولا يناسب
ذلك للملك خصوصا في معاملته مع عالم السر والخفيات اقول نختار
الاول ونمنع كون قوله تعالى ان كنتم صادقين متضمنا للافتراء عليهم
فانهم زعموا ذلك الامرين بحسب الظاهر وسألوا عن حكمتها الخفية كما مر
وقيل في الارشاد بحث لاحتمال ان يكون توبة عما وقع من الاعتراض و
يؤيد كون سبحانك مفتاح التوبة اقول الاحتمال لا بقرينة خارجية هي
عصمتهم عن مثله ولا ضرر في اعتبارها كما توهم والعجب من المتوهم انه زعم ان
دافع الاحتمال المدح المستفاد من قولهم سبحانك فانه مشعر بان ليس غرضهم
الطعن وذهل عن انه مفتاح التوبة فلا يدفع الاحتمال وقد تقرر في
هذه الشرط محشى آخر قبله قوله وانه قد تبان قبل لا يظهر وجهه فان

نفی یفی العلم کله الیه تعالی شان الملائکة دائما وانه تعالی منزه عن النقص مطلقا
اقول وجهه ظاهر لان التفویض فی هذا المقام مشعر بذلک وان کان شانهم
التفویض فی غیر هذا المقام وایضا المدعی خلوص الحکمة الخفیة عنهم لا ظهور
برائته عن النقص حتی یرد المحذور ثم انه اعترض بان فضل الانسان انما ظهر
كازرني
بعد ما قال تعالی لآدم عم یا آدم انبئهم باسمائهم فانبأهم فکیف یصح ان یکون
قولهم قبل ذلک اشعارا بانهم قد بان لهم ما کان خفی علیهم من فضل الانسان
واظهارا للشکر نعمة تعریفه تعالی ایاهم ذلک والجواب انه یصح ان یکون قولهم
قبل ذلک اشعارا بانهم قد بان لهم ما خفی علیهم بمعونة المقام وذلک انهم لما
سالوا عن حکمة خلق ادم واستخلافه وقال الله تعالی فی مقابلته انبئونی
باسماء هؤلاء وهم عاجزون عن الانباء ظهر عندهم ان المرجح لخلق ادم و
استخلافه هو علمه بها وقدرته علی الانباء وان لم یقع الانباء بعد قوله
وسبحان مصدر واختاره فی بنی اسرائیل کونه اسم مصدر وهو قول سیبویه لعله
عبر هنا بالمصدر عن اسمه تجوزا فلا مخالفة بین الکلامین کما ظن قوله
وقد اجری علما ذهب العلامة الی ان سبحان علم للتسبیح سواء کان مضافا
شيخ زاده
اولا وخالفه ابن الحاجب لان ذلک فی غیر حال الاضافة علی الشذوذ ولا
دلیل علی علمیته لان اکثر استعماله بالاضافة فلا یکون علما وکونه من قبیل
اسامة زید کما قیل خلاف الظاهر واذا قطع عن الاضافة فقد جاء فی
الشعر بالتنوین وباللام فلا یکون علما وکون دخول التنوین لضرورة الشعر
وکونه من قبیل الحسن والعباس کما قیل خلاف الظاهر واما ما ظن دلیل
علمیته وهو منعه عن الصرف فی الشعر المذکور فی الکتاب فغیر ناهض لتردده
کما صرح به المصنف لان سبحان فی الشعر المذکور علی حذف المضاف الیه
وهو مراد فکانه قال سبحان من علقمة الفاخر وابقی المضاف علی حاله رعایة
لاغلب احواله اعنی التجرد عن التنوین کما ذکره الشیخ الرضی لانه خلاف الظاهر
ایضا والحمل علی الشذوذ اولی قوله وتصدیر الکلام به قیل یحتمل ان
عصام
یکون الجواب وقوله سبحانک ای امرنا ان نسبحک لانه لا علم لنا الا ما علمتنا
وما علمتنا هو التسبیح اقول کیف یصح الحصر مع انهم کانوا یعلمون وقتئذ انباء
غیر التسبیح کحال الارض وحال الخلیفة وحال الخلافة وغیرها وقیل انما

ما یاتی من التعریض لمعاتبتهم بقوله الم اقل لکم یاابی عن الحمل علی الاستغناء
والاعتذار فالظاهر انه تعجب عما قصد بقوله تعالی انبئونی من تبکیتهم وتوبیخهم
ما قاله الواحدی فی تفسیر قوله تعالی لا علم لنا الا ما علمتنا قال المفسرون هذا
اعتراف من الملائکة بالعجز عن علم ما لم یعلموه فکانهم قالوا لا علم لنا الا ما
علمتنا ولیس هذا مما علمتنا فجاء الکلام مختصرا اقول لا نسلم الاباء لان سبق
الاعتذار لا یستلزم قبوله من اول الوهلة حتی یبقی التعریض للمعاتبة بعد
ولا نسلم التأبید ایضا کیف وکلام الواحدی صریح فی الاعتراف بالعجز وهو
مستلزم للاعتذار بل هو عین الاعتذار قوله ولذلک جاز یحی قبل
قوله یا هذا الرجل لا یصلح شاهدا علی انه یجوز فی التابع ما لا یجوز فی
المتبوع لان اجتماع المعرف باللام مع یا لا یجوز سواء کان تابعا او متبوعا
اقول الذی یجوز فی التابع ولا یجوز فی المتبوع هو تعریف المنادی
فانه جائز اذا کان تابعا کما فی المثال وغیر جائز اذا کان متبوعا مثل یا الرجل
الفلانی وعدم جوازه معلل بانه لا یجوز اجتماع المعرف باللام مع یا فی الجملة
فالحکم المتصف بالجواز وعدمه هو تعریف المنادی وعدم جواز الاجتماع
علة لعدم جواز الحکم وقد اشتبه الشان علی القائل فظن علة عدم
كازرني
جواز الحکم حکما واما ما قیل من ان الاصح للمثال ان یقال یجوز فی المتبوع
ما لا یجوز فی التابع فان الیاء فی المثال داخل فی المتبوع الذی هو الکاف
ولا یجوز دخوله علی انت فلیس بشیء لان المراد انه یجوز جعل انت مجرور
المحل اذا کان تابعا ولا یجوز اذا کان متبوعا والعجب من القائل انه تنبه
للمراد وذکره ثم قال وفیه ما فیه ولیت شعری ما توهم فیه فالمعنی فی بطن
الشاعر قوله علی وجه ابسط قال صاحب الکشف تنبیه علی ان ما لا تعلمون اشتمل
من غیب السموات والارض لشموله المعارف الالهیة بعد ان خص غیب السموات
والارض بما غاب من امرهما وامر ما فیهما ثم قال هذا القائل لعل السبب فی
هذا التخصیص انه انسب بحکم الاستخلاف وانت تعرف سقوطه من قوله
فی تفسیر اعلم من المصالح فی ذلک ما هو خفی علیکم علی ان غیبهما ما غاب علمه
علی اهلهما فهو یتناول ما تناوله السابق ثم ان الابسط غیر الاشتمال الا
تری الی قوله تعالی امدکم بما تعلمون امدکم بانعام وبنین وجنات وعیون

انتهى والعجب من بعضهم انه نقل هذا القول سوى قوله ثم ان الابسط الخ ثم قال لا حاجة الى هذه التكلفات فان معنى كونه ابسط منه انه مذكور للاول بكلام مبسوط والفاظ كثيرة ليست في الاول ولا يخفى عليك ان ما ذكره عين ما اراد صاحب الكشف بقوله ثم ان الابسط الخ فاسقاطه ذلك وايراد هذا الكلام من عند نفسه تزوير محض **قوله** من امور السموات قال صاحب الارشاد هذه الاية دليل واضح على ان المراد بالا تعلمون فيما سبق ما اشير اليه هناك كانه قيل الم اقل لكم اني اعلم من دواعي الخلافة ما لا تعلمونه وقال الاستاد الوالد رحمه الله الظاهر من سياق الاية الكريمة في الاجمال لي التفصيل هو العموم بت علمه تعالى بدواعي الخلافة خاصة على الطريق البرهاني وتخصيصه بها في المقامين تعسف انتهى فان قلت هل لا يرد هذا على المصنف ايضا حيث خصص ما في الاجمال بدواعي الخلافة قلت لا نسلم التخصيص لانه ذكر اولا دواعي الخلافة ثم قال واليه اشار اجمالا بقوله تعالى قال اني اعلم ما لا تعلمون فمراده الاشارة الى الطريق البرهاني مع كون المراد من اللفظ العموم **قوله** وفيه تعريض قيل لم انما نسخه المعاتبة انما كان سؤالهم ذلك على وجه الاعتراض واما اذا كان على وجه الاستفسار فلا اقول ممنوع بل يتحقق بها على وجه الاستفسار ايضا اذ كان الاولى ان يترقبوا الى ظهور حكمته ولا يبادروا الى الاستفسار الموهم للاعتراض **قوله** وقيل ما تبدون قيل ههنا وقيل ما تبدون من خضل ادم الان وما كنتم تكتمون من روتيكم انفسكم عليه فيما كان وليشهد من كلك زيادة كنتم في الثاني اقول كيف يصح ان يبتدأ بذا فضل آدم الى الملائكة انه انما صدر من الله تعالى او من لدم نفسه وتصحيح الاسناد بانهم تسببوا للابداء بسؤالهم تعسف ظاهر ثم ان زيادة كنتم في الثاني موجهة على ما ذكره القائل وكذا الحال في القولين المذكورين ههنا واما على الوجه الاول وهو ان يكون المعنى اعلم لحالكم الظاهرة والباطنة فوجه الزيادة غير ظاهر وما قيل من انه افادة استمرار الكتمان فان المعنى اعلم ما تبدون قبل ان تبدوه واعلم ما يستمرون على كتمانه غير سديد لان تقييد ما تبدون بذلك تقييد بلا قرينة وايضا المراد تسوية الباطن بالظاهر بالنسبة الى علمه تعالى وهو يقتضي ان يراد بالظاهر ما ابدي بالفعل لا ما سيبدى والآ انه ان

ان يقال تعرض للابداء لاستقبالي فتبع عليه الابداء الماضوي في كنتم ليكون الكتم على عكس الابداء فاحاط بالجميع على ايجاز بليغ واما ما قيل اراد بما تبدون ما يسطره ابليس وجنده من الافساد وبما كنتم تكتمون ما كتم في نفسه من الافساد فلا ينبغي ان يتفوه به لان الخطابات السابقة لجمهور الملائكة او الجماعة منهم فكيف يصرف هذه الخطاب الى ابليس فقط على انه يحتاج لتصحيح الجمعية الى اعتبار مع جنده ولا يخفى شناعته بل لا يصح ذلك في خطاب تكتمون لان الكتم انما صدر عن نفسه لا مشاركة لجنده معه في ذلك ثم ان استبطانهم انهم احقاء بالخلافة وان الله تعالى لا يخلق خلقا افضل منهم لاجل الاستفسار عن الحكمة الخفية فلا يستلزم الاعتراض كما زعم **قوله** واعلم قيل ههنا وجه حسن لا يفهم من كلام المص وغيره وهو ان مقتضى صورة معارضة الملائكة لادم والمناسب لقوله تعالى انبئهم باسمائهم ان يقول انبئوه باسماء هؤلاء مكان انبئوني لكنه تعالى اختاره ايماء الى انه تعالى كانه انتصب خصما للملائكة من قبل آدم وفي ذلك من المبالغة في التعظيم ما لا يخفى اقول الظاهر ان معاملة الله تعالى مع الملائكة في صورة الامتحان وشان الممتحن ان يسال الممتحن عما امتحن به ويطلب الجواب لنفسه لا لغيره فقوله تعالى انبئوني جار على مقتضى الظاهر فلا يتصور فيه نكتة انما النكتة في قوله انبئهم فان مقتضى الظاهر فيه ان يقول انبئني وانما عدل عنه ايذانا بان علم آدم عم امر واضح غير محتاج الى ما يجري مجرى الامتحان وانه عم حقيق بان يعلمها غيره كما ذكره صاحب الكشاف وغيره **قوله** وان التعليم قيل اي يصح اسناده حقيقة الى الله تعالى لان الظاهر هو الحقيقة ما لم يكن قرينة صارفة وليست ههنا وقد ذكره رحمه الله آنفا ما يدل على انه مجاز حيث قال والمعنى انه خلقه من اجزاء مختلفة الخ اقول قد حققنا فيما سبق انه ليس مراده من ذلك كون علمنا مجازا بمعنى خلقنا بل اراد تصوير المحل الذي دل عليه الاية فلا مخالفة بين كلاميه **قوله** وان لم يصح قيل ان اراد عدم صحة الخلافة على اصل القائلين بان اسماء الله تعالى توقيفية فمسلم لكن التعليل المذكور لا يناسبه فان اراد عدم صحة الخلافة مطلقا فممنوع فان من لم يقل بالاصل المذكور يجوز الخلافة كيف وقد وقع في بعض التفاسير اطلاق المعلم الاول على الله تعالى في هذا المقام منها نهر ابي حيان اقول نختار الشق الاول وندعي مناسبة التعليل انه على تقدير كون اسمائه تعالى توقيفية يحتمل ان يكون هذا الاسم توقيفيا لورود

نقله في الاثر كما هو رأي بعض القائلين بالتوقيف فيحتاج الى ذكر التعليل وتجرد
ان يختار الشق الثاني ايضا ويثبت عدم صحة الاطلاق بان من لم يقل باصل كون توقيف
لا يجوز الاطلاق لما فيه ايهام قبيح وهو من ذلك القبيل وهذا في الاطلاقه بلا تقييد يدفع
الايهام واما اذا كان مقيدا بتقييد عنه فلا بأس به كما صرح به الامام وغيره وانظر عن
بعض التفاسير من القبيل الثاني فلا يصح تمسكه به قوله لاختصاصه بعني بان فيه
فلا يرد المنع بانه لو اختص من يعترف به لما صح اطلاقه على ابليس فانهم كانوا
يطلقونه عليه معلم الملكوت كما زعم قوله وان اللغات توقيفية قيل هذا
مخالف لما اختاره في كتابه الموسم بالمنهاج من مذهب التوقيف اقول لا مخالفة
بينهما على ما سبق من التوفيق قال الشيخ اكمل الدين كثر الكلام في توقيفية اللغات
وقد ذكرته في النقد على وجه لم يسبق اليه ومما ذكرت فيه ولقائل ان يقول
ان الله تعالى خلق الانسان حيوانا ناطقا متعجبا ضاحكا كاتبا مدركا للكليات
والجزئيات فكما انه جعل التعجب والضحك من خواصه لا يحتاج في ذلك الى التعليم
جاز ان يجعل في كل صنف منه قوة بها يقطع الصوت الخارج مع النفس في مخارج
ليصير حروفا وينظمها فتصير كلمة فيترجم عما يبدو في ضميره مما يحتاج اليه ويجعل فيه
قوة فاهمة يفهم بها عند سماعها من غيره فمن هو من افراد صنفه بلا وسط ومن هو من
غير صنفه بوسط تكرار ومشاهدة وقد سمعت ثقاة يحكون ان بعض الملوك الذين
كان لهم زيادة اهتمام بمعرفة الاشياء خفظوا صغارا لم يصلوا احدا لتكلم عن
ان تكلم عندهم وربما لم يجتمع بهم احد الا عند التغذية بلا تكلم فاستنطقوا
من تلقاء انفسهم كلاما وتكلموا به وفهم بعضهم من بعض ولم يكن هناك توقيف
ولا اصطلاح فان التزم ملتزم ان ذلك الجعل توقيف يوحي لزمه ان لا
يخصص الوحي بالانبياء فان التزم ذلك ايضا حصل المطلق ولا حاجة الى اقامة
الدليل بل التنبيه يكفي اقول ما ذكره انما توقيف او اصطلاح لكونه اما ان لا
يجعل ذلك الجعل تعليما من الله تعالى فهو الثاني واما ان يجعل لكن لا بالتمام
كونه وحيا حتى يلزم عدم تخصيصه بالانبياء بل بكونه الهاما وهو غير مخصوص
بهم بل يعم الحيوان ايضا قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل اي الهم ثم انه لو التزم تعميم
الوحي ايضا لغير الانبياء لم يحصل المطلق اذ لم يلزم من مجرد جواز الوحي لغيرهم نفي
في هذه المادة فالحاجة الى الدليل قائمة قوله وعموم قيل على هذا التنبيه

كمال پاشا زاده

كمال پاشا زاده

اكمل

كمال پاشا زاده

لا يتم الاستدلال بالآية المذكورة على مذهب التوقيف فان الحمل عليه للمنكرين لذلك
وقد استخرجنا من كلامه السابق اشارة الى هذا وكانه نسي ما ذكرت بيانه اقول قد
عرفت فيما سبق انه لم يرد بكلامه السابق الاشارة الى ذلك بل لا يصح تطبيق كلامه
عليه وانما هو منطبق على مذهب التوقيف اولا واخرا ومن الناس من زعم ان قوله بخصوص
اشارة الى ان يراد بالاسم معناه الاصطلاحي النحوي ومعنى الخصوص انه يتناول الفعل
والحرف والمركب وقوله او عموم اشارة الى معناه العرفي اللغوي وهو اللفظ الموضوع
لمعنى سواء كان مركبا او مفردا مخبرا عنه او خبرا او رابطة وانت خبير بان المصنف انما جوز فيما
سبق ارادة المعنى الاول الذي هو مبناه الاصلي اللغوي وهو ما يكون علامة للشيء
ودليلا يرفعه الى الذهن من الالفاظ والصفات والافعال وارادة المعنى الثاني الذي
هو العرفي اللغوي فكيف يصح ان يحمل قوله بخصوص على ارادة المعنى الثالث الاصطلاحي
والحق ان المتصحح بقوله بخصوص على ارادة المعنى هو المعنى الثالث العرفي اللغوي
وبقوله بعموم هو المعنى الاول الاصلي اللغوي كما صرح به المحققون من اصحاب الحواشي
قوله والاصل ينفي يعني ان الاصل في الامور الحادثة العدم فنحن لا نجزم بوجود
ما لم يثبت فمجرد جواز صدور الوضع ممن كان قبل آدم لا يكفي في سلب التوقيف فان
قلت ورد في الاخبار الصحيحة ان الجن بقية قوم الجان وورد فيها ايضا تكلم الجن
مع الرسول عليه السلام فنظر لحاجتهم الى اللغة فثبت ان قوم الجن كانوا كذلك قلت
لا يلزم من تكلم الجن مع الرسول عليه السلام كونهم محتاجين الى اللغة فيما بينهم
لجواز ان يكون تكالمهم بينهم بالكلام النفسي كما قاله الحكماء من ان تكلم الروحانيات
بالكلام النفسي وتلقى بعضهم معنى مقصود من الاخر تلقي روحاني وان
تحققت ان المراد من الاصل ما ذكرنا عرفت انه لا وجه لحمله على قول الحكماء
هذا زعم قوله وان مفهوم الحكمة قيل هذا انما يحسن لو كان مفسرا للحكيم بالعليم
مع زيادة وبعد تفسيره بما فسره به يدل على ان معناه معنى العليم وانما فسر على
خلاف معناه حذرا عن التكرار اقول لا قبح فيه فانه فسر فيما سبق بالحكيم
لمبدعاته الذي لا يفعل الا ما فيه حكمة بالغة وهو صريح في كمال العلم والعمل
وما ذكره هنا مبني على ان الحكمة عبارة عن العلم بالاشياء على ما هي عليه والاتيان
بالافعال على ما ينبغي كما صرح به في شرح المواقف وهو ايضا صريح في كمالهما فلا فرق
بين التفسيرين بالاعتبار الا ان الاول ظاهر في كون اللفظ بمعنى المحكم اخذا

ابن محمد

ابن محمد

عصام

من جانب العمل المستلزم للعلم والثانى ظاهر فى كونه بمعنى ذى الحكمة اخذا من
جانب العلم المفضى الى العمل والتحقيق ان المعنيين متحدان فى الحقيقة سواء
قلنا ان اللفظ بمعنى المحكم او بمعنى ذى الحكمة فمراده الاشارة الى اتحاد المعنيين
كمال پاشا زاده
مع جواز احد اللفظين لتغايرهما قوله وان علوم الملئكة قيل ان اراد كلهم فبناء
على ان يكون المخاطبة مع الكل وقد عرفت ان قوله تعالى حكاية عنهم ونحن نسبح
بحمدك يأباه حيث كان تعريضا لطلب الخلافة وذلك من بعضهم فان الملئكة
المقربين اعلى شانهم من الاشتغال بغيره تعالى وان اراد بعضهم كما هو الظاهر من
قوله هؤلاء الملئكة فلا يكون مخالفا لما قاله الحكماء اقول نختار الاول ولا نسلم
الاباء لان مرادهم ليس طلب الخلافة حقيقة بل الاستفادة عن حكمة الترجيح
عليهم مع كونهم احقاء والاشتغال بمعرفة حكمة الله تعالى ليس اشتغالا بغيره تعالى
فان الاشتغال به تعالى عبارة عن معرفة ذاته وصفاته وافعاله والعمل على
مقتضى تلك المعرفة وما نحن فيه من قبيل الثالث واما قوله هؤلاء الملئكة فظاهر
فى ارادة البعض كما ذكره لكن ينبغى ان يكون اشارة الى الجنس لئلا ينافى
عصام
تنصيصه فيما سبق على ارادة الكل وبنا فى كلام الحكماء فيحصل التغاير وقد نص
العلماء من على الظاهر فتحير فى حصول التغاير واهمل ذلك التنصيص على الحكم ثم
كازرونی
وما نحن على عدم القطع به كما قيل فلا يخلو عن بعد قوله لانه اعلم منهم قيل
كمال پاشا زاده
فيه نظر لانه ان اراد انه اعلم منهم مطلقا او اكثر منهم علما فممنوع كالان
لم تدل عليه اذ يجوز ان يكون لهم علوم غير علم الاسماء غير حاصل لآدم عم وان
اراد انه اعلم منهم من وجه فمسلم ولكن لا يتم به التقريب اقول نختار الاول ونمنع
ان يكون علما خارجا عن علم الاسماء حاصلا لهم فان علم الاسماء عبارة عن
علم جميع الاشياء التى يمكن علمها للممكن كما مر قوله والاعلم افضل قيل
فيه نظر لانه ان اراد الاعلم افضل مطلقا فممنوع ودلالة ما ذكر عليه
غير مسلمة وان اراد انه افضل من جهة العلم فمسلم ولكن لا يتم التقريب كان من
الامنه لا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الا
ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها فى نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم
بالافضلية بهذا المعنى اقول نختار الاول ونثبت ان الاعلم افضل مطلقا وذلك
ان المراد من الافضلية الاكثرية ثوابا والمراد من العلم الباعث لترجيح ادم

ادم على الملئكة هو العلم المقارن للعمل لان العلم الغير المقارن به مذموم لا
يتسبب للترجيح والظاهر ان الاكثرية ثوابا انما يكون باكثرية العلم المقارن للعمل
سيف امدی
لا بشئ آخر فالاعلم افضل مطلقا وبهذا سقط كلام الامدى ايضا لانه لو سلم وجود
فضيلة واحدة لهم ارجح من العلوم والاعمال فالكلام فى الاكثرية ثوابا وهى
لا تكون الا باكثرية العلم والعمل لان حصول الثواب منوط بهما لا بغيرهما حسبما
نطقت به النصوص على ان احتمال ثبوت تلك الفضيلة لهم لا يجدى نفعا
لان الاية دلت على انه انما وقع ترجيح ادم عليهم فى امر الخلافة لعلمه فلو كانت
فضيلة لهم ارجح منه لما وقع بل العلم هو عين ما ذكره من الفضيلة الراجحة على
الفضائل الكثيرة اما لزيادة شرفها فى نفسها او لزيادة كميتها بحسب التعلق
كازرونی
ومن المحشين من اختار الثانى وغفل عن انه لا يتم التقريب لجواز كون الملئكة
افضل من جهة اخرى فلا يحصل الترجيح على انه يكون الكلام ح مخالفا للمشهور
من مذهب اهل السنة والعجب من المصنف انه سيصرح عن كثب بجواز كون
الافضلية من وجه الا ان يقال يمكن تمام التقريب بان ادم لما كان افضل
من وجه وكان مدار الخلافة على ذلك الوجه لزم ترجيحه فى امر الخلافة مع
ان للملئكة افضلية من وجه اخر لا مدخل له فى امرها كالعصمة والتفرغ للعبادة
واما مخالفة المشهور من المذهب فليست بمحذورة عنده لانه صرح فى صدد
الارداء بانه محل نظر ولذا قال بعض الحذاق من المتأخرين لا طائل تحت
كمال پاشا زاده
هذا الخلاف فالاولى الكف عنه ثم انه قيل ما ذكره فى افضلية ادم من الملئكة
منقوض فى افضلية ادم من الملئكة بانه لو تم لدل على افضلية جبرئيل عم من محمد عم
لقوله تعالى علمه شديد القوى والجواب بانه مبلغ والمعلم هو الله تعالى والاسناد
اليه من باب المجاز كما قاله صاحب المواقف بعد تسليم صحته مشترك
والفرق تحكم وانما قلنا بعد تسليم صحته لان المقدمة القائلة واسنادها التعليم اليه
من باب المجاز محل مناقشة كيف فان تعليم الشئ القاؤه على المتعلم مبينا له معناه
وهذا المعنى موجود فى جبرئيل حقيقة ومن الله تعالى مجاز اقول لا نسلم الاشتراك
وكون الفرق تحكما لان فى تعريف التعليم قيدا ثابتا بالعرف وان لم يصرح
وهو كون الالقاء من عند نفسه لا على وجه التبليغ من جهة الغير وهذا الالقاء
يوجد فى ادم عم وان كان حصل الملقى بالالهام من الله تعالى ولم يوجد فى جبرئيل عم

كما لا ينبغي ايضا المعلم بعلم الشيء للمتعلم بكنهه ولا يلزم ان يعلم المرسل المبلغ بكنهه فادم تعلم الاسماء بكنهها ثم علمها الملئكة كذلك فقد معلما لهم وجبريل عم لم يتوسط في تعليم جميع الاشياء كما يقتضيه ما ورد في الحديث لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وما توسط في تعليمه فلم يتعلم بكنهه بل بلغ ظاهر العبارة فتفهم الرسول عم منه باقدار الله تعالى كما في الحديث انه لما انزلت سورة مريم فقال كاف قال النبي عم علمت فقال ها قال علمت فقال يا قال علمت فقال عين قال علمت فقال صاد قال علمت فقال جبريل كيف علمت ما لم اعلم حتى يشبهون بانبع للسلاطين من ان يكون سرله معهود بينه وبين بعض امرائه فيصطلحان على وضع عبارة لا غير ظاهرة المعنى فيرسل واحدا من خدامه اليه ويقول قل للامير كذا وهو يبلغ العبارة مع انه لا يعلم معناها واذ عرفت ان التعليم عبارة عن الالقاء من عند نفسه عرفت ان منع المقدمة المذكورة غير وارد لان هذا الالقاء لم يحصل من جبريل بل من الله تعالى فيكون اسناده الى جبريل عم مجازا قوله لقوله تعالى هل يستوي قيل دلالة الاية على ان الاعلم افضل من الاعبد ممنوع لانها لا تدل الا على فضيلة العالم على الجاهل ومزية العلم على الجهل اقول لما كان العلم الممدوح ما يقارن العمل كما عرفت انفا كان معنى الاية هل يستوي الذين يعلمون ويعملون ولا شك ان الاعلم الاعمل افضل من الاعبد بلا علم قوله لما انبأهم قيل فيه بيان حق المعلم على المتعلم حتى لو كانت السجدة للمخلوق جائزة لاستحقها المعلم من المتعلم اقول نعم فيه بيان حق المعلم على المتعلم لكن لا بحيث لو كانت السجدة للمخلوق جائزة لاستحقها مثلا لان السجدة معللة بمجموع الامور الثلثة وهي الاعتراف بفضله والاداء لحقه والاعتذار عما قالوا فيه وانما يصح ما ذكره لو كانت معللة بالاداء لحقه فقط وليس فليس ثم قال هذا القائل لا يبعد ان يستنبط من الاية كفر من ترك الصلوة متعمدا فان في الامر بالصلوة امرا بالسجود وكما كفر ابليس بترك هذا الامر يكفر من ترك الصلوة اقول كيف يصح هذا الاستنباط مع ان جمهور المفسرين صرحوا بان سبب كفره استقباحه امر الله تعالى اياه بالسجود لادم عم كما سيذكره المص وليس هذا الاستقباح في تارك الصلوة متعمدا فانه يستتبع القياس ولو سلم عدم تعين الاستقباح للسببية بل احتمل تعين الاستتباع ولا استدلال مع الاحتمال قوله وقيل امرهم به اشارة الى ما قاله الامام من ان

ان الامر بالسجود حصل قبل ان سوى الله تعالى خلقة ادم عم بدليل قوله تعالى اني خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وظاهر هذه الاية يدل على انه عليه السلام كما صار حيا صار مسجودا لان الفاء في قوله فقعوا للتعقيب وعلى هذا التقدير يكون تعليم الاسماء ومناظرته مع الملئكة في ذلك حصل بعد ان صار مسجودا انتهى والظاهر ان ضمير مناظرته راجع الى الله تعالى وقيل يحتمل ان يرجع الى ادم وظن رجوعه اليه تعالى سهو اذ لا موجب لتأخير المناظرة الجارية بينه تعالى وبين الملئكة ساقط اما سقوط رجوعه الى ادم فلانه لم يجر مناظرة بين ادم والملئكة بل بينه تعالى وبينهم انما الجاري بين ادم وبينهم هو التعليم والتعلم واما سقوط كون رجوعه اليه تعالى سهوا فلان الظاهر ان التعليم لاجل الالزام فيكون متصلا بالمناظرة لا محالة فاذا كان التعليم متأخرا عن الحيوة استلزم كون المناظرة ايضا متأخرة عنها نعم يرد على الامام انه لم لا يجوز ان يتقدم المناظرة على الحيوة ويحصل التعليم بها في ان الحيوة فلا يلزم تأخرها عن الحيوة والسجدة هذا ولكني لم ارض بقوله وعلى هذا التقدير لان الظاهر من اكثر الايات في هذه القصة كون السجود متفرعا على ظهور علمه عم لكونه اعترافا بفضله واداء لحقه واعتذارا عما قالوا فيه وظهور علمه متفرع على الانباء المتفرع على الحيوة والتعليم لا لان الفاء الجزائية لا تدل على التعقيب القطعي بانه لا دلالة في قوله تعالى واذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله الاية على انه يجب السعي عقيب النداء من غير تراخ على ما ذكر في كتب الاصول كما قيل لان ذلك انما يبطل دليل الامام ولا يبطل مدعاه الذي هو لزوم كون السجدة عقيب الحيوة بل ذلك متحقق لان جوهر الكلام يدل على التعقيب وان لم تدل عليه الفاء الجزائية قال في فصول البدائع تقرير الدليل القائلين بكون الامر المطلق مفيدا للفور ذم ابليس في قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد الاية على ترك المبادرة والا لم يتوجه وقال تقرير الجواب قلنا امر مقيد بقوله تعالى فاذا سويته والكلام في المطلق ومثله يراد الفور عرفا اما ان فاء التعقيب قرينة الفور فلا لانها جزائية ليس من موجبها التعقيب انتهى فان قلت ما الفرق بين قوله تعالى فاذا سويته الاية وبين قوله تعالى اذا نودي الاية حتى قصد باحدهما الفور ولم يقصد بالاخر قلت انما قصد الاول

النفور لدلالة مساق الكلام على كون السجود لتعظيم آدم عند مجيئه الى الدنيا
وهو اول حياته شارحا اذ قلت اذا جاء الامير فقوموا علم بقرينة العرف ان المطلوب
قيامهم في ان مجيئه بخلاف الثاني اذ ليس فيه تلك القرينة فان السعي لم يعلق
بشيء مثل مجيء الامير وانما علق بالنداء للصلوة التي عين الشرع لها وقتا واسعا
وقال الشيخ المحقق ابن الهمام في التحرير قالوا ذم على عدم الفور بما منعك ان لا
تسجد اذ امرتك قلنا مقيد بوقت فوته بدليل فاذا سويته وقال ابن امير حاج
في شرحه لان العامل في اذا قعوا فالتقدير فقعوا له ساجدين وقت تسويتي
اياه ونفخي فيه الروح فامتناع تأخير السجود عن زمان التسوية والنفخ مستفاد
من امتناع تأخير المظروف عن الظرف الزماني لا من مجرد الامر انتهى والفرق
بين الايتين على هذا التحقيق هو ان الظرف في اية التسوية وقت فاشبه
فلزم الفور وفي اية النداء وقت واسع كما عرفت فلا يلزم الفور وفي العجب من
صاحب الارشاد انه زعم ان لا تعقيب هنا لعدم دلالة الفاء الجزائية عليه (الى السجود)
حيث قال ان سجودهم انما ترتب على الامر التنجيزي المتفرع على ظهور فضله
المبني على المحاورة المسبوقة بالاخبار بخلافته المنتظم جميع ذلك في سلك ما
ينطبه الامر التعليقي من التسوية ونفخ الروح اذ ليس من قضيته وجوب السجود
عقيب نفخ الروح فيه فان الفاء الجزائية ليست نصا في وجوب وقوع مضمون
الجزاء عقيب وجود الشرط من غير تراخ انتهى وانت خبير بانه اما ان يكون المراد
من انتظام تلك الامور في سلك التسوية والنفخ كونها داخلة فيهما باعتبار
ان مجموعها عبارة عنهما وعما يتبعهما او كونها خارجة تابعة لهما فعلى الاول
يتحقق التعقيب فلا وجه لدعوى عدم دلالة الفاء عليه لانها متفرعة على
عدم تحقق التعقيب وليس فليس وعلى الثاني تتخلل بين التسوية والنفخ وبين
السجود امور تنتفي المهلة فلا يصح الفور الذي دل عليه جوهر الكلام لانه
لم يدل الفاء الجزائية ثم انه اعترض ههنا ابن الكمال حيث قال قوله (كما مر انفا)
اسجدوا لآدم فيه مجاز ونقل للامر التعليقي الى صورة التنجيز اعتبارا
للحاصل على ما دل عليه قوله فاذا سويته الاية فانه صريح في ان الامر بالسجود
كان قبل تسوية آدم فلما لم يكن امرهم بالسجود مرتبا على انبائهم بالاسماء بل
على ظهور شان نفخ الروح في قالب آدم عم لم يصح ان يكون ذلك اعترافا

سنه ٧

(اي السجود)
اعترافا بفضله واداء لحقه واعتذارا عما قالوا فيه وأجاب عنه صاحب [illegible]
قائلا بان ما في سورة الاعراف من قوله تعالى قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فان
كلمة ثم تنادي بتأخر ورود الامر عن التصوير المتأخر عن الخلق المتأخر عن الامر
التعليقي والاعتذار بحمل التراخي على الرتبي او التراخي الاخباري ويأباه ان الامر
التعليقي قبل تحقق المعلوم لما كان في حكم ايجاب المأمور به بمنزلة العدم جعل
كأنه انما حدث بعد تحققه فحكى على صورة التنجيز يؤدي بعد اللتيا والتي
الى ان ما جرى بينه وبينهم في شأن الخلافة وما قالوا فيه وما سمعوا انما
جرى بعد السجود المسبوق بمعرفة جلالة منزلة آدم وخروج ابليس من البين
باللعن المؤبد لعناده وبعد مشاهدتهم لذلك كله عيانا وهل هذا الا خرق
لقضية العقل والنقل اقول لانم كونه خرقا لواحدة منهما اما كونه خرقا للاول
فانما هو على تقدير ان يكون السجود معللا بالامور الثلثة المذكورة
واما اذا كان معللا بامتحان الملائكة بانهم هل يمتثلون امر الله تعالى
بما يشق عليهم من السجود لمن هو ادنى منهم في ظنهم كما اشار اليه المصنف
وهو قول الامام ابي منصور فلا يلزم خرقها اذ لا تقتضي العقل ح ان يلزم
كون السجود مسبوقا بمعرفة جلالة منزلته بل تقتضي خلاف ذلك
والا لا يكون امتحانا بما يشق عليهم غاية انهم امتحنوا بذلك قبل المعرفة
فامتثل وابى من ابى وظهر غرض الامتحان التي تمييز المطيع من العاصي
ثم وقع انباؤه عم ليظهر كونه مستحقا للسجود فيتبين حسن الامر وقبح
الاباء ويترتب عليه لعن الآبي واما كونه خرقا للثانية فلان الاثر المروي
عن وهب ان السجود كان كما نفخ فيه الروح بلا تأخير وهذا يقتضي
كون الانباء متأخرا عن الخلق والسجود البتة ثم انه لا يلزم من العطف
بكون المراد الامر المتقدم تأخر المناظرة والتعليم ايضا لجواز كون المناظرة
متقدمة على الخلق والتعليم معه كما مر فلا يؤدي هذا القول الى كون
جميع ما جرى بينه وبينهم وما قالوا فيه وما سمعوا متأخرا عن السجود (الى السجود)
كما زعمه بل انما يؤدي الى تأخر ما جرى بينه وبينهم من التعلم والتعليم
فقط دون ما قالوا فيه وما سمعوا مطلقا نعم من قال بهذا القول لا
يعبأ بالجمع ايضا كما زعمه الامام لكن الظاهر من مساق الآيات

نقدم المناظرة ومعقبا التعليم ثم ان التحقيق الذى اخذته من عبارات الاربات
وانشا رايتها هو انه يرداد التطبيق قبل الخلق ووقع المناظرة وتنشذ دونع التعليم
مع الخلق متصلا بالمناظرة ووقع الانباء بعد الخلق والتعليم ولا يقدح فيه
قضية التعقيب لان المراد هو التعقيب العرفى الذى لا ينافى المهلة فانهم قالوا ان
التعقيب لا يقدح فيه المهلة ما لم يتخلل بين المعقب اجنبى منهما ولا يخفى ان
الانباء غير اجنبى من السجود بل هو مقدمته ولا من الخلق والتعليم فانه
تتمة لهما فلا يضر تخلله بين الخلق والسجود ويعتبر السجود كانه وقع بعد الخلق
فورا ثم لما تم الانباء ورد الامر التنجيزى تاكيدا للامر الاول وتعيينا لوقت السجود
ليكون اعترافا بفضله واداء لحقه واعتذارا عما قالوا فيه وحينئذ يكون
الامر الاول للامتحان ولاظهار فضله والثانى للتاكيد والتعيين والاداء
الثلثة المعهودة وبهذا يندفع الاعتراض المذكور فان الظاهر كون الامر متعددا
وكون كل منهما مفيدا لفائدة غير فائدة الاخر واما كون الثانى حكاية الاول
فخلاف الظاهر وحصر الفائدة فى فائدة الاول بتقصيح امر البلاغة
القرآنية وبه يظهر ايضا ان من قصر على واحد من الامرين وفائدته فقد قصر
قصر على الامر الاول كالامام ابى منصور وكالامام الرازى والمعترض اقتصر على الامر
الثانى كاكثر المفسرين هكذا يجب ان ينقح البحث وان غفل عنه الاعلام
تكا على ما نقح فى تابت تلبى بدح الكلام قوله بل القصة باسرها يعنى انه لم
ينصب الظرف السابق بعضهم بل بقالوا انا لعاطف بعطفه على الجملة السابقة
بما يقدر عاملا فيه مثل نغما وواذ بل القصة باسرها على القصة لان الراجح فى مثله
ان يقدر اذكر لان مجاء معمولا له صريحا فى القرآن كثيرا كما مر فمن قال باختلاف
الجملتين خبرا وانشاء مصيب فى ذلك ومن غفل عن التحقيق قال ان المقدر ان قدر
فالجملتان خبريتان وزعم اختلافهما خبرا وانشاء وهم فاسد على انهم انما
قالوا بعطف القصة فيما وقع فيه ذلك الاختلاف ولم يسمع فى غيره فعليه بيانه
قوله والسجود فى الاصل تذلل رد بان التذلل انما تعتبر فى مفهومه
دون اللغوى وقد جاء فى المثل اسجد لقرد السوء فى زمانه وليس فى سجوده تذلل
ورد تعقبه الاستاذ المولى رحمه الله بانا لا نسلم ان ليس فى سجوده تذلل لانه
عبارة عن الحقارة سواء كان من العقلاء او لا قال الجوهرى يقال طرف ساجد

كمال پاشا زاده

كمال پاشا زاده

محرره
كمال پاشا زاده

كمال پاشا زاده

مستعد اى متذلل ولا شك ان التطامن يستلزم الحقارة سواء كان الفاعل من ذوى
العقول او لا ولو سلم فالحقيقة العرفية ملحقة باللغوية يرشدك اليه ان نعض الحقائق
العرفية التى اتفقوا عليها مذكورة فى الاساس فى قسم الحقيقة فالمراد من الاصل ما يعمهما
اقول ما ذكره الاستاذ حق لا ريب فيه لكن فى خصوص المادة شبهة وهو ان العلامة
ذكر فى الاساس السجود بمعنى وضع الجبهة على الارض فى قسم الحقيقة وذكر قول الشاعر
ترى الاكم فيها سجدا للحوافر وقال اسجد للسلطان فاسجدا فى قسم المجاز فالظاهر ان كونه بمعنى التذلل مع التطامن
مجاز وهو عكس ما ذكره المص لكنه ماخوذ من مفردات الامام الراغب فانه فسر السجود
اولا بالتطامن والتذلل ثم قال وجعل فى الشريعة بالركن المعروف من الصلوة وما
جرى مجراه من سجود القراءة وسجود الشكر والظاهر منه ان يكون حقيقة فى
معنى التذلل والتطامن وان احتمل ان يكون مجازا فيه لانه لم يلتزم الوفق
بينهما قوله وفى الشرع قيل هو فى الشرع وضع الجبهة على الارض ولا يلزم ان
يكون على قصد العبادة فان صلوة المرائى صلوة حقيقة وليست على قصد العبادة
ورد الاستاذ المولى رحمه الله لا نسلم تعدد ان قصد العبادة فى صلوة مطلقا
فانه لا بد له من قصد ما للعبادة وان لم يكن مخلصا ولو فرضنا فقدانه بالمرة منعنا
كونها صلوة حقيقة وان كانت صلوة صورة كيف ولا صلوة بدون النية
وهى مستلزمة للقصد المذكور قوله والمامور به اعترض القطب بان الظاهر ان
السجود له ادم عم لان المقصود من هذه القصة بيان تعظيم آدم عم وجعله
قبلة او سببا للوجوب لا يفيد تعظيما اقول الظاهر ان اتيانه على العبارة بكون
قبلة وسببا للوجوب ترجيح له عم على غيره فكيف لا يفيد تعظيما قال القرطبى
قال الجمهور كان امرا بوضع الجباه على الارض لكنه كان تكريما لادم وطاعة لله تعالى
وكان آدم لهم كالقبلة لنا انتهى واذا تقرر التكريم فى جعله قبلة فنفى ينبنى
عليه صورة السببية للوجوب واذ تحققت هذا عرفت ان من ذكر كلام القطب
وزعم اندفاعه بقول المصنف تفخيما لشانه وبكونه مخلوقا بحيث يكون انموذجا
ودرجته ووصلته الى ما ذكره غير مصيب لان القطب ادعى ان القطب منع حصول التعظيم
بالسجود على تقدير كونه قبلة وسببا فيكون دعوى التعظيم فى مقابلته مصادرة
وكونه مخلوقا بتلك الحيثيات خارج عن البحث لان الكلام فى كون السجود
على هذين التقديرين تعظيما وكونه مخلوقا كذلك انما يفيد اعظميته منهم فى نفس

قطب الدين

الامر لا كون السجود على التقديرين تعظيما لرؤية فيندفع ما اورده صاحب التيسير
من انه لو كان السجود لله تعالى لما امتنع ابليس عن العبادة لله تعالى ولا فرق بين
كون آدم قبلة وبين كونه غير قبلة ووجه الاندفاع ان ابليس ما امتنع عن عبادة
تعالى بل انما امتنع عن اتخاذ آدم قبلة لما فيه من الترجيح عليه والعجب من
بعض المتأخرين انه نقل كلام التيسير وارتضى به وقرر الامام بوجه آخر حيث
قال اعترض بان ابليس قال أرأيتك هذا الذي كرمت علي يدل على انه اعظم حالا
من الساجد وهذا لا يكون اذا كان قبلة لان النبي عم يصلي الى الكعبة ولا
يقال هي افضل منه ثم قال والجواب عنه لعله حصل التكريم بامور اخر اقول الاظهر
ضعف الجواب فالوجه ان يقال المقدمة القائلة وهذا لا يكون اذا كان قبلة
ممنوع لان ايثاره من بينهم ان يكون قبلة يقتضي كونه اعظم منهم حالا و
ليس هذه النسبة بين النبي عم والكعبة حتى يتصور افضلية احدهما على الآخر
اذ ليس في الكعبة احتمال دعوى الاحقية للخلافة من النبي عم حتى يكون
جعلها قبلة له عم ترجيحا لها عليه وبالجملة فالذي يدل على الافضلية هو
جعله قبلة لهم في صدد دعوى الاحقية منه وليس الامر كذلك بين النبي عم
والكعبة قال العلامة السجود لله على سبيل العبادة ولغيره على وجه التكرمة
كما سجدت الملائكة لآدم وابو يوسف واخوته له ويجوز ان يختلف الاحوال
والاوقات وقال القطب لسائل ان يقول الملائكة سجدوا لآدم والسجود
للمخلوق كفر فكأنه اجاب عنه اولا بان السجود للمخلوق على سبيل العبادة
كفر واما على وجه التكرمة فجائز وثانيا بان السجود في شرعنا للمخلوق كفر
واما في الاحوال الماضية والامم السالفة فامكن ان لم يكن كفرا وتبعه الاكمل
وقيل خالف لجماع المفسرين لان قولهم منحصر في اثنين احدهما ان يكون سجود
عبادة لله على ان يكون آدم قبلة والآخر كون السجود بمعنى الخضوع على
اصل اللغة كما ذكره القرطبي فلم يجوز ان يكون آدم مسجودا بسجود العبادة
ولو في الاحوال الماضية والامم السالفة اقول لعل مراده من سجود المخلوق في
المنهي عنه في شرعنا والجائز في الاحوال الماضية هو سجود عبادة على ان
يكون المخلوق قبلة والعبادة لله تعالى فكأنه قال اولا لا نسلم انه سجود عبادة
بل سجود تكرمة والمحذور في الاول دون الثاني وثانيا سلمنا انه سجود عبادة

صاحب التيسير — كمال پاشازاده — امام — كمال پاشازاده

عبادة لكن لا محذور فيه لان ادم قبلة والعبادة لله تعالى وهو وان لم
يجز في شرعنا فقد جاز في الاحوال الماضية واذا تمهد هذا ظهر ان ما ذكره ثانيا هو ما
نقله المعترض عن القرطبي اولا لكن الاولى حمل كلام العلامة على جواب واحد
وهو انه كان سجود تكرمة على ان يكون ادم قبلة والعبادة لله ويحصل التكريم
لايثاره على غيره في ان يكون قبلة كما عرفت انفا وهذا السجود انما صار منهيا عنه
في شرعنا وكان جائزا في الاحوال الماضية ووجه الاولوية انه اذا حملنا على جوابين
كما اثره القطب يلزم ان لا يتم الاول فانه محتاج الى ضم المقدمة القائلة وسجود التكرمة
وان لم يجز في شرعنا لكنه جاز في الاحوال الماضية وبعيد ان يسكت عنها في الاول
ويتعرض لها في الثاني **قوله** تعالى قال بعض المتقدمين من الصوفية ان معنى
قوله تعالى وعلم آدم الاسماء انه تعالى علم ادم اسماءه الشريفة من صفاته والكون جعلها
الفاظا موضوعة كانت او غير الفاظ وشرفه بان يشاهده تعالى في كل موجود
وعن الحيثيات على الكل في الخلافة ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء
هؤلاء اي باسماء الله تعالى هؤلاء يعني اخبروني بها على وجه ينتقل منها الى ولما
الا انهم لهذا المعنى وصار لا يرى الا الرب تعالى حتى لا يرى نفسه جاز
لانه الرب تعالى امر الملائكة بسجوده بسجود الله تعالى اقول مداره على مسألة
وحدة الوجود وقد صرح ائمة المتكلمين ببطلانها واكفروا القائلين بها حتى
قتل المنصور وامثاله ولو سلم فيقول المحققون منهم الوجود معبود في مرتبة
الاطلاق عابد في مرتبة التقييد فالعابد والمعبود واحد بالحقيقة اثنان
باعتبارها الى الاطلاق والتقييد ولا يخفى ان الوجود في النشأة الآدمية
مقيد غير مطلق فكيف يصح كون السجود له سجودا لله تعالى هذا كفر على مذهبهم ايضا
كيف ولو جاز ذلك عندهم لجاز للسالكين السجود لمشايخهم الواصلين ولم
يقل بذلك احد منهم **قوله** ما تباينوا فيه اي ما حصل فيه المباينة بينهم و
بين آدم عم من المراتب والدرجات الموجودة في آدم والمفقودة فيهم لكن
المعنى بمعنى ما حصل فيه تفاوت الملائكة فيما بينهم حتى يرد ان هذا المعنى
لا يظهر من الآية الا ان يقال المراد من التفاوت الانتقال من درجة ادنى
الى درجة اعلى كما قيل **قوله** يكون انموذجا في العالم من انموذج نفخ النون
مثال الشيء والانموذج لحن كذا في بعض الحواشي واستجيز بانه لا عبرة بانكار

قطب — اكمل — عصام — كازروني — ملا خسرو

صاحب القاموس فكم من لغة خطا فيها الجوهري لم خطاء كما لا يخفى على المتدرب
وقد صحح الانموذج في المصباح المنير وهو كاف لنا **قوله** وهو التواضع اي
التواضع بالسجود الذي هو وضع الجبهة على الارض بقرينة قوله كسجود اخوة يوسف
له وقوله او التذلل الخ ومن غفل عن هذا اعترض بان الظاهر ان سجود
اخوة يوسف ليس لمجرد تعظيم وتحية بل مع وضع الجبهة لقوله تعالى وخروا له
سجدا وبالجملة فههنا اربع احتمالات اثنان منها على المعنى الشرعي وهو
ان يكون السجود سجود عبادة فيحتمل ان يكون آدم قبلة ويحتمل ان يكون
سببا ومن غفل عن كون احتمال السببية مقابلا لاحتمال كونه قبلة قال
في تفسير المعنى امروا بالسجود لله متوجهين جهته بسبب نعمتهم واثنان على المعنى
اللغوي وهو التواضع فيحتمل ان يكون السجود سجود تحية كسجود اخوة يوسف
ويحتمل ان لا يكون سجودا بل انزل للانقياد هذا وقيل من قال كان
السجود تعظيما لآدم وتحية بالسلام لا يصرفه عن معناه الشرعي ولذلك
اعترض عليه بان السجود عبادة ولا يجوز لغير الله تعالى فاجاب الامام بمنع
كونه عبادة وقال في سنده ان الفعل قد يفيد شيئا في العرف كافادة
القول فقد يكون وضع الجبهة على الارض يفيد ضربا من التعظيم وان لم يكن
عبادة كقيام بعضنا لبعض وكان المصحح لذلك السؤال بقوله وهو التواضع
الا انه لم يصب في صرفه عن معناه الشرعي اقول فساده ظاهر مما حققناه من
المراد التواضع بالسجود بتعيين القرينتين وهو عين ما قاله الامام ان المعنى
المعترض نعم جعل بعض كون السجود عبارة عن مجرد التذلل بدون وضع الجبهة
على الارض لكونه قول بعض العلماء قال الثعالبي لم يكن وضع الجبهة على
الارض انما كان الانحناء والتكبير والتقبيل فلما جاء الاسلام ابطل ذلك
بالسلام ثم انه كيف يقول ان القائل بكونه تحية لا يصرفه عن معناه الشرعي
مع ان الامام انما صحح ذلك القول بصرفه عن ذلك حيث قال يفيد ضربا من
التعظيم وان لم يكن عبادة والحق انه يمكن ان يكون بمعناه الشرعي من
تحية لآدم كما ذكره المصنف ولا لكن من قال بكونه مجرد تحية صرفه عن
المعنى الشرعي كما ذكره المص ههنا **قوله** كسجود اخوة قال تعالى وخروا له سجدا
وقرينة سياق الآية تدل على انه كان سجودهم سجود تحية ليوسف فلا يجوز ان قيل

كازرونى

انى محمد

كال اداه

عصام

فيحتمل ان يكون سجودهم لله تعالى المراد في يوسف من عظيم قدرته **قوله**
او التذلل اي بدون وضع الجبهة على الارض لكن يرده قوله تعالى في اية اخرى
فقعوا له ساجدين فانه صريح في الوضع المذكور اللهم الا ان يقال يكون الوقوع
مجازا عن فرط التذلل لكنه بعيد جدا **قوله** استكبارا ناظر الى المعاني
الاربعة للسجود فالاول وهو الاستكبار من ان يتخذه وصلة في عبادة ربه
ناظر الى الاولين وهما احتمالا المعنى الشرعي اذ على تقدير كونه قبلة وسببا
يكون وصلة في عبادة ربه والثاني الى الاخيرين الاول الى الاول منهما
والثاني الى الثاني ومن لم يفهم المرام قال هذه هي المعاني الثلاثة ذكرت
للسجود وهي وضع الجبهة والتواضع لتحية والتذلل والانقياد ولم يبين ان
وضع الجبهة معتبر في معنى التواضع وهذا مبني على غفلته السابقة التي بعثته على
الاعتراض على المص بان الظاهر ان سجود اخوة يوسف ليس لمجرد تعظيم بل بوضع
الجبهة **قوله** بالتشبع ذكر ائمة اللغة ان التشبع ان يرى انه شبعان و
ليس كذلك فالمراد ان يرى انه اكبر من آدم وكانه مملو من هذه الاكبرية من غير
الاكبرية لان يرى انه مستغن عن ادم من غير الاستغناء كما قيل لان اللفظ
من الاستكبار وهو طلب التكبر كما صرح به فلا مساس للاستغناء ههنا **قوله**
او صار منهم قيل فيه رد على الراغب حيث قال قيل معناه صار وليس ينبغي ان
كان استعمل ههنا على احد وجهين اما لاعتبار وقت العصيان بوقت الاخبار
ويكون بالاضافة اليه ماضيا فيجب ان يقال كان واما لانه قال كان تنبيها
على ان ما تقدم من طاعة غير معتد به وان حكمه من قبل حكم الكافرين فمن
شرط الطاعة ان لا تحبط ومن حكم الايمان ان يتصل ويقرر الرد
ان استعمال كان ههنا لاعتبار وقت العصيان بوقت الامر والتكليف لا
وقت الاخبار وظاهر انه بالاضافة اليه مستقبل اقول مراد الراغب هو ان
الظاهر عدم اخراج اللفظ عن حقيقته واذا صح استعمال كان في حقيقته
باعتبار وقت الاخبار كما صرح به العلامة في سورة ص لم يتجه جعله بمعنى
صار باعتبار وقت الامر والتكليف الا ان الثاني من وجهي الراغب
ليس الا من جعل كان بمعنى صار لابتنائه على التنزيل اي تنزيل ايمانه
منزلة العدم ولكان تعدد التنزيل نكتة فيحصل الاولوية **قوله**

كازرونى

عصام

تلاخسرو

كمال باشا زاده
والتوسل به قيل هذا ناظر الى قوله بما سبق وجعل ادم قبلة فكان حقه تقديمه
ثم ان فيه تكلفا اذ ليس جعل المفضول قبلة مما يستقبح فتامل اقول كلاهما
ممنوع اما الاول فلان الامر للفاضل بالتخضع للمفضول ادخل في استحقاق
الاستقباح فكان تعقيبه مقتضى المقام وقد اشار اليه القائل ايضا
في الحواشي واما الثاني فلان التوسل به ينتفي الاحتياج اليه وجعل
الفاضل محتاجا للمفضول مما يستقبح ولعل هذا وجه امره بالتامل قوله
عصام
لا بترك الواجب قيل ممنوع لجواز ان يكون ترك الواجب موجبا للكفر في حق
عزازيل مجزوم اقول نعم يجوز ذلك لكن لما نطق الايات بانه استكبر وابى
تحقيرا من ادم عم لزم استقباحه امر الله وانما يترتب كفره على ذلك الاستقباح لا
لا على مجرد الاباء كما هو الظاهر من سوق احكام الايات وبهذا يندفع ما
اورده هذا القائل على قول المص والاية تدل له حيث قال قد هدم مبنى
هذه الدلالة بتجويز ان يكون المسجود له هو الله تعالى ويجعل ادم قبلة او
عصام
سببا لوجوبه واما ما اورد عليه ايضا بانها لا تدل على افضلية ادم اذا
كانت السجدة تحية لجواز ان يكون كالسلام فانه لا يدل على ان المسلم عليه اعلم
افضل من المسلم فغير وارد لانها تحية تعظيم من الادنى الى الاعلى ولا لما
جعلت في الشرع جزءا من عبادة العباد لله تعالى وشهد له سجود اخوة يوسف
عليهم السلام واذا تقرر اشتراط كونها من الادنى الى الاعلى ثبت الدلالة
على افضلية آدم عم قوله يدل على ان ادم وجه الدلالة ان امرهم بالسجود
خسرو
سجود تعظيم اذ الحكيم لا يامر الاعلى بتعظيم الادنى لا وكون ادم اعلم منهم
ومعلما لهم كما قيل فان ذلك وجه دلالة الاية السابقة على افضليته لا
ليس في هذه الاية تعرض لقضية الاعلمية انما التعرض فيها الامر بالسجود وان
كان استحقاق السجود متفرعا على الاعلمية فلكل مقام مقال والعجب من بعضهم
انه اقتصر على الاعلمية ولم يتعرض للامر بالسجود مع ان الصواب هو العكس ثم
ان وجه الدلالة ظاهر على كون السجود سجود تعظيم واما على تقدير ان
يكون السجود لله تعالى وادم قبلة فلما ذكرنا من ان ايراده من بينهم
سعدي
لان يكون قبلة يقتضي ان يكون اعظم منهم حالا فلا يرد ما قيل انه
كلام على تقدير كونه قبلة ولا وجه لما اجاب به القائل حيث قال اللهم

اللهم الا ان يبنى على كلتيهما او التعليم لما عرفت من انه لا وجه للتعرض ههنا لحديث
الاعلمية قوله ولو من وجه تقدم ما يتعلق بمعناه ومن العجب ما قيل لا ادري
ما وجه هذا الكلام فان الفضل من وجه ثابت لكل موجود ظاهرا ولا حاجة
كمال باشا زاده
الى الاستدلال عليه خصوصا في حق آدم وانت خبير بان مقتضى هذا القول
تفضيل كل حجر وشجر وغيرهما على الملائكة من وجه ولا يتفوه به عاقل بل ايضا
المراد من الافضلية الاكثرية ثوابا فالفضل من وجه انما يتصور فيمن يتخصص
من تصور في حقه الثواب فاني يثبت هذا التفضيل لكل موجود قوله ولم
يقع استثناؤه يجيء على وجه الاتصال وهو الاصل في الاستثناء فلا عبرة
كمال باشا زاده
باحتمال الانقطاع وان جزم العلامة بكونه خلاف الاصل واما ما قيل
من انه لا وجه للاتصال لان قوله تعالى الا ابليس يدل على انه من جملة المامورين
بالسجود فالقول بانقطاع الاستثناء مخالف لمنطوق الاية فغير مستقيم لان
القائل بالانقطاع لا يقول انه غير داخل في المامورين حتى يخالف منطوق
الاية بل يقول انه غير داخل في الملائكة مع انه مامور به ولا له النص حسبما
ذكره المص بقوله او الجن ايضا قوله لجواز ان يقال قيل لا توجد
دلالة في الاية المذكورة على ان الملائكة لا يعصى البتة وسيصرح في تفسير
سورة الكهف بوجود تلك الدلالة وبان ابليس جني في اصله اقول
يمكن دفعه بان ما ذكره هناك الدلالة بحسب ظاهر الاية اذ وقع بعد الا
استثناء هناك قوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه وظاهره يدل على ان الملائكة
لا يعصي وانما عصى ابليس لانه كان جنيا كما ذكره هناك فلا يخالف ما ذكره
ههنا من الجواز اذ الحكم الظاهري باحد الجانبين لا يمنع جواز الاخر
في نفس الامر وانما اختار ههنا ذلك لانه ليس ههنا ضميمة قوله تعالى كان من
الجن فلم يكن الظاهر ههنا وجود تلك الدلالة بل الظاهر ههنا دخول
ابن الحميد
ابليس في الملائكة فاخذ في كل من المقامين بما هو مقتضى ظاهره واما ما
عليه من ان يحق ان الفاظ كلام الله تعالى بمعانيها الحقيقية ما لا باول
الم يمكن عنه ضرورة فليس بشيء لان ههنا ضرورة التوفيق بين الايات
اذ الظاهر من بعضها الدخول ومن بعضها الخروج فلا بد ان يأول احد
كمال باشا زاده
الطرفين قوله ولان ابن عباس استدرك هذا المروي بان قوله تعالى

ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن الاية يدل على افترافهما كما صرح في الكبير اقول لا تم الدلالة لجواز ان يكون مراد الملائكة انهم كانوا يعبدون نوع الجن منا لا حملتنا على ان يكون الجواب لجمهورهم لا لجميعهم الذي يدخل فيه الجن هذا على ان يكون نوع الجن الذي من الملائكة غير نوع الجن الذي يقابل الانس واما على ان يكون غيره فالامر هين اذ يكون اسم الجن مشتركا بين النوعين ويكون مرادهم انهم كانوا يعبدون الجن المقابل للانس فلا تقدح في دخول الجن الذي هو نوع من الملائكة فيها فبهذا ظهر ان من استدل من القائلين بكونه جنيا بانه ثبت كونه من الجن بالنص والجن جنس مخالف للملك لقوله تعالى ويوم نحشرهم جميعا الاية ثم قال اجاب عنه المصنف كونه من الجن نوعا لجواز ان يكون المراد من الجن فعلا ولو سلم كونه منه عملا ثم ان ذلك ينافي كونه من الملائكة لما روي عن ابن عباس من الجن نوع من الملائكة فلم يحسن في قوله ولو سلم فان المروي لا يعارض ما تمسك به الخصم من الاية الدالة على افتراق جنسي الملك والجن فلا يتمشى الكلام الا بمنع دلالة الاية على الافتراق حسبما حققناه آنفا ولم يتعرض له القائل فلم يتم له المطلوب قوله ولمن زعم قيل لما تعارضت ظواهر النصوص في خصوص ابليس اهو من الملائكة ام لا فان المتبادر من قوله الا ابليس والظاهر من قوله اذ امرتك ان تكون منهم والمتبادر من قوله كان من الجن والظاهر من قوله وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا ان لا يكون منهم احتاجوا في التوفيق اليها وميل احد الطرفين فاختار المصنف اولها يدل على عدم كونه من الملائكة تبعا وبين الدالة الاول منها تنافيه اذ لا يندفع به معارضة قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا بخلاف الثاني وميل الثاني اقول لا نسلم ان الظاهر من قوله تعالى وجعلوا بينه الاية ان لا يكون ابليس من الملائكة لان المراد من الجنة هناك الملائكة ذكروا باسم جنسهم على ان يطلق الجن على مجموع الملائكة والطائفة المقابلة للانس لا اجتنانهم اي استتارهم فانهم قالوا الملائكة بنات الله اما المراد الطائفة المقابلة للانس فانهم قالوا ان الله صاهر الجن فخرجت الملائكة وعلى التقديرين لا يدل على كون

كون ابليس جنيا ثم يحتمل ان يكون المراد ابليس وذريته فانهم قالوا الله والشيطان اخوان فيدل على كونه جنيا لكن لما كان الاية محمولة على الوجهين الاولين عند الاكثرين ولذا قدمها المصنف في تفسيرها لم يكن الظاهر منها كونه جنيا فلم يعتن المصنف بتاويلها ثم ان هذا القائل اعترض في تفسيره على الوجه الاول من وجهي الزاعم حيث قال لا احتمال له لان في قوله تعالى استكبرت ام كنت من العالين دلالة على ان تناول الامر اياه بطريق الدلالة لان المعنى امرك دائر بين ان تكون ادنى من المامورين بالسجود فيتناولك الامر دلالة فيلزمك الاستكبار او اعلى منهم فتكون من زمرة العالين الذين لم يتناولهم الامر اقول لا يتعين كون معنى تلك الاية كذلك فانهم فسروه بقولهم تكبرت بدون استحقاق او كنت ممن علا وتفوق ومعناه تكبرت في عدم الامتثال بدون الاستحقاق ام كنت عاليا عن قبول الامر حقيقة ومن يقول بالوجه الاول يحمل تلك الاية على هذا المعنى وهو ليس من الدلالة في شيء قوله اي الجن ايضا قيل الفرق بينه وبين الوجه الاول ان التغليب في الاول على ابليس فقط وفي هذا على الجن المطلق الداخل فيه ابليس وكان يحتمل ان يكون الثاني من قبيل دلالة النص لولا قوله والضمير في فسجدوا راجع الى القبيلتين وعلى التقادير يكون الاستثناء متصلا لا منقطعا ودفع قوله لح بانه لا يمنع عن الحمل على دلالة النص لان المراد انه راجع اليهما لا عبارة فان رجوعه الى الملائكة في العبارة استلزم الدلالة على مامورية من دونها ايضا بالدلالة وهذا الوجه هو الصواب وان غفل عنه بعض المفسرين فاخذ يعترض بان اثبات تعيين رجوعه الى الملائكة وايضا قوله وعلى التقادير ممنوع اذ على الوجه يجوز ان يكون الاستثناء منقطعا كما اشرنا اليه ثم انه قيل هذا ممنوع في من هو من جنس المامورين فكيف من هو من خلاف جنسهم فانك اذا قلت مخاطبا للرجال الفضلاء وفيهم امراة دنية يا ايها الرجال الكمل اكرموا زيدا فاكرموا جميعا دون المراة لا تستحق المراة المعاتبة بترك الاكرام لزيد اذ لها ان تعتذر بان الخطاب للرجال الكمل وانا لست منهم على ان ذلك مبني على ثبوت الحكم الشرعي من الخطاب

بمجرد دلالة العقل من غير دلالة النقل اقول اما منعه فليس بشيء لان العرف
قاض بان الادم للفاضل يقتضي الامر للمفضول بطريق الاولوية ومعذرة المرأة
غير مقبولة واما عادوته فكذلك ايضا لان هذا من قبيل دلالة النقل لا بمجرد
دلالة العقل كانه ماخوذ عن عبارة النقل بطريق الاولوية لا عن جهة العقل
فقط **قوله** كما قاله ابن عباس قبل ما ذكره سابقا عنه ان الجن ضرب من
الملائكة وان ابليس كان من ذلك الضرب وما ذكره ههنا انه من صنف
من الجن المقابل لصنف الملائكة منه فاين هذا من ذاك اقول ما ذكره ههنا
انه ضرب من الملائكة يسمون الجن غايته ان هذا الضرب ايضا قسمان
وخلقته وهو من القسم الثاني منه فلا يخالف ما ذكره اولا من ان الجن
ضرب من الملائكة **قوله** فلذلك صح يعني كان الظاهر من كونه ملكا ان
لا يصح عليه التغير من حاله والهبوط عن محله لكن لما كان من صنف فيه
النسخة من هذا الضرب صح عليه التغير والهبوط فظهر وجه التفريع ومن لم
يفهم المرام قال في التفريع نظر فان صحة تغيره لا يقتضي عدم مغايرة
الملائكة بالذات بل على تقدير مغايرته لهم بالذات يكون هذا كيفية
اقوى واظهر **قوله** كما اشار اليه يعني الى التغير والهبوط وما اخذ الاخر
قوله تعالى ففسق عن امر ربه لا الحال ان اسم الجن يشملهما حتى يزيف بان لا اشارة
فيه الى ان الملك من الجن فلا يثبت الجنسية كما توهم **قوله** كيف يصح ذلك
قيل يعني كون الملائكة صنفا من الجن فان ما ورد صريح في ان احدهما مباين
للاخر وما ذكره لا يدفع ذلك وانما يدفع بكونهما من اصل واحد اقول لا
يدفع ذلك لانه يفيد كونهما من اصل واحد فيقتضي كونهما نوعا واحدا مع كون
النوع صنفين والتقابل الذي يقتضيه المروي بين الصنفين فلا ينافي
كون الملائكة صنفا من النوع المسمى بالجن **قوله** مكدر مغمور يعني ان ضوء النار
مكدر بالدخان ومحذور عنه بسبب ما يصحب ذلك الضوء من الحرارة والاحراق
فاذا جعلت للنار دخانية وصفاة من الكدورة والحرارة والاحراق صارت
محض نور ومن لم يتنبه للمرام زعم ان المراد كونها مهذبة من الدخان
وكانه توهم ان ضمير يصحبه راجع الى الدخان فاخذ يعترض بانه كلما ازداد
دخان النار قل حرها واذا صفت كانت اشد حرا والمقام يقتضي ذلك فان

كمال پاشا زاده

كمال پاشا زاده

كمال زاده

فان الدخان فيه جوهر هوائي والهواء ضعيف الحر فالتي فيه دخان كان شديد الحر ثم قال الزاعم ان
ظاهر الحديث يقتضي كون الجن مخلوقا من غير النور بقرينة المقابلة مع الملائكة اقول يصح
الدفع بان يكون كلاهما مخلوقا من اصل واحد ويصح المقابلة بكون واحد منهما مخلوقا
في احدى الحالتين لذلك الاصل والاخر مخلوقا في الاخرى منهما **قوله** ومتى كشف
اي حيث تقرر قبل فيه اشكال لانه يدل على ان الجن مخلوق من نار مخلوطة بالدخان
وهو مخالف لما ثبت انه خلق من مارج لان المارج هو الخالص من الدخان صرح به المحشي
وغيره اللهم الا ان يقال المراد بصفائها اصفائها بحسب ظاهر الحس وهو لا ينافي الاختلاط
في الواقع اقول لا حاجة اليه في دفع الاشكال فانه غير وارد راسا لانه لا يدل على كون
الجن مخلوقا من نار مخلوطة بدخان بل انما يدل على كونه مخلوقا من نار مصفاة من الكدر
خلق منها ذلك الضرب من الملائكة لكنه نكص الى الحالة الاولى للنار وهي الاختلاط
بالدخان حاصله ان من بقي من ذلك الضرب على حالة الخلوص صار ملكا ومن عاد
الى الحالة الاولى للنار صار جنا **قوله** وهذا اشبه بالصواب نقل بعض المحققين
اذكره علم الهدى في شرح التاويلات قال ليس في القرآن ولا في الاخبار ان الملائكة
لم يخلقوا الا من نور بل وردت الاخبار بانها خلقت من غير النور ايضا فقد روي
ان نهرا تحت العرش اذا اغتسل فيه جبرائيل عم وانتفض يخلق من كل قطرة يقطر منه
ملك وفي الخبر ايضا من قال سبحان الله وبحمده خلق الله منه ملكا يسبح الله تعالى
الى كذا بل ورد في الخبر ايضا ان الله تعالى خلق ملائكة من النار وخلق ملائكة بعضها
من الثلج وبعضها من النار وكان تسبيحها سبحان الذي الف بين الثلج والنار فلذلك
ان خلق الملائكة من النور لا يقتضي ان المخلوق من غير النور لا يكون ملكا اقول
في الاولى نظر لجواز ان يكون النهر من النور وجواز ان ينقلب في قولنا سبحان
الله وبحمده نورا فيخلق منه الملك بناء على ما قالوا من ان العرض في موطن يجوز
ان ينقلب جوهرا في موطن آخر فالاولى ان يقتصر على الاخيرين ثم نقل ذلك البعض
عن علم الهدى وجها آخر في التوفيق وهو ان يكون كان بمعنى صار في قوله تعالى كان
من الجن اي صار من الجن وكان قبله ملكا فغيره الله صورة وطبعه وسيرة
الى صورة الجن وطبعهم وسيرتهم بعد قصده الى الاباء والاستكبار والكفر فصار
ممسوخا كما ان بعض بني آدم صاروا قردة وخنازير اقول الظاهر ان المسخ جزاء
الكفر فلا يترتب الا على وقوع الكفر دون قصده وظاهر العبارة يدل على ان فسقه ترتب

ملا خسرو

ملا خسرو

على كونه جنبا الا ان صدوره جنيا ان تبت على فسقه كما يدل عليه الفاء الا ان يقال الفاء سببية داخلة على العلة اى المعلل ما قبلها صرح بجوازه فى التوضيح والتلويح وبهذا ظهر انه لا حاجة الى ادعاء ان يترتب المسخ على قصد الكون دون وقوعه كما تشبث علم الهدى لتصحيح موقع الفاء فانه مخالف للقانون الالهى كما عرفت والعجب من الناقل انه غفل عن هذه المراتب **قوله** بين النصوص قيل يعنى النصوص الكتابية لما عرفت ان هذا التوجيه يابى حديث عايشة رض اقول قد عرفت ايضا انه لا يابى فالمراد الكتابية والحديثية جميعا وكيف يمكن ان يقال يعنى الكتابية مع انه تبع الحديث على ظنه وان فرضنا كون ظنه باطلا **قوله** وترك الخوض التصريح باباء ابليس واستكباره يستلزم خوضه فى سر الامر بالسجود قيل يرد ما قيل هذا من فوائد ما فى سورة بنى اسرائيل من قوله ااسجد لمن خلقت طينا وما نحن فيه ساكت عنها **قوله** وان الامر للوجوب قيل قد عرفت سابقا بان كون ابليس ليس لترك الواجب بل لاستقباحه امر الله تعالى وذلك لا يستدعى ان يكون امر السجود للوجوب فانه على تقدير كونه للندب ايضا يتم الامر فان استقباح امر الله كفر وان كان ذلك الامر للاباحة اقول هذه الفائدة ليست مستنبطة من قوله تعالى وكان من الكافرين حتى يرد المحذور بل قوله ابى فقط فانه لو لم يكن هذا الامر للوجوب لم يذم ابليس بالاباء وممن غفل عنه من قال الا يدل عليه الاباء بل تعيين بانضمام ان امر فان قوله تعالى افعصيت امرى اى تركت موجبه دل على ان المامور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها والوعيد على الترك دليل الوجوب **قوله** وان كان بحكم الحال هذا على كون الامر قيل يرد ما قيل لان الاغلبية مبنية على ان يكون ابليس مؤمنا قبل الاستكبار وذلك غير ثابت اذ ذهب قوم الى كونه منافقا **قوله** فيه مبالغات قيل كما انه اطلق الجمع واراد التثنية لان المبالغة ههنا بطريقين احدهما تعليق النهى بالقرب الى ما ذكر بقوله وجعله سببا او نقول المبالغة الاولى لما تضمنت الجهات والاعتبارات جعلت كانها اكثر من واحدة فاعتبرت مع الثانية مبالغات اقول ليس للمبالغة الاولى جهات واعتبارات بل لها جهة واحدة وهى كون النهى متعلقا بمقدمة ما هو المنهى عنه فى الحقيقة واما كونه تنبيها على ان القرب من الشئ يورث داعية وميلا اليه فليس من المبالغة فى شئ حتى يكون جهة لها الا ان يقال انه وصف المبالغة

علم الكلام

كمال پاشازاده

كمال پاشازاده

كمال پاشازاده وعصام

ملا خسرو

كمال پاشازاده

ملا خسرو

الاخذ بجامع القلب فكان له دخل فى المبالغة وحينئذ ايضا لا يثبت للمبالغة جهات لا جهتان فكانه ايضا اطلق الجمع واراد التثنية ولك ان تقول الاولى ان يعتبر التعدد فى المبالغة الثانية فان جعله سببا لان يكونا من الظالمين عبارة عن امرين احدهما كونه سببا لاثبات الظلم لهما والاخر كونه سببا لكونهما معدودين من الظالمين المتفق على ظلمهم وهذه مرتبة وراء مرتبة الاتصاف باصل الظلم وقد يقال ان الاخر هو التصريح بنسبة الظلم اليهما ويقال ايضا هو ما يعتبر فى جانب السبب من كون القرب ظالما ومن وقف على ما ذكرنا لم يعبأ بها كما لا يخفى **قوله** بارتكاب المعاصى هذا على تقدير ان يكون صدور هذا الفعل منه ع م قبل النبوة وقوله او بنقص حظهما على تقدير ان يكون صدوره بعد النبوة كما سيجئ تحقيقه قيل على ان لا يكون النهى للتنزيه فهذا التوجيه من المص مخالف لقطعه فيما سبق بكون النهى للتحريم اقول قطعه فيما سبق مبنى على ما هو الظاهر وهو صدور ذلك قبل النبوة اذ لا يظهر فائدة البعثة الا فى الارض وتجويزه ههنا مبنى على الحقيقة ونفس الامر فيندفع المخالفة **قوله** ويعضده قيل كان من حقه ان يقول ويدل عليه كما قال فى تفسير قوله تعالى وعدتهم من متن الجانب وامنع لامس الذى فى البحر ودل عليه قراءة ابن كثير ويدعهم ويعقم هذا الوجه بل بعينه كما فعل ثمة والتوفيق بين المقامين بحكم اقول مدفوع لكن لا لان تلك القراءة معارضة بقراءة عبد الله فوسوس لهما الشيطان عنها فانها ظاهرة فى رجوع الضمير الى الشجرة كما اجاب به المعترض لانها قراءة شاذة فلا تعارض القراءة المتواترة وايضا تلك القراءة وان كانت ظاهرة فى ذلك لكنها تحتمل رجوع الضمير الى الجنة على تضمين الوسوسة معنى الازلال كما نقله التفتازانى فلا نسلم المعارضة مع قيام الاحتمال ولو مرجوحا وبالجملة ان لم يقدح فى المعارضة كل واحد من الشذوذ والاحتمال فلا اقل من قدح المجموع فيها بل لان عدم المعارضة مسلم لكن لما اورث وجود تلك القراءة مع ضعفها حزازة فى دلالة قراءة حمزة على ذلك الوجه ناسب ان ينزل القراءة من مرتبة الدلالة الى مرتبة التأييد فكيف بتقديم الوجه وتعيينه **قوله** اى القاه قيل ازلالهما بقوله هل ادلك الخ وقوله ما نهيكما الخ ومقاسمته اياهما بقوله انى لكما الخ كل ذلك صريح فى انه القاء اليهما كان مشافهة لا على طريق الوسوسة اقول لا نسلم كونه صريحا فى ذلك نعم ظاهر فيه لكن لم لا يجوز ان يكون كل ذلك

كمال پاشازاده

شيخ زاده

حكاية لما القاه في روعه بطريق الوسوسة كان الغاء الية عنزلة قوله له في
تحصيل المرام **قوله** فناداهما قيل كان هذا القائل غافل عن قوله تعالى فوسوس لهما — كمال پاشا زاده
الشيطان اولا يعلم ان الوسوسة هي الصوت الخفي وكان المصنف قصد اصلاح هذا
بقوله في الاعراف وهي في الاصل الصوت الخفي حيث اشار بقوله في الاصل الى انه
منقول او مما وسع فيه اقول ان كان المراد من قوله وكان المصنف لحا ان له الشبهة
فيها وتمت وان كان المراد انه كان المصنف قصد الاصلاح ولم يحصل سقوط
تكلف لان الوسوسة مما وسع فيه قطعا اذ هي تطلق في العرف على كل ما تلقى
في قلب السامع دعو غير روية سواء كانت سرا او جهرا **قوله** بعض اتباعه فوى
الامام هذا الوجه بانهما كانا يعرفانه ويعرفان ما عنده من العداوة فيستحيل في
العادة ان يقبلا قوله فلا بد وان يكون المباشر للوسوسة بعض اتباعه قيل — كمال پاشا زاده
عليه كانه لم يتامل في قوله وناداهما ربهما الم انهكما الى قوله ان الشيطان لكما
عدو مبين فانه صريح في ان المباشر لهما هو الشيطان نفسه اقول الظاهر انه تامل
في تلك الاية ولم يركونها صريحا في ذلك لان محصلها التوبيخ على اتباعهما الشيطان
بعد تنبيه الله تعالى اياهما لعداوته وذلك كما يترتب على اتباعهما له بغير واسطة
كذلك يترتب على اتباعهما له بواسطة ثم انه يرد على الامام انه لا نسلم ما ذكره من جاه — الرازي
هذا الوجه على كون اغوائه بالذات مطلقا فان ما ذكره لا يتمشى في شقه الثاني
وهو كون اغوائه بطريق الوسوسة من غير ان يشاهد نفسه بل على شقه الاول ايضا
لانهما نسيا تنبيه الله تعالى اياهما لعداوته كما هو المحكي في طه بقوله تعالى ولقد
عهدنا الى آدم من قبل فنسي الاية فلا استحالة حينئذ في قبولهما قوله **قوله** اي من الكرامة
اختار هذا التعبير لصحته على كل واحد من الاحتمالين المذكورين في عود الضمير
في قوله عنها واما تفسيره بالجنة فمخصوص بما اذا كان الضمير المذكور للشجرة لكن لا — كمال پاشا زاده
لان الاخراج من الجنة قبل الازلال وبعده فلا وجه لعطفه بالفاء كما قيل
لان القبلية غير مسلمة كيف والاخراج مترتب على وقوع الزلة منهما التي هي من
الازلال وكذا المعقبة ايضا لان الاخراج عبارة عن الازالة التي هي جزء من الازلال
اتباع العرض مع الازالة كما صرح به فليس بينهما مغايرة تصحح المعقبة نعم لا شك في مغايرة
مفهومي الازالة والاخراج لكن المراد منهما في هذا المقام امر واحد فلا معنى لان يقال
اصدر عنهما العثرة وازالهما عن الجنة بعد ان اخرجهما عنها بل لا معنى لان يقال

ايضا اصدر عنهما الزلة وازالهما عن الجنة واخرجهما عنها في عقبه حسبما عرفت
قوله خطاب لادم قال العلامة والصحيح انه لادم وحوا والمراد هما وذريتهما — كمال پاشا زاده
وقيل انما طرح المصنف قوله والمراد هما وذريتهما وضع لفظ الشاقة لا ينتظم المعدوم
حال الخطاب لا عبارة ولا دلالة خلافا للحنابلة الا انه غفل عن عدم تمام التقرير
بدونه فان قوله تعالى بعضكم لبعض عدو انما يرتبط بالامر المذكور على تقدير كونه
الخطاب لهما خاصة باعتبار تلك الارادة على ما اشار اليه العلامة وافصح عنه
شراح كلامه ومن هنا تبين انه لا مساغ لذلك الوجه الا على اصل الحنابلة
انه لو اراد العلامة ادراج ذريتهما في الخطاب بطريق تغليب الاصل على الفرع او
الحاضر على الغائب وهو صحيح اتفاقا او يتنزل اصل الجنس منزلة كله فالخطاب
لخطاب للكل الشامل على الاصل والفرع ولا نزاع في صحته في صحته ايضا واما
مراد المصنف فهو الثاني ينادي عليه قوله وجمع الضمير لانهما اصلا الجنس فكانهما — شيخ زاده
الجنس كلهم ومن غفل عنه تعسف بحمله على ارادة تغليب الاصل على الفرع وكسى
منفى العبارة الا ما ذكرناه كما لا يخفى فهو لم يغفل عن عدم تمام التقرير بل
انه بهذا الاعتبار ولم يحتج فيه الى اصل الحنابلة كما زعمه نسبة الغفلة
اليه ناش من الغفلة **قوله** السكنى من السكون يعني انه مأخوذ منه
لكنه بمعنى اخر فان السكون ضد الحركة والسكنى الاقامة بمسكن وهي
لا تنافي الحركة وانما كان منه لان الجزء الغالب في السكنى هو السكون و
انما جزم المصنف بكون المراد السكنى دون السكون لوجود المعين لفظا
ومعنى اما الاول فهو انه اذا كان من السكون يلزم دخول في على متعلقه
وليس كذلك فيجب المصير الى الحذف والايصال وهو خلاف الاصل بخلاف ما اذا
كان من السكنى واما الثاني فهو انه عم غير مامور بترك الحركة في الجنة كيف
وقد قال تعالى وكلا منها رغدا حيث شئتما فيجب المصير الى دعوى كون الامر للاباحة
وهو خلاف الظاهر في المقام قال الواحدي هذا اللفظ مشترك يقال اسكنه اي — كمال پاشا زاده
ازال حركته واسكنه مكان كذا اي جعله ماويه ومنزله وزيف بان
الاشتراك خلاف الاصل ولا ضرورة ههنا للعدول عن الاصل فان السكنى نوع من
السكون كما قال المصنف فقوله رد لمن قال بالاشتراك اقول لا شك انهما معنيان
متغايران كيف والسكون ضد الحركة والسكنى لا ينافي الحركة بل يجامعها كما

عرفت وإذا تحقق المغايرة صح القول بالاشتراك فانه مستعمل في كل من المعنيين
على الحقيقة قال في قسم الحقيقة من الاساس سكن المتحرك واسكنته وسكنوا الدار
وسكنوا فيها واسكنتهم الدار واسكنتهم فيها واما ذكر المص فمراده منه كون
السكنى مأخوذا من السكون في عرف اللغة يعني انه اخذ منه واستعمل في
معنى الاقامة وصار حقيقة عرفية فيها فالحقت بالحقيقة اللغوية لانه نوع
من السكون داخل تحته الان فليس قوله رد المن قال بالاشتراك بل هو بيان له
بحسب اصل اللغة وعرفها **قوله** ليصح العطف اي في فصيح الكلام فانه صح في
غير الفصيح قيل اذ لا يجوز العطف عليه بلا فصل سواء كان ضميرا منفصلا كما
نحن فيه او غيره كحتى لتحكما ما اشركنا نحن ولا اباؤنا ذكره التحرير التفتازاني
في بعض مصنفاته وهو احسن واخصر من قول النحاة انه لا يصح العطف على الضمير
المرفوع المتصل الا بعد التأكيد بالمنفصل الا ان يقع الفصل لان ظاهر العبارة
يشعر بان هذا الفاصل ينبغي ان يكون غير الضمير المنفصل وليس كذلك بل المراد
وقوع الفاصل سواء كان ضميرا منفصلا او غيره اقول مسلمنا الاخيرة
دون الاجنبية فان مدارها على فساد الاشعار المذكور وهو ممنوع
لانهم بينوا حال الفصل بالضمير المنفصل بقولهم الا بعد التأكيد بمنفصل
فما بقي الا بيان حال الفصل بغير الضمير المنفصل وقد افاد وه ايضا بقولهم
الا ان يقع الفصل فالاستعاد واقع في محزه ووهم الفساد فيه من فساد
الوهم ثم انه اعترض هاهنا بانه يفهم منه ان فائدة التاكيد ونكتة الاتيان به
تصحيح العطف فالظاهر ان التاكيد لتقرير النسبة ويتفرع عليه صحة العطف
على ان يراد قوله وزوجك لا يتوقف على العطف حتى يحسن جعله داعيا
لايراد التاكيد لصحة نصبه على انه مفعول معه وهو افيد لدلالته على
كونهما معا في الجنة واظهر في كونها تابعة له لان المفعول معه يفيد التبعية
اقول اصل الاعتراض مدفوع بان ليس المراد ان فائدة التاكيد تصحيح
العطف فقط بل المراد ان فائدته المخصوصة بهذا المقام ذلك فضلا
عن فائدته العامة التي تعتبر في جميع المقامات وهي التقرير ثم انه خطأ
في قوله لتقرير النسبة فانه هاهنا لتقرير المسند اليه دون النسبة واما ما
ذكره بطريق العلاوة فكذلك ايضا لانه لما لم يكن المراد حصر فائدة

التاكيد في تصحيح العطف بل كان الكلام في فوت ان يتعلق التاكيد به لما هو المتبادر
من فائدة التقرير وتصحيح العطف لم يتجه الاعتراض بصحة نصبه على انه مفعول
معه وذلك ظاهر من ان يخفى ثم ان الافيدية والاظهرية مسلمتان لكن لا
في هذا المقام فان فيه ما يغني عن دلالة المفعول معه على المعية
وهو ذكرها بعنوان الزوجة فانه يقتضي المعية فالافيدية ممنوعة وايضا
فيه ما يغني عن دلالة المفعول معه على التبعية وهو عطف زوجك على ضمير
المخاطب بدون تشريكه في الخطاب راسا كما صرح به المصنف ثم ان هاهنا تنبيها
على ان زوجك مرفوع باسكن بتغليب الحاضر على الغائب والمذكر على المؤنث
ان كانت حوا مخلوقة وقت ذلك فقصر على الاول فقد فصل بتقدير لتسكن
فان التغليب اولى من التقدير لا سيما وله نكتة التنبيه على اصالة ادم عم
في الخطاب وفيه توطئة للاكتفاء بذكره في قوله تعالى فتاب عليه وبهذا ظهر سقوط
ما قيل ولك ان تقدر ولتسكن كما في علفتها تبنا وماء واذ تحققت هذا
عرفت ان من عرفت ان الاولى هو التقدير فقد بعد عن السداد بعدا فاحشا
واما ما ذكره هذا القائل من ان التغليب يقتضي استعمال الصيغة الواحدة في
الحقيقي والمجازي وفيه نظر لانه انما يكون مستعملة في الحقيقي لاسناد ضمير المخاطب فيها
الذي هو المذكور بانت فليس بشيء لان النظر غير وارد اذ لا يقتضي استناد
ضمير المخاطب فيها كونها مستعملة في الحقيقي فقط لجواز ان تكون الصيغة الموضوعة
للمخاطب مستعملة في معناها الحقيقي ومعنى صيغة الغائب **قوله** للعهد لان الاصل
فيها للعهد في اصل وضعه واذا استوذكر المعرف يحمل عليه فلا يرد الا
عتراض بان ارادة الجنس شائع ذائع وقد رجحه على العهد في قوله
تعالى من تحتها الانهار كما زعم لانه انما يحمل على الجنس عند تعذر الحمل كما
صرح به الزاعم في تلك الاية وانما رجحه على العهد هناك لانه مبني العهد
على سبق قوله تعالى فيها انهار من ماء غير اسن على تلك الاية وهو غير ثابت
ومع ذلك لا يخفى بعد مثل ذلك العهد كما صرح به الزاعم ايضا فترجيحه
ليس لرجحان الجنس على العهد في نفسه بل لخصوصية في ذلك المقام ليست
في هذا المقام واما ما قاله ايضا من ان المعتبر العهد عند المخاطب
عند السامع فعدم المعهود عندنا غير دال على الخلاف لا يجدي فعلى طرف التمام

لان الظاهر من المعهود به هي المعهود به بحسب سبق الذكر ولم يسبق الا ذكر دار
الخلد دون غيرها اعنى حكيت الجنة في القران على وجه العهد لسبق ذكرها فيما
سبقت حين الحكاية على وجه العهد او على وجه اخر لا عبرة باحتمال ان يكون
عند المخاطب معهود لكن بطريق اخر لكونه احتمالا لم ينشأ عن دليل وبهذا
ظهر فساد ما قيل في شرح مرام المصنف اي اللام للعهد الخارجي والاشارة الى
دار محسوسة لهما ههنا اذ يفوت حينئذ ما اراده المصنف من كون المراد دار
الخلد لان تكون الاشارة الى دار غيرها ههنا فان قلت هلا يكون كما دل
عليه ما ذكر المخالفون وهم المعتزلة من انه لا يجوز ان تكون دار الخلود
فتعين انها كانت غيرها معهودة ووجه عدم الجواز ان الله تعالى امرهما
ونهاهما فيها وجنة الخلد لا يكون فيها امر ولا نهي ولانهما اخرجا منها
وداخل جنة الخلد لا يخرج منها ولانهما ناما فيها وجنة الخلد لا يقع النوم
فيها ولان الشيطان وسوس اليهما فيها ولا وسوسة في جنة الخلد قلت لا
لان عدم الجواز غير مسلم بناء على ان جميع ما ذكر من احوال دار الخلد انما
يتحقق بعد يوم الجزاء كما هو للجزاء هو من النصوص فلا ينافي وقوع ما يخالفها
من قبل للابتلاء لا للجزاء واما دفع الاول بانه لا باس بوقوع التكليف
فيها لان اهلها يكلفون المعرفة والتوحيد كما ذكره صاحب التيسير فليس
بشيء لان الكلام في الامر والنهي المخصوصين بالاكل ولا يدفعه اثبات
تكليف المعرفة والتوحيد اذ لا مساواة بين التكليفين ولذا ولو ثبت الاول
من الثاني حتى تصح المقايسة وكذا دفع الاخير ايضا بان وسوسة الشيطان
لم تكن منه وهو فيها كما ذكره صاحب التيسير ايضا لان المحذور نفس وقوع
الوسوسة فيها سواء كان تلقي الوسوسة فيها اولا قوله بارض فلسطين
ذكروا في كتب البلدان انها كورة كبيرة تشتمل على بيت المقدس وغزة وعسقلان
ونقل عن ابن حوقل ان فلسطين اخر اجناد الشام ومدينتها العظمى الرملة
وبيت المقدس يليها في الكبر ومن غفل عنه قال في قول المصنف بين فارس
وكرمان الاولى ان يطرح لفظة او في البين اذ قال صاحب التيسير قالوا
هذه الجنة كانت بستانا بين فارس وكرمان من ارض فلسطين نعم ذكر
في القاموس ان فلسطين اسم موضع بالعراق ايضا لكن المشهور هو الاول

ابن محمد
عمر نسفي
عمر نسفي
كمال پاشا زاده

الاول فمن قال انها كانت بارض فلسطين فالظاهر انه اراد الاول فلا نسلم
ان الاولى طرح كلمة او بل اثباته قوله وسع الاكل عليهما هذا التقرير يدل على
ان حيث ظرف للاكل لا للسكنى وهو الموافق لتقرير الكشاف حيث قال اي
اي مكان من الجنة شئتما اطلق لهما الاكل من الجنة على وجه التوسعة البالغة
المزيحة للعلة حيث لم يحظر عليهما بعض الاكل ولا في بعض المواضع الجامعة للماكولات
من الجنة وتحقيقه ما ذكره التحرير التفتازاني حيث قال لم يجعله متعلقا
بالسكن مع انه اظهر من حيث المعنى لوقوع الفاصل واما ما قيل من انه ضعف
مراد العلامتين اعمال الثاني في مقام التنازع مع انه متعلق في الاكل والسكنى
معا لغرض بديع لان تقرير العلامتين للمعنى ينادي باعلى صوت على انه متعلق
في الصورة والمعنى بالاكل فقط فلو كان مرادهما كونه متعلقا به وبالسكنى
ايضا في المعنى لتعرضوا له في تصويره قوله ادم وابليس اي والمخاطب هما
وابليس فالجملة معطوفة على جملة هو خطاب فلا يرد ما قيل الظاهر ان قوله
وابليس في خبر الخطاب عطف على ادم اي اولهما ولابليس فيلزم انفصال
الضمير المجرور فيجب وقوله ولابليس ثم ان العلامة ذكر هذا الوجه على
وجه الضعف وصرح بان الصحيح هو الاول والدليل عليه قوله تعالى في
موضع اخر قال اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو وقوله تعالى ههنا
فمن تبع هداي الاية حيث قسمهم الى المؤمنين والكافرين وبين ما لكل من
الفريقين من الجزاء كما ذكره التحرير التفتازاني ولكن ان ترجح هذا الوجه
على الاول بانه لا تركيب فيه التجوز لتصحيح الخطاب كما في الاول ولا يلزم
فيه ان يكون الحال مقدرة كما في الاول فان معنا داة ذرية بني ادم لم تعاد
حال الهبوط بل بعد ذلك وما دام ابليس وان يجاب عن الدليل الاول بانه
يجوز ان يكون الخطاب في المحكي لادم وحوا وابليس فيكون الحكاية ههنا على
طبق المحكي ويكون في ذلك الموضع حكاية لبعض المحكي ومثله ليس بعزيز
وبهذا يندفع ما قيل من ان ورود الخطاب بالتثنية يعين الاول اذ الخطاب
التكويني فلا مجال للتعدد لما عرفت من انا لا ندعي التعدد بل الخطاب
المحكي واحد والتعدد في الحكاية وعن الدليل الثاني ايضا بانه لم لا يجوز
ان يكون التقسيم لمجموع ذريتي ادم وابليس غاية ان يكون ذرية ابليس في

عصام
عصام
كمال پاشا زاده

قسم الكافرين ولا يقال بان كون التقسيم بعد اعتبار اتيان الهدى بناء على
انه لا يتصور اتيانه في حق ذرية ابليس لانا نقول يصح اتيانه بالنظر الى الجميع
باعتبار البعض منه ومن غفل عما ذكرناه في تصحيح الاتيان قدر المضاف اي
فاما يأتين ذريتكم ولا يخفى انه اذا حصل المراد بدون التقدير فلا حاجة
له بل هذا التقدير غير مستقيم لان الخطاب فيما قبله لادم وحوا وابليس
فالظاهر ان يكون هذا الخطاب ايضا لهم فيعود المحذور وان ادعى
اختصاصه بادم وحوا لزم خطاب الاثنين بصيغة الجمع فيحتاج الى
تكلف اخر ويكون تكلفا في تكلف فان قلت ما ذكرته في تصحيح الاتيان
خلاف الظاهر فلا يصح الترجيح المبنى عليه قلت مسلم لكنه واحد
وخلاف الظاهر في الاول اثنان كما عرفت الا ان يقال هذا الوجه يستلزم
خلاف ظاهر اخر في قوله تعالى قال اهبطا منها فهو معتبر في هذا الوجه
لاستلزامه اياه لكن نعين وجه الاعتراض حينئذ فنقول يكون الوجهان على
هذا التقدير متساويين فلا يصح ترجيح الاول ومن العجايب ما قيل
اذا كان المراد تعادي ذرية ادم كما فهم من كلام المصنف لا يلائم جعل
ضمير اهبطوا شاملا لابليس واما على الثاني الذي جعل الضمير فيه ضمير اهبطوا
شاملا له فلا يراد ذلك بل تعادي آدم وحوا وابليس هذا الطرفين
لا يخفى قوله حال استغني فيها قيل الاكتفاء بالضمير في الجملة الاسمية
ضعيف لا يليق بالنظم المعجز فتوجيهه ان الجملة مأولة بالمفرد لان بعضكم
لبعض عدو في تأويل متعادين كما اشار اليه فدخل هذه الجملة يستغنى
فيها بالضمير عن الواو اقول لا نسلم ضعفه مطلقا فان للنحاة مذهبين
احدهما ان الواو واجبة في مثل هذه الجملة وما خلت عنها فهي شاذة
وهذا مذهب الفراء والعلامة وابن الحاجب الاخر انه اذا كان في الجملة
ضمير يرجع الى ذي الحال لا تكون شاذة وهذا مذهب [illegible]
حيان وذكر في الارتشاف انه مذهب الجمهور وفي انه لعلانه يرجع الى هذا
الفعل فيجوز ان يكون كلام المصنف واردا على هذا المذهب فان قلت
هلا بينا نقض كلامه هذا بما ذكر في الاعراف حيث قال في قوله تعالى
او هم قائلون انما حذفت واو الحال استثقالا لاجتماع حرفي عطف فانها

كازروني

كازروني

عصام

اي واو العطف استعيرت للوصل لا اكتفاء بالضمير لانه غير فصيح قلت لا ادعي ان
يكون مراده ذلك على ما ذكره بعض المحققين من النحاة وهو انه اذا كان ضمير ذي الحال
مبتدأ في الجملة فهو ردي واما اذا لم يكن ووقع في جزئها الاول بان كان مبتدأ
او خبرا مقدما فهو فصيح فلما كان هم قائلون من قبيل الاول حكم بعدم فصاحته
وما نحن فيه من قبيل الثاني لم يحكم به بل جوزه في النظم المعجز او يفرق بما ذكره الفاضل
بان ما نحن فيه مأول بالمفرد بخلاف هم قائلون فان شرط التأويل ان يكون كل
جزء من الجملة مدخلا في مفهوم المفرد كما في متعادين وليس كذلك في يا نحن اذ لا
مدخل فيه الا للخبر فقط ويجيء في الاعراف مزيد تحقيق لهذا البحث ان شاء الله تعالى
قوله او القيمة لا يخفى ان الاستقرار ممتد الى القيمة فان السكون في القبر استقرار
لكن التمتع ينقطع بالموت ولا يمتد الى القيمة فيحتاج الى التوجيه اما بان التمتع
حاصل بعد الموت بطريق السكنى في القبر او بطريق كون القبر روضة من رياض
الجنة بالنسبة الى المؤمنين فيكون تهكما بالنسبة الى الكافرين كما ذكره العلامة في قوله
تعالى ذلك يوم التغابن من ان في التغابن تهكما بالنسبة الى الكافرين واما بان يعتبر
ابتداء القيمة من الموت لان من مات فقد قامت قيامته والظاهر ان ذلك
لان مقدمة الشيء معدودة من جملته كما صرح به النحرير التفتازاني ولا يخفى
ان الظاهر كون قيام قيامة الميت موجبا بعض المقدمة عرفت ان من عد كل واحد
منها [?] مستقلا فقد عدل عن الظاهر واما ما قال النحرير التفتازاني و[illegible]
بعض المتأخرين من انه يكون التعبير حينئذ واحدا فغير مسلم اذ المراد على التعبير
الاول الموت من حيث هو والاستقرار فيه بمعنى الاستقرار الارادي وعلى
التعبير الثاني القيامة مع الموت من حيث انه مقدمتها والاستقرار فيه اعم من
الارادي وغيره والاولى في التوجيه ما قاله بعض المحققين من ان ثبوت التمتع
بالنظر الى نوع الانسان لا بالنظر الى كل فرد منه واما ما قيل من ان القوم لم
يلتفتوا اليه بناء على انه لما غلب ادم وحوا على ذريتهما وخوطب الجميع كان المقام
مقام العموم والاستغراق فيتناول الحكم لكل فرد فليس بشيء اذ لا يلزم من اعتبار
العموم والاستغراق اثبات الحكم لكل فرد لجواز ان يراد اثباته للكل المجموعي كما
ينادي عليه قوله [?] الجنى كلهم لاضافة الكل الى المعرفة قوله استقبلها
قال النحرير التفتازاني التلقي يجيء بمعنى الاستقبال وبمعنى التلقن اذا استعمل

عصام

بمن نعال تلقيته منه اى تلقنته وانما لم يجعله من هذا مع ظهوره حيث استعمل بمن الترتب
عليه الاخذ والقبول والعمل وسائر ما يدخل فى الاستقبال الرجل اعزته واحبائه فعلى
هذا يكون من رجال من كلمات قد رد بان الترتيب المذكور انما ينافى بعد صحة استعمال
اللفظ فى المعنى الذى هو غير ظاهر فيه فكيف يصح جعل الترتيب جهة لصحة الاستعمال
فالصواب ان يقال لان تلقن الكلمات لا يترتب على الاهباط بلا تراخ بوجه من الوجوه
بخلاف الاستقبال فانه ابتداء وهو الانتظار الى الكلمات تحصل عقيبه بلا تراخ
فعلى هذا لا يكون من رجل بتلقى بالكلمات من الكلمات اقول اعتراضه ليس بشئ لانه
لما كان نظر المحققين الى المعنى افاد التحرير اقتضاء الامر المعنوى الذى دعاهم الى
اختيار كون اللفظ بمعنى الاستقبال وهو العقد الحق ترتب الامور المذكورة ولم يرد
تصحيح اللفظ بل افادة ايضا بقوله فعلى هذا الخ واما رد عليه المحقق ان لو كان
اهمل ذلك وليس بشئ واما مختاره الذى عنونه بالصواب فكذلك ايضا لكن
لان المعاد فى قوله تتلقى كان رجحنا ان يكون التلقى بمعنى الاستقبال
على ان ما ذكر من ان التلقن لا يترتب على الاهباط بلا تراخ الخ لا يعارضه ما بنى
عليه قوله لكنا نا رد عليه من ترتب التوبة على التلقى بلا تراخ فان التوبة انما
تترتب بلا تراخ على التلقى بمعنى التلقن لا على التلقى بمعنى الاستقبال فان التلقن داخل
فيه اذ الاخذ والقبول والعمل داخلة فى استقبال الرجل اعزته كما مر فالتوبة
تترتب على التلقى بمعنى الاستقبال بلا تراخ لان المرتب على جزء الشئ بلا تراخ مرتب
على كله ايضا كذلك بل لانا لا نسلم عدم ترتب التلقن على الاهباط بلا تراخ
كيف وتلقن الكلمات من عبارة عن التوبة الملهمة منه تعالى لم لا يجوز ان يقع
صدورها عقيب الاهباط بلا تراخ بل لا شبهة فى صدورها عقيبه لان المسارعة فى
امر التوبة من دأب الفساق فحاشا مقام النبوة عن ذلك واما ما قيل من انه
روى الامام محيى السنة عن ابن عباس رضى ان آدم عليه السلام وحوا بكيا على
ما فاتهما من نعيم الجنة مائتى سنة ولم يأكلا ولم يشربا اربعين يوما ولم يقرب آدم
حوا مائة سنة وفى رواية ان ادم لما اهبط الى الارض مكث ثلثمائة سنة لا
يرفع رأسه حياء من الله تعالى فعلى تقدير صحة الرواية يجوز ان يكون اول التلقى
عقيب الهبوط بان يكون مستعدا للكلمات منتظرا لها واول التوبة عقيبا له
التلقى وان كان بين اول التلقى وآخره والذى تقبل فيه الكلمات زمان طويل

زمان طويل فغير صحيح لانك قد عرفت ان التلقن مع الاستقبال وهما معقبان
الهبوط واما الرواية فلا تقتضى تأخر التوبة عنهما فهى معقبة لهما ايضا ووجه عدم الاقتضاء
ان الرواية ناطقة بان بكاءهما كان على ما فاتهما من نعيم الجنة وكذا عدم الاكل وعدم قرب
الزوجة لا على عدم وقوع التوبة منه تعالى حتى يلزم تأخرها فالظاهر انه وقع التوبة
وغفر ذنبهما وهما بكيا على ما فاتهما من النعيم وحياء وايضا لصدور الذنب فقط
لا لعدم مغفرته فيجوز ان يتقدم مغفرته على الحياء ونحن نقول عما ذكرنا ذكر هذا الكلام
من عند نفسه فزعم انه لا ظهر بناء على شيوعه فى العرف هذا وقيل على التحرير
ايضا انما اختير كونه بمعنى الاستقبال لا لما ذكره التحرير من حيث الترتيب بل لان
قراءة ابن كثير برفع الكلمات لا تحتمل معنى التلقن اقول لا يجب ان يختص وجه الاختيار
بما ذكر حتى يصح سلب كونه موجبا عما ذكره التحرير بل الظاهر ان له وجهين احدهما
ما ذكره التحرير والاخر ما ذكره المعترض نعم لو قال قصر التحرير حيث قصر على وجه
واحد مع ان له وجها آخر كان واردا ولكنا نقول لا نم ان تلك القراءة
لا تحتمل معنى التلقن لم لا يجوز ان يكون الكلام على صيغة القلب ومثله وارد فى
كلام البلغاء لما كان محتملا لم يتعين كون ما ذكره وجها للاختيار ولا اقل
من ضعفه فظهر ان القصر ليس من المقصر قوله وهو التأثير المدرك اى المدرك
بنوط ادراكا انه او المدرك انه على التجوز فى التوصيف فيكون المراد من الكلام
الجراحة المعنى المصدرى دون الحاصل بالمصدر فلا يرد ان المدرك بحاسة البصر
من الكلام المؤثر لا تأثيره والمدرك بحاسة البصر هو نفس الجراحة التى هى اثر
لا التأثير فيها والعجب من بعضهم انه قال فى تقرير الايراد والمدرك بحاسة البصر
هو آلة الجراحة او نفس الجراحة ثم قال فالعبارة الظاهرة ان يقال الكلم هو
تأثير المدرك بالاضافة وان يقال الكلام هو آلة الجراحة وانت تعلم ان الكلام
دائر بين المعنى المصدرى والحاصل بالمصدر فلا وجه للتعرض للآلة وايضا
اذا اضيف التأثير الى المدرك فهو بالنسبة الى الكلام من اضافة المصدر الى
المفعول فلا معنى للتقييد بآلة الجراحة كما لا يخفى قوله ا راجعى انت الظاهر ان
راجعى اسم فاعل مضاف الى مفعوله وهو مبتدأ وانت فاعله قائما مقام الخبر لاعتماده
على الاستفهام او انت مبتدأ وراجعى خبره قدم عليه اهتماما قال صاحب الكشف قال
سلمه الله يعنى الطيبى صح من نسخة المصنف بالتخفيف ومن نسخة بعض المشايخ بالتشديد

وهو السماع ثم قال ولا توجيه له مشكل الا ان يجعل جمعا وهو مستبعد ايضا وتلك لا استبعاد
مع ظهور كونه من اسلوب الا فارجعوني يا اله محمد وقال التحرير التفتازاني في التنبيه
المشايخ فحملها على سهو القلم اقرب من ان يجعل من ذلك الاسلوب ومراده كون الجزء على
الاسلوب بخلاف الظاهر من وجهين احدهما غرابته في نفسه والاخر كونه مخالفا للافراد
انت سواء كان فاعلا او مبتدأ لا انكار ذلك الاسلوب عن اصله فانه مما نص عليه
الثقات وبهذا ظهر انه لا وجه لما قيل من ان في التنظير بحثا لجواز ان يكون الخطاب
في قوله فارجعوني لغير الله تعالى والتقدير فارحموني يا عباد اله محمد انتهى لانه مع كونه
خلاف الظاهر لا يقدح في اصل الاسلوب المتفق عليه واما ما قيل من ان ذلك
ليس بفصيح في غير المتكلم فمداره على ما ذكره الرضي وارتضاه التحرير التفتازاني
في المطول من انه قد كثر في الواحد من المتكلم لفظ الجمع تعظيما له لعده المعظم
كالجماعة ولم يجئ ذلك في الغائب والمخاطب في الكلام القديم وانما هو استعمال
المولدين لكنه غير مسلم لثبوته في المخاطب قال الله تعالى رب ارجعوني لعلي اعمل
فان ارجعوني خطاب له تعالى وجمع ايضا في قوله تعالى فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا على
كون الجمع لتعظيم رسول الله واستشهد العلامة بقول الشاعر فان شئت حرمت
النساء سواكم كما صرح به في الحواشي الحسنية للمطول والعجب من التحرير انه
كيف ارتضى به في المطول مع انه ذكر في التلويح في قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة
اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم ان الضمير في امرهم لله ورسوله
تعظيما ولا فرق بين الواحد والاثنين في ذلك ثم قال التحرير وعلى النسختين يكون وقوع
الجملة الاستفهامية جزاء الشرط محل بحث وقيل هذا مخالف لما في شرح التلخيص من
ان بتنبيه ان الجزاء يجوز ان يكون طلبا نحو ان جاءك زيد فاكرمه لانه فعلي
استقبالي للدلالة على الحدوث في المستقبل فيجوز ان يترتب على الشرط بخلاف الخبر
فانه معروض الصدق في الاستقبال فلا يكون طلبيا ثم قال وثانيا ويل الجزاء الطلبي
بالخبري وهم لانه ليس بمعروض الصدق كالشرط بل هو مترتب عليه اللهم الا ان يفرق
بين الامر والاستفهام واجيب بما ملخصه الفرق بين الامر والاستفهام بناء على
ان اداة الاستفهام مانعة من وقوع الجملة الاستفهامية جزاء لما تقرر ان كل واحد
من الشرط والاستفهام لا يتقدمه شيء مما في حيزه فلو وقعت الجملة الاستفهامية
جزاء لزم ان يتقدم ما في حيز الاستفهام عليه فان الشرط لكونه قيدا للفعل الجزاء

الجزاء يكون في حيزه قال في المطول في قول المصنف واما تقييد الفعل بالشرط
فيه تنبيه على ان الشرط قيد للفعل مثل المفعول ونحو اقول ليس وقوع الاستفهام منه
جزاء محل بحث كما زعم التحرير كيف وهو اكثر من ان يحصى قال الله تعالى ارايتم ان كذب
وتولى الم يعلم بان الله يرى كما صرح به الرضي وغيره وقد غفل عنه المعترض ايضا حيث
جوز ان يكون فرق بين الامر والاستفهام مع انه لا فرق بينهما في الجواز وغفل المجيب
ايضا حيث ادعى في الاستفهام عدم الجواز مع انه جائز قطعا واما ما ذكر من كون
الشرط قيدا للجزاء ولزوم عدم تقدم ما في حيز الاستفهام عليه فمسلم لكن لا يجديه نفعا
لان الهمزة في الجزاء عند التحقيق تتقدم على الشرط فمعنى لكن ان جئتك اتكرمني ءا له
ان جئتك تكرمني كما صرح به الرضي وغيره فاذن لا يلزم تقدم ما في حيز الاستفهام
عليه حقيقة ثم انه يمكن التفصي من جانب التحرير بانه لا يلزم من تصريح الرضي
بذلك ان لا يكون محل بحث اذ وقع فيه الاختلاف بين النحاة اشار اليه
الدماميني في شرح التسهيل والظاهر ان المخالفين يقيدون الجزاء في مثل
تلك الاية ويجعلون الاستفهامية مستانفة ولهذا الظاهر ان من منع التحرير
هنا فقد استحق التشنيع لكن ليس فيما فهم ناشئة من خصوصية الاستفهام بل
من لزوم الفاء وعدم لزومها فما اوردناه على المعترض الاول والمجيب وارد عليهما
اذ بنا كلا منهما على خصوصية الاستفهام قوله اي بهما الرجوع قيل قصر
فيه حيث قصر وصفه تعالى بها على معنى الرجوع فانه قد يراد بها توفيقه تعالى
على التوبة وقد اعترف به نفسه ايضا حيث قال او الذي يكثر اعانتهم على
التوبة فان حاصله التوفيق عليها اقول لا وجه لحمل سكوته عنه على التقصير
لظهور حمله على ترجيح المعنى الاول ومثله اكثر من ان يحصى قوله كرر للتاكيد
قال التحرير التفتازاني ان قيل لم قدم ذكر تلقي الكلمات عليه قلنا للاه
تمام بصلاح حاله وفراغ باله والاخبار بقبول توبته والتجاوز عن هفوته
وازاحة ما عسى يتشبث به الملائكة فيما زعموا في حقه وقد فضله عليهم وامرهم
بالسجود له وقيل فيه بحث لان ما يتشبث به الملائكة في ذلك انما هو في المحكي
ولا تقديم فيه وانما التقدم في الحكاية وليس فيها ما يتشبثون به في ذلك
لانها بعد الوقوع بازمنة متطاولة فاني احدهما عن الاخر اللهم الا ان يكون ذلك
القران لما ثبت في اللوح المحفوظ على هذا الترتيب الذي هو عليه الان

قبل خلق آدم جاز ان يطلع الملائكة فيه على زلة آدم ويطلعوا عقيبه على توبته و
قبولها وبعد ذلك اقول يرتفع بدون الحاجة الى ما ذكره من الحمل لكن لاجل
فرط الاهتمام بالاخبار بازاحة ما عسى يتشبثون به فيما زعموا في حقه اعاد تبشيره
بان انزاحه عن دخائم الزلة مع كونها بحيث يصح ان يتشبث بها من زعم في حقه
ما زعمه ولا يتفقى ان لا يبقى لهم مع ازاحة المتشبث به ما يتشبثون به في
زعمهم ذلك وقت وقوعه منهم وبالجملة بين ازاحة متشبثهم والتجاوز عنه
وبين ازاحة تشبثهم به فرق ونقصد انتهى الاول فلا بحث كما قيل لان ما
على كون التوبة واقعة في الارض كما صرح به اولا واسنده الى التفسير مع انه
لم ينقل به وهو غير مسلم اذ لا شيء يقتضي وقوع التوبة في الارض وقد عرفت
ان الروايات المذكورة سابقا غير مقتضية له بل الصحيح وقوعها عقيب صدور
الزلة بلا تراخ بل لان الظاهر ان التوبة التي هي عبارة عن مغفرة الزلة
وازاحة ما تشبث به الملائكة وقعت عقيب الامر بالاهباط لما عرفت سابقا
وكان مقتضى ذلك ان تذكر عقيب تاكيد الامر لكونه عين الاول لكن قدم
ذكرها عليه لفرط الاهتمام بالاخبار بازاحة ما تشبثوا به فان قلت
كيف يكون مغفرة الزلة ازاحة لما تشبثوا به مع انهم انما تشبثوا بوقوع
الزلة وهي واقعة سواء غفرت او لا قلت لما تاب عن الزلة وكان توبته
مقرونة بما في قلبه من النيات الصالحة ظهر ان ما فيه من المصلحة غالبة
على ما فيه من المفسدة فاضمحل تشبثهم ومتشبثهم هذا وقيل التكرار في
الكلام التام خصوصا بعد الفصل بالاجنبي لمحض التاكيد بعيد اجدا
ولذلك عطفه الزمخشري عليه ما ذكره من النكتة بالواو فالمصنف لم يحتج في
تغييره الى او وكان نظر المص الى ان تكرار الكلام اذا كان لاختلاف
المقصود يكون تجديدا لا تاكيدا فان التاكيد فيما اذا لم يقصد فائدة
زائدة الا انه سيأتي في تفسير قوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا انه تاكيد
وتذكير ما بينا في هذا التوجيه اقول لمثل هذا المكرر جهتان جهة
كونه اعادة للاول وجهة كونه مناطا لما بعده فهو بالجهة الاولى تاكيد
وبالجهة الثانية تجديد ولا بعد في مثل هذا التاكيد كما زعمه فنظر
العلامة الى اجتماع الامرين في اللفظ باعتبار الجهتين واتى بالواو ونظر

المصنف الى تخالف الجهتين واستقلال كل منهما واتى باو ولكل وجهة فلا عتب
على واحد منهما قوله اولا اختلاف المقصود يعني كرر اهبطوا ليتعلق به معنى
غير الاول اهتماما به ويسمى هذا الاسلوب في علم البديع بالترديد فلا يرد
ما ذكر لا يتقضي التكرار فان المراد لتبين المذكورين يمكن ان يجمعا كما قيل
ثان الامكان مسلم لكن لا يحصل ح المراد لعلى الاهتمام وتفويت الصنعة
البديعة قوله والتنبيه عطف على الاختلاف قيل المراد هو التنبيه على ان
مخافة مثل الاهباط من المواخذة يكفي للجازم عن الامتناع عن مخالفة الله
تعالى لان مخافة احدهما يكفي لا زم كما يستدعيه قوله لكنه نسي ولم نجد
عزما لان ادم لم يكن عالما بالاهباط المترتب باحد الامرين حتى يخاف منه
نزله ولكنه لحق اقتباس والمراد ان النوع ناس وليس له عم فيفوته التنبيه
الذي جاء الله تعالى به ومخالفه امر اقول لا يخفى عليك ما فيه من تكلف تقدير
المضاف اولا وصرف الضمير عن ادم عم الى النوع ثانيا والعجب من هذا
القائل انه ادرك لمحة من التحقيق لكنه لم يتصور كنهه فاشار اليه بين اقدام
واحجام فانه قال وربما يقال تعليم الاسماء مستلزم علم آدم بالاهباط اقول التحقيق
ان يقال لما كان آدم عم عالما بالاسماء اي ذوات الاشياء وخواصها
واصول العلوم وغير ذلك كما مر ظهر انه كان عالما بذات الدنيا وخواصها
التي من جملتها كونها دار الفناء والتكليف وبذات الشيطان وخواصه
التي من جملتها عداوته لادم عم فلما وسوس اللعين له عم كان ينبغي ان
يخاف من الطرد معه الى دار الفناء والتكليف لكنه نسي الحكيم وآذن عهد
ان الخواص ليست على عمومها بل هي عبارة عن الشئونات كلون السقمونيا
مسهل للصفراء فغير مسلم لكنه تخصيص بلا مخصص ولو سلم فلا شك
ان الدنيا والشيطان داخلان في الذوات وكون الدنيا دار الفناء
والتكليف وكون الشيطان عدوا له عم داخلان في اصول العلوم فهي
مشتملة على احوال التكاليف وفناء الدنيا وعداوة الشيطان كما لا يخفى
ومن الغافلين عن هذا التحقيق من قال لا حاجة ههنا الى قوله ولكنه نسي
لان آدم ما كان واقفا على المخالفة المذكورة وقت ارتكابه ما ارتكبه
على انه لو سلم علمه وقوعه ع م فالصحيح انه سلب الصحة عن القول الذي ذكره

دون الحاجة كما نقله وأمّا ما قال هذا القائل من ان مدار هذا التنبيه
على ترتب التكليف المذكور على الاهباط ولا دخل فيه لتكرر ذكره فليس بشئ
لان التنبيه على كفاية مخافة الاهباط المقترن باحد الامرين انما نشأ
من تكرر الاهباط كان الاهباط متعدد وكل واحد منهما مستقل في كفاية
الاستقلال لما اقترن به من الامر الخطير فيها ولو لم يكن التكرار لم يحصل
هذا المعنى **قوله** باحد هذين الامرين الاول البلية والتعادي وعدم
الخلود والثاني التكليف وممّا قيل الاول الاهباط على وجه الاول والثاني
الاهباط على الوجه الثاني سهو اذ لا معنى لان يقال الاهباط المقترن
بالاهباط على وجه كذا وأمّا ما قاله القائل بعد ذلك من ان الاولى
ان يقال مجرد الاهباط من الجنة كاف آه اراد به الاولوية في توجيه التكرير
فلا صحة له اذ لا مدخل له في التكرير فكيف الاولوية وآه اراد الاولوية
بمعنى انه كاف في نفس الامر غير محتاج الى ضم شئ آخر اليه من الامرين
فكفايته مسلمة لكن اذا ضم اليه احدهما يحصل المبالغة في المخافة فالاولوية
فيما هو المختار دون ما ذكره **قوله** وقيل تأمّله الجبائي ذكره الامام في
الكبير واشار المص الى ضعفه لان ضمير منهما الثاني راجع الى الجنة
كالاول اذ لم يسبق ذكر السماء فيكون الهبوط الثاني ايضا من الجنة
وأمّا ما قاله التحرير من انه كيف يصح ذلك القول وقد جعل الاستقرار في
الارض والتمتع حالا من الاول وان كانت حالا مقدرة ففي حيز المنع
لان كونها مقدرة مصحح لذلك القول وكذا عبر عنه بعض المتأخرين بانه
حال منهما لا تلائم ذلك القول والآخر بانها يأباه لكن لا نم عدم الملائمة
والاباء ايضا فان من اراد ذلك على ان يكون الهبوط الى السماء فعلا
مغايرا للهبوط الى الارض ولم لا يجوز ان يعتبر الهبوط فعلا واحدا
ممتدا جزؤه الاول منته الى السماء وجزؤه الاخير منته الى الارض وكان
السماء بالنسبة الى الجنة كالدرجة الاولى من سلم الغرفة فيكون النزول
اليها كابتداء النزول الى ساحة الغرفة فلا بعد في جعل الاستقرار
في الارض والتمتع المقارنين لجزئه الاخير حقيقة حالا مقدرة عند الابتداء
بجزئه الاول قال الامام عندي وجه ثالث اقوى من الوجهين وهو انه

انهما لما زلّا فأمرا بالهبوط فتابا ووقع في قلبهما ان الامر كان بسبب الزلة
فربما زال بالتوبة فاعاد الله تعالى الامر ليعلما ان الاهباط لم يكن جزاء على الزلة
حتى يزول بزوالها بل كان تحقيقا للوعد في قوله اني جاعل آه اقول هذا
رده حسن غير ان قوله لم يكن جزاء على الزلة ليس بمستقيم لان ترتيب قوله
تعالى فاخرجهما مما كانا فيه على قوله فازلهما الشيطان عنها صريح في ان الاخراج
كان ناشئا ولا يخفى ان الاخراج انما يتحقق بالاهباط فظهر كون الاهباط
جزاء على الزلة وايضا ترتب قوله تعالى فتلقى آدم على قوله قلنا اهبطوا
صريح ايضا في ان التوبة انما ترتبت على الامر بالهبوط ولو لم يكن ذلك الامر
جزاء على الزلة لم يترتب عليه التوبة وبهذا يضمحل ما قيل تأييدا لكلام الامام
من انه الى هذا حيث عطف قوله وقلنا اهبطوا على قوله فازلهما بالواو
دون الفاء فانه لو كان ذلك الامر للزلة لكان المناسب عطفه عليه
بالفاء التفريعية ووجه الاضمحلال ان ما ذكره لا يقاوم ما ذكرناه من
دلالة السياق والسياق بل نقول قوله تعالى وقلنا اهبطوا ليس معطوفا
على قوله فازلهما كما زعمه بل معطوف على قوله فاخرجهما فيكون داخلا في
حيز الفاء التفريعية فالصحيح ان يقال اعاد الله تعالى الامر ليعلما ان التوبة
لم ترفع العقوبة الدنيوية وانما دفعت الاخروية فلم ينتسخ بها الامر
بالهبوط وانما ترفع الدنيوية ليحصل في ضمنها تحقيق الوعد فكانت
لطفا في صورة القهر وأمّا ما قيل من ان في كلام الامام بحثا لانه انما
يصح اذا كان اهبطوا الثاني بعد التوبة وليس كذلك لان التوبة في
الارض بعد سنين والامر بالهبوط من الجنة فكيف يصح تأخره عنها بسنين
فليس بشئ لان الصحيح ان التوبة كانت عقيب صدور الزلة كما عرفت سابقا
قوله كانه قيل انما اورد الضمير المنفصل واكد به المتصل اظهارا لكون
المقام مقام التأكيد ليظهر كون جميعا تأكيدا في المعنى فلا يرد ما
قيل انما اورده لانه لا يصح تأكيد المتصل بالنفس والعين بلا سبق
التأكيد بمنفصل فاشتبه عليه التأكيد باجمعين بالتأكيد بالنفس و
العين **قوله** ولذلك لا يستدعي قبل كانه راى في تضاعيف الكلام
ما يشير الى عدم اجتماع المأمورين بالهبوط عليه في زمان واحد والا

فلا احتياج ولا رواج للتعليل ولا يبتنى عليه من الحمل على التأكيد المعنوي
وكيت شعري ما الذي يراه نعم لا يرد هذا التأويل من قال ان ابليس
من جملة المأمورين بالهبوط ثم قال ما كان هبوطهم جملة بل هبط ابليس
حين لعن آ قول لا يلزم ان كلام المصنف هذا ناشئا من انه راى في
تضاعيف الكلام ما يشير الى تعين مجرد ذلك على انه قد يوجه بصحة ان
يجري فيه ذلك الاحتمال ايضا واما ما قيل من ان تعليله ههنا يناسب
ما نقله في تفسير قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون من انه اكد بالكل
للاحاطة وباجمعين للدلالة على انهم سجدوا مجتمعين دفعة فانه
صريح في ان التأكيد يفيد مع التقوية امرا جديدا هو معنى الاجتماع
في زمان واحد نظرا الى ما خذ الاشتقاق فمدفوع بالتفرقة بين المقامين
وذلك انه لما وقع في ذلك المقام التأكيد بكلهم ناسب ان يحمل اجمعين
على مزيد معنى التأكيد ولما لم يقع في هذا المقام تأكيد اخر يحض
جميعا للتأكيد وبهذا ظهر انه لم يصب من قال في توجيه كلام المصنف
اتحاد الزمان غير مأخوذ في مأخذ اشتقاقه لانه لو كان ما ذكره رضيا
عند المصنف لما صدر عنه قوله السابق والتحقيق ان ما ذكره المص سابقا
هو قول المبرد والزجاج ورده الرضي قال ليس بشيء لانك اذا قلت
جاني القوم اجمعون فمعناه الشمول والاحاطة لا اجتماعهم في وقت واحد
وكذا يكون مع تقدم لفظ كلهم وكانهما كررا ترادف لفظين بمعنى واحد
واي تحقق في ذلك مع قصد المبالغة ورده الشريف بان كون
جاني القوم اجمعون بمعنى الشمول والاحاطة مما لا نزاع فيه لكن لما
جمع بين كلهم واجمعون حمله بعضهم على المبالغة في الشمول والاحاطة
ولاحظ بعضهم ان اجمعون بحسب اصل الاشتقاق يدل على الاجتماع
فلا يبعد قصد ذلك المعنى مع تلك المبالغة تكثيرا للفائدة ومن بني
ما قاله المصنف سابقا قال ههنا يفهم من قوله هذا ان اجمعون في قوله
تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون لا يفيد الاجتماع في زمان واحد لكن
قال صاحب الكشاف في صورة ص ان كلا للاحاطة واجمعون للاجتماع
ثم نقل عن العزيز التفتازاني ما نقلناه عن السيد السند **قوله** وانما هي قبل

جي قبل المفهوم منه ان ما يحتمل في نفسه غير واجب عقلا من مواضع ان فعلى هذا
يكون ان في قوله تعالى فان لم تفعلوا واقعة في موضعها فلا يتم ما ذكره ثم من ان
تصدير الشرطية بان الذي للشك والحال تقتضي اذا للوجوب للتهكم بهم او خطاب
معهم على حسب ظنهم اقول وجه ما ذكره ثم انه وان جاز هناك ان بناء على انه غير واجب عقلا
لكن كان الحال مقتضية لاذا لان المقام كان مقام القطع بعدم اتيانهم بسورة
من مثله وانما عدل عن مقتضى الحال للتهكم او لبناء الكلام على حسب ظنهم لكونه
مجاراة للخصم بل التحقيق ان حقيقة الشك لا تتصور من القائل تعالى فيكون ان مجازا
عن الاحتمال المذكور ههنا وعن ذينك المعنيين هناك ولا يلزم من حمل الجان على
تجوز يناسبه مقامه حملها على ذلك التجوز في كل مقام بل يجوز في كل مقام على تجوز يناسبه
قوله لانه اراد بالثاني يعني ان المراد بالاول هدى الشرع الحاصل بالانزال
والارسال وبالثاني هدى الشرع وهدى العقل معا وانما لم يعم الاول لان هدى
العقل حاصل لكل عاقل فلا يصح الشرط بالنسبة اليه فلا حاجة الى ما قيل من ان وجه كونه
اشمل ان من في منى هدى للابتداء وظاهر ان ابتداء كل هدى كان او لا
منه تعالى فيكون الهدى المضاف اليه تعالى فانه للتشريف واظهار الكمال فلا يتبين تناولها
بل لا وجه له لان شرف كونه ابتداء شيء من الله ليس ادنى من شرف الاضافة التشريفية
حتى يكون احدهما مقتضيا للتناول بخلاف الاخر ثم انه اعترض بان ما اختاره
المصنف خلاف الظاهر والظاهر ان المراد بالثاني عين الاول يشهد بذلك
اضافة الهدى الى ياء المتكلم لان ذلك هو المناسب لقوله مني هدى وايضا
اذا كان الثاني غير الاول يبقى الجزاء خاليا عن الرابط بالشرط فانه انما يرتبط
لو كان الثاني عبارة عن الاول بمنزلة الضمير فعلى هذا فنكتة العدول الى الاضافة
التشريفية والاشعار بان هدى الله هو الهدى اقول حمل المكرر على فائدة
زائدة من جهة المعنى اولى من حمله على ما اريد بالاول وتعليل التكرار بمجرد
الاضافة التشريفية والاشعار المذكور فانهما حاصلان في هذه الصورة مع
زيادة الفائدة واما ما زعم من خلو الجزاء عن الرابط فمدفوع بان الاعم
لما كان متناولا للاخص فكان ذكره ذكرا للاخص مع ضميمة غيره فهو بمنزلة ان
يقال ان اتاك زيد فاكرمه مع اخيه واذ تحققت هذا عرفت اندفاع ما قيل
ايضا القصد الى الاضافة التشريفية وجه وجيه للعدول عن الضمير ولا حاجة

الى استخراج وجه مخالف للوصل الشائع وهو ان النكرة اذا اعيدت معرفة تكون
عين الاول ووجه الاندفاع انه لا يفهم مخالفة ذلك الاصل لانه اكثري لا كلي واكثري
في صورة تعريف النكرة باللام دون الاضافة فلا يرد ان الاولى ان لا يخالف الاكثري
ايضا ولو سلم فالمخالفة مغتفرة لزيادة الفائدة **قوله** وهو ما اتى به الرسل
اي هدى الشرع وهدى العقل فان مسئلة التوحيد مثلا كما هي ثابتة بالادلة
كازروني
النقلية كذلك ثابتة بالادلة العقلية ايضا كما شحنت به الكتب الكلامية ولما
ما قيل من ان المراد ان ما نقل عن الشارع يعرض على العقل فان شهد به العقل قبل
وكذا ان توقف ولم يكن له سبيل الى اثباته ولا الى نفيه واما اذا شهد العقل
الصحيح بخلافه فيجب ان يأول ما نقل عنه كما يأول ما دل على التجسم والتمكن فليس
بمستقيم اذ لا وجه لادراج صورة التوقف فيما اقتضاه العقل فان الاقتضاء منتف في نفس
الامر الا ان يقال المعتبر توقفه ملحقا بالاقتضاء لعدم اقتضائه الخلاف لكنه كما ترى
ملا خسرو
قال بعض المحققين الاول عبارة عن الاعتقاديات والعمليات والثاني عبارة عن الاعتقاديات
شيخ زاده
فقط اذ لا مدخل للعقل في الاحكام العملية عند الاشاعرة وقيل فيه مسامحة فان
لانهما ليسا من قبيل الهداية بل هما من الامور المدلول عليها اقول لا ينافي كونهما من الامور
المدلول عليها كونهما من قبيل الهداية فانهما من قبيل الهداية الى طريق النجاة مع كونهما
مدلولا عليهما كيف وقد اطلق على الكتاب الكريم هدى للمتقين والمراد من الهدى
في الحقيقة معانيه المدلول عليها بالفاظه غايته اطلاق الهداية على المحل مجاز
كازروني شيخ زاده
ومثله اكثر من ان يحصى وقد يقال المراد بهدى العقل شهادته بتصديق النبي
بالمعجزة فان ذلك معلوم بالعقل دون النقل لكن لا وجه لهذا التخصيص مع عموم
كلمة ما في قوله ما اتى به الرسل في معنى العموم **قوله** فلا خوف عليهم اي لا
يخافون من لحوق مكروه لانه ليس من شانهم ان يخاف عليهم من لحوقه كما قيل
لان كون عدم الحزن وصفهم يقتضي كون عدم الخوف وصفهم ايضا فجعله وصف
ملا خسرو
غيرهم مخل بالانتظام واما ما يتوهم من ان الخوف ثابت لهم فكيف يمكن نفيه عنهم كما
قال الله تعالى يخشون ربهم ويخافون سوء الحساب الى غير ذلك ووجهه ان الولي
يجوز ان يسقط عن مرتبة الولاية بمباشرة المنهي عنه دون النبي فمدفوع بما ذكره
الراغب من ان المراد من الخوف المثبت هو الخوف في الدنيا ومن الخوف المنفي
هو الخوف في الآخرة او المراد من المثبت هي الحالة الحاصلة من تصور عظمة المعبود الا

الباعثة لتعمل الخيرات كقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون
والمراد من المنفي هو الرعب المترتب على مضرة كما للشيطان الجازم بعقوبته الابدية و
بعض الضالين العالمين بعاقبة ضلالتهم واما ما ذكر الراغب في وجه الدفع اولا
من ان نفي الخوف بمعنى النهي كقوله الا تخافوا ولا تحزنوا فلا يفيد الدفع الا بالمصير
الى احد الوجهين المذكورين آنفا اذ يرد انه كيف يصح النهي ايضا مع ان الله تعالى
مدح المؤمنين بالخوف كما دل عليه الآيتان المذكورتان ولو كان منهيا عنه لما
وقع المدح به بل وقع الامر بالخشية قال تعالى ولا تخشوا الناس واخشوني وقال
واتقوا الله حق تقاته فيلزم ان يصار الى الفرق بين الخوف المنهي عنه والخوف
الممدوح به المأمور به باحد الوجهين فظهر ان ذلك ليس بوجه مستقل كما ظنه الراغب
شيخ زاده
[illegible] ويمكن ان يقال نفي الخوف والحزن مجاز عن نفي سببهما الذي هو العقاب
لانه سبب للخوف من جهة تصوره وسبب للحزن من جهة ذاته فالمراد هو المعنى
المجازي الذي هو نفي العقاب لا نفي نفس الخوف والحزن فلا ينافي ثبوتهما لاولياء
الله تعالى لكن قول المص فلا خوف عليهم فضلا عن ان يحل بهم مكروه ظاهر في كون
نفيهما كناية عن نفي العقاب واعتبار المعنى الحقيقي والكناية الا انه لا يجب علينا
ملا خسرو
الجمود على ما ذكره فقط فليكن ما ذكرناه وجها في الآية وتوفيقا آخر بين الآيات
والعجب من القائل انه قطع بان المعنى ليس من شانهم ان يخاف عليهم من لحوق
مكروه ولم يجوز كون عدم الخوف وصفهم لجواز سقوطهم عن مرتبة الولاية بمباشرة
المنهي عنه مع انه اذا تقرر جواز ذلك لا نسلم انه ليس من شانهم ان يخاف عليهم
من لحوق مكروه اذ يخاف عليهم منه لاحتمال مباشرتهم المنهي عنه واذا دفعناه
بان المفروض انهم مجتنبون عن المعاصي فكيف يخاف عليهم امكن ان يقال لا
ملا خسرو
يخافون انفسهم ايضا لان المفروض انهم مجتنبون عن المعاصي ثم ان المراد من
المكروه هو العقاب ومن المحبوب هو الثواب كما نطق به قوله نفي عنهم المحذور والعجب
من بعضهم انه غفل عنه ففسر المحبوب بالطاعات والعبادات الواجبة والمندوبة
مع انه فسر المكروه بالعقاب فيفوت رعاية المقابلة فضلا عن كونه شرحا بما
لا يرتضيه صاحبه ومن هذه الغفلة قال في تمثيل كون الحزن على الواقع
كترك الواجب والمندوب ولم يدر ان المراد هو ان الحزن على العقاب الواقع في
اوائل القيامة والخوف على العقاب المتوقع في المستقبل الابدي منهما وحاصله

انه لا يتبع عليهم عقاب فى القيامة اصلا ولا يحزن على العقاب فى القبر والخوف على
العقاب فى القيامة اى لا يقع عليهم عقاب فى القبر ولا فى الحشر والحزن على العقاب
الدنيوية والخوف على العقاب الاخروى كما نطق به قوله تعالى لهم فى الدنيا خزى
ولهم فى الاخرة عذاب عظيم اى لا يعاقبون فى الدنيا والاخرة ومنهم من جعل كلام
القائل صحيحا فاورده من عند نفسه وقد عرفت حاله قوله عطف على من اتبع
قبل المعنى فان يأتينكم هدى واهتديتم فمن تبع الهدى ولم يخالف فلا خوف
عليهم ولا هم يحزنون ويخرج منه حال من لم يتبع وهو انه على الخوف والحزن حتى
يفعل الله به ما يشاء ومن لم يأته الهدى لم يتم بين حالهم بقوله والذين كفروا
فهو ليس معطوفا على من تبع هداى بل عطف بحسب المعنى على الشرطية الكبرى كأنه
قيل الذين جاءهم الهدى فرقتان والذين كفروا حالهم كذا أقول ينادى السياق
على ان مجئ الهدى الى بنى آدم على السوية كما يستفاد من الاطلاق قوله قوله فتاب
عليه انه هو التواب الرحيم فمن تبعه فاز ومن كفر به ضل وذلك من انفسهم بعد عموم
الرحمة لهم وايضا يدل عليه قوله عم كل مولود يولد على الفطرة الحديث فلا وجه
لاعتبار عدم مجيئه الى الكفار وتخصيص مجيئه بمؤمنى المسلمين كيف والعهد الالهى
عبارة عن الدعوة بالارسال والانزال وهى غير مخصوصة بالمسلمين قوله ولكل طائفة
فى تسميتها الآية القرآنية آية طريقان ذكر احدهما الجوهرى والآخر الراغب اما ما ذكره
الجوهرى فهو ان الآية بمعنى الجميع يقال خرج القوم بآيتهم اى بجماعتهم فاطلقت
على جمع من الالفاظ القرآنية واما ما ذكره الراغب فهو انها بمعنى العلامة الدالة
فاطلقت على كل جملة من القرآن دالة على حكم سورة كانت او فصولا او فصلا من سورة
ويقال لكل كلام منفصل بفصل لفظى واختار المصنف طريق الراغب لكونه اتعد
من جهة المعنى والعجب من بعضهم انه سلك طريق الجوهرى فاخذ يعترض على المص
بانه لم يصب فى عطف قوله ولكل طائفة على قوله للمصنفات فكأنه فهم ان الوجه
منحصر فيما ذكره الجوهرى وغفل عما اختاره الراغب وكفى به فرقا ثم ان تسمية
الآية آية لكلا لنها على حكم مستقل او كلمة مستقلة بحيث يفيد المخاطب السكوت
فلا حاجة الى ما فى الارشاد من انها انما سميت بها لكونها علامة لانفصال ما قبلها
عما بعدها بل لا وجه له فان كون الآية علامة لانفصال الآية مثلها عما لا يرتضيه النظر
السليم قوله وقد تمسكت الحشوية يعنى تمسكوا على عدم عصمة الانبياء عن صدور

صدور مطلق الذنب عمدا سواء كان كبيرة او صغيرة ونحن معاشر الاشاعرة لا نجوز
صدور كليهما عمدا قال فى شرح المقاصد والمذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقا
والصغائر عمدا لا سهوا وفى شرح المواقف لنا على ما هو المختار عندنا وهو ان الانبياء
فى زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا وجوه وفى
الزبدة للتجريد والمذهب عند محققى الاشاعرة منع الكبائر والصغائر الخسيسة
بعد البعثة مطلقا والصغائر غير الخسيسة عمدا ومن غفل عن هذا قال ههنا يعنى عن
الكبائر بعد النبوة لما عرفت من ان الخلاف المنسوب الى الحشوية انما هو فى ذلك والجمهور
القائلين بجواز صدور الصغائر عنهم عمدا بعد النبوة تمسك بهذه القصة ومنشأ هذه
الغفلة انه نقل فى شرح المواقف من قوله واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور الا الجبائى ونعم
ان المختار هو مذهب الجمهور وهو يوافق مذهب الحشوية فى الصغائر فلم يبق المخالفة الا
فى الكبائر ولم يدر ان المراد من الجمهور هو جمهور اهل الملل والمختار ليس مذهبهم بل مذهب
الاشاعرة منهم فانهم خالفوا الجمهور فى الصغائر العمدية فلم يجوزوا صدورها فصار
الخلاف بينهم وبين الحشوية فى الكبائر والصغائر العمديتين جميعا ولا يخفى ان المص
اشعر بمراده البحث مع الحشوية فى الكبائر والصغائر معا ولذا اطلق قوله على عدم
عصمة الانبياء ليشمل عدم العصمة عنهما جميعا ولذا ساق بعض ادلة الحشوية على
اعتبار خصوصية الكبيرة وبعضها على الاطلاق سواء كان الذنب كبيرة او صغيرة
وسيجئ تفصيله ثم ان المعتزلة القائلة والجمهور القائلين بحسليته لكن الاشاعرة
لا يسلمون دلالته ويتمسكون على مدعاهم لجواز ان يكون صدور الذنب مقدما على
النبوة واذا سلم تأخره فلا يسلمون كونه صغيرة بل هو تمسك الاولى الى غير ذلك حسبما
فصل فى الكتاب فلا يجدى تمسك الجمهور به فى اثبات الصغائر العمدية فيما نحن
القائل من تخصيص عدم العصمة بالكبائر لما عرفت من ان البحث بين الحشوية والاشاعرة
لا بينهم وبين الجمهور هذا والعجب من النحرير التفتازانى هو انه قد صرح فى شرح
المقاصد بان المذهب عندنا اى الاشاعرة منع الصغائر عمدا لا سهوا كما مر آنفا
وقال فى حواشى الكشاف والصغائر تجوز سهوا بالاتفاق الا ما يوجب الخسة كسرقة
لقمة والتطفيف بحبة وكذا عمدا عند الجمهور الا الجبائى فرد عليه انه لما لم يستثن
عن الجمهور غير الجبائى لزم ان تبقى الاشاعرة داخلة فيه فيكون مناقضا لما ذكره فى شرح
المقاصد مخالفا لما فى شرحى المواقف والتجريد وبالجملة فيه عبرة لمن ادعى الغفلة

في تحرير المذاهب وكأنه اغتر بعبارة المواقف كما اغتر به القائل المذكور فوقع فيما وقع
قوله كان نبيا قيل هذا على ما استنبط بعض العلماء نبوة آدم عم قبل اسكانه الجنة من كمال باشا زاده
قوله تعالى يا آدم انبئهم باسمائهم الاية اقول كيف يصح الاستنباط والبحث في النبوة بمعنى
البعثة لاجل الدعوة والانبياء المذكور ليس منها في شيء كيف ولو سلم يكون المبعوث
اليهم لاجل الدعوة الملائكة وحاشاهم عن ذلك قوله والظالم ملعون قيل فيه من الافراط كمال باشا زاده
في الجراءة ما لا يخفى ولذلك عدل عنه الشريف في شرحه للمواقف الى قوله والظالم ذنب
الا انه تفريط اذ لا يتم به التقريب فان المدعى عدم العصمة عن الكبيرة لا عدم العصمة عن مطلق
الذنب اقول اما كونه افراطا في الجراءة فمسلم لكنه بطريق النقل عن الحشوية ولا بأس
على فساد ان نقل الكفر ليس بكفر واما كون ما ذكره السيد المسند تفريطا لا يتم به التقريب
فغير مسلم ايضا لان مدعى الحشوية عدم عصمتهم عن مطلق الذنب فيتم التقريب وقد عرفت
تحقيقه آنفا قوله والعصيان والغي قيل تمام هذا الوجه يتوقف على كون العصيان من الكبائر كمال باشا زاده
بدليل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والغواية تؤكد ذلك لانها
اتباع الشيطان لقوله الا من اتبعك من الغاوين ولا دلالة في الاية المذكورة على
العصيان مطلقا من الكبائر اقول مرادهم بدلالة تلك الاية على ذلك هو انها دليل عليه
والحال ان الغواية تؤكده بمعنى انه يدل من العصيان المؤكد بالغواية ما هو كبيرة وهو مراد
المصنف ايضا من ذكر الغواية مع العصيان فلا حاجة الى التصريح بذلك فليس في كلامه
نقص يهم اتمامه ولو سلم انه ليس بمراده فلا نسلم كونه نقصانا ايضا بل في كلامه مجرى على
الاطلاق العصيان سواء كان كبيرة او صغيرة وقد عرفت ان المدعى على الاطلاق ايضا
قوله وهي الرجوع عن الذنب قيل قد عرفت ان الكلام في الكبيرة بخصوصها لا مطلق كمال باشا زاده
الذنب والتقريب حينئذ تام الا اذا كان الاستدلال من طرف الجمهور اقول قد عرفت ايضا
ان الكلام في مطلق الذنب فالتقريب تام ولا وجه لتجويز كون الاستدلال من طرف الجمهور
قوله لو لم يذنب قيل كان حقه ان يقول لو لم يرتكب كبيرة ليتم التقريب اقول لا نسلم كمال باشا زاده
كون حقه ذلك لان الكلام في مطلق الذنب كما عرفته مرة نعم ما في شرح المواقف من
استحقاق الاخراج بسبب ازلال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة يقتضي حمل
الذنب على الكبيرة لكن لا حاجة الى ذلك الحمل في عبارة الكتاب لكون المدعى على الاطلاق
قوله الاقوى انه لم يكن نبيا قال في شرح المواقف كيف سمعنا انه في الجنة ولا انه لما
كان نبيا مبعوثا لتبليغ الاحكام هل كان الاجتباء بالنبوة الا بعد ذلك العصيان كما دل

بدل عليه فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه فان كلمة ثم للتراخي والمهلة فهذه القصة
كانت قبل النبوة وفي الحواشي الحسنية وفيه بحث وهو ان قوله تعالى اسكن انت وزوجك
الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة يدل على انه وحي اليه قبل خروجه
من الجنة فيدل على نبوته عم فيها لانا نقول الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى واوحينا الى
ام موسى مع ان المرأة لا تتصور نبوتها لانا نقول المفهوم مما ورد في حق آدم عم من
الايات هو سماع الكلام المنظوم في اليقظة وهو المسمى بالوحي الظاهر والوحي المتلو
ولم يثبت ذلك لغير النبي بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول واما القاء المعنى في
الروع في اليقظة او سماع الكلام في المنام ويقال له الوحي والايحاء لغة وهو المراد
بما صرح به في كتب التفسير فغير مختص به قطعا اقول الظاهر ان قوله تعالى اسكن انت الاية كله
كان كلاما منظوما في اليقظة وكونه بطريق الالهام كما قيل خلاف الظاهر لكن لا يخفى
انه لا يدل بعبارته على النبوة والارسال فليس هو من وحي النبوة في شيء وما ذكره
من اختصاص سماع الكلام المنظوم في اليقظة بالنبي بل الرسول غير مسلم ضرورة
ان هذا الخطاب غير مخصوص بادم عم بل يعم حواء ايضا فكيف يقتضي كون المخاطب
نبيا كما ذكره بعض الائمة واما ما في الحواشي المذكورة من ان ذلك يدل على ان الوحي
المذكور لا يستلزم النبوة مع انهم صرحوا بان نبوته عم ثبت بالكتاب فكان الاولى
ان الخطاب بلا واسطة مع ادم عم واما قوله وكلا ولا تقربا فعلى طريق التغليب
فليس بشيء لان التغليب خلاف الظاهر فلا يقوم حجة على من تمسك بالظاهر وكذا
يلزم من تصريحهم بنبوته كونه نبيا حين وقع ذلك الوحي بل الظاهر ان نبوته انما
كانت بعد الاجتباء المتأخر عن الغواية المتأخرة عن ذلك الوحي كما نقلناه
عن شرح المواقف آنفا بل نقول كيف يصح القول بالاختصاص المذكور مع انه وقع
الخطاب لابليس بعد كفره ولا فارق بينه وبين الخطاب الذي لادم في كونه كلاما
منظوما سيق لامر مخصوص بالمخاطب كما لا يخفى واقوى من ذلك ما ذكره المحقق في تفسير
قوله تعالى فقال الذي يحيي هذه الله بعد موتها حيث قال القائل هو الله تعالى وساغ
ان يكلمه وان كان كافرا لانه آمن بعد البعث وشارف كالاعيان ثم ان المقدمة
القائلة لا امة له هناك ممنوعة لكما دخل هناك واما دفعه بان الارسال الى
الواحد غير معهود ولذا قالوا في تعريف النبي هو من قال الله تعالى ارسلتك الى
القوم كذا فغير لان غير المعهود هو الارسال الى الواحد فقط والتعريف المذكور لا يقتضي

كون المرسل اليهم موجودين فى ابتداء الارسال اذ البعض الذين يوالدون بعد
الارسال يوخلون فيد قطعا فيجز ان يكون آدم ع م مرسلا الى حوا وبنيها الذين سيولدون
ويكون الموجود فى ابتداء الارسال هو حوا فقط كما ذكر فى الحواشى الخربوتيه واكر ان يقول
كما لم يعهد ارسال النبى الى الواحد فقط كذلك لم يعهد ارساله الى واحد ينضم اليه
متعدد بعد الارسال فاذا كان عدم المعهودية قادحا فى الصورة الاولى فليقدح فى الصورة
الثانية ايضا والا فلا حاجة الى الارجاع الى الصورة الثانية بل يحصل الكلام باثبات
عدم البأس فى عدم المعهودية **قوله** الثانى ان النهى للتنزيه قيل هذا
على خلاف ما اختاره نفسه فيما سبق حيث قطع بكونه للتحريم ويشهد به المبالغة التى
بنيها ثمه **اقول** انما قطع هناك بكونه للتحريم لكونه مقتضى الظاهر وانما جوز ههنا
خلاف الظاهر بناء على ما ذكر فى المواقف من ان القصص الدالة على عدم عصمة
الانبياء ما ثبت منها تواترا فما دام لم يحتمل اخر حملناه عليه وصرفناه عن ظاهره
لدلائل العصمة وما لم نجد له محملا حملناه على انه كان قبل البعثة او من قبيل ترك
الاولى او من صغاير صدرت سهوا فالمصنف اختار هناك حمله على الظاهر وكان
ذلك مبنيا على كونه قبل البعثة كما يدل عليه تقديمه لذلك الوجه على غيره ههنا
ثم جوز حمله على خلاف الظاهر وصرفه عنه لدلائل العصمة فتارة حمله على التنزيه
وتارة على صدوره سهوا وتارة على صدوره خطاء فلا مخالفة بين الوجوه **قوله**
وخفاء يعنى لم يستقل ترك الاولى فى سببية ما جرى عليه من الاهباط حتى يقال
ان مثل هذا الجزاء الشاق لا يترتب على ترك الاولى بل علل فوق ذلك وانما
كان سببا له بانضمام الوخاء المذكور فالمحذور بالجملة فلا اهباط جزاء من وجه
وعطاء من وجه ومن لم يتنبه للمرام قال يعنى ان الخروج والهبوط لم يتفرع
للزلة بل وفاء لعهد الخلافة وكذا من قال لاى اهبطه لا لعتاب بل لجعله خليفة
قوله كتنا ولك لسم مثل به ليزداد المراد وضوحا وهو انه ليس ما جرى عليه لاجل
المعاتبة بل لان ما فعله ادى الى ما جرى عليه بطريق السببية فان الشئ قد
يعد سببا يفضى الى شئ يضر فى الدنيا ثم ينهى عن مباشرة ذلك السبب فيكون مباشرته
مضرة فى الاخرة ايضا حتى اذا باشر احد عمدا يلحقه ضرر الدنيا والاخرة واذا
باشر ناسيا يلحقه ضرر الدنيا فقط ويهذا يظهر وجه التمثيل بالسم فان تناوله
ممنوع عنه شرعا فاذا كان على العلم بشانه يتضرر فى الدنيا والاخرة واذا كان

كان على الجهل به لا يتضرر الا فى الدنيا ومن لم يفهم المرام زعم انه لا حاجة الى هذا
البند فى التمثيل بل لا وجه له عند التحقيق ولم يدر ان وجهه ظاهر عند التحقيق و
عدم الحاجة مسلم فى مرتبة نفس الاستفادة غير مسلم فى مرتبة زيادة الايضاح **قوله**
لانه ليس فيهما قيل نعم ليس فيهما ما يدل عليه الا ان فى عقبهما ما يدل عليه وهو قوله
تعالى فدلاهما بغرور اى بما غرهما به من القسم والفاء نص فى التعقيب بلا تراخ اقول
ارم هين لجواز ان يكون الفاء لمجرد الترتيب الذكرى او هى للتعقيب ولم
يخلل بين المعقب والمعقب اجنبى منهما كما هو المشهور **قوله** الى ان نسى قيل هذا
توجيه حسن لو كان بين التذكر والنسيان طول عهد وهو غير معلوم كيف وقد
روى عن ابن عباس رضى الله عنه انه قال ما لبث آدم فى الجنة فالله ما غربت الشمس حتى خرج
منهم الا ان يناقش فى صحة الرواية او يجوز اجتماع التذكر والنسيان فى يوم
واحد اقول ليت شعرى لم استبعد اجتماع التذكر والنسيان فى يوم واحد
بل مع ما تم اكثر كيف وقد بحث الفقهاء عن افطار الصائم الناسى وعن
تيمم المسافر الناسى للماء فى رحله والظاهر ان الصائم متذكر لصومه فى اول
اليوم وناس له فى ذلك اليوم وايضا وكذا المسافر الناسى للماء ايضا **قوله**
بسبب اجتهاد قيل مبنى هذا الجواب على حمل النسيان على المجاز كما فى قوله
تعالى نسوا الله فنسيهم ولا يخفى ضعفه فان النسيان حقيقة زوال الذكر وتورد
على الحقيقة قوله تعالى ولم نجد له عزما **اقول** اذا قلنا بهذا الجواب لا نحمل النسيان
على نسيان النهى بل على نسيان كون النهى للتحريم على ان يكون عالما بكون النهى
للتحريم ولا ثم يكون ناسيا لذلك فيظن كونه للتنزيه وح لا يجب ان يكون النسيان
مجازا واما قوله ولم نجد له عزما فمحمول على انه لم نجد له عزما يبعثه على تذكر
كونه للتحريم فلا محذور قال فى التيسير ويحتمل ان يكون حفظ النهى لكن خطر
بباله انه ليس بنهى تحريم فانه يكون على وجوه وقد فصله تفصيلا مشبعا
فليراجع ثمه والعجب من المعترض انه نقل كلام التيسير فى الهامش وارتضاه
مع ان اعتراضه مندفع به **قوله** للتنزيه قال ابن العربى هنا وان كانت
مسألة اصولية فقد سقطت ههنا بقوله تعالى فتكونا من الظالمين فقرن بالنهى الوعيد
وكذلك قوله تعالى فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى ادى تعالى هذا المحقق للخطأ فى
الدليل فيكون متوبا للعزم لانه افراط فى سوء الظن بشان آدم ع م قال

ابوا ما مر لو ان احلام بني آدم من خلق لدن الخلق الى القيامة وضعت في كفة الميزان
ووضع حلم آدم في كفة اخرى لرجحهم انتهى وهل يرضى عاقل عن ان يكون من شانه
هذا غافلا عما لا يشتبه على مثلنا كذا في بعض الحواشي وانت خبير بانه لم
لا يجوز ذلك باغفال من جهته لله تعالى ليكون سببا للاهباط الذي لا يكون
امر الخلافة الا به كيف وصريح النص دل على نسيانه مع كونه متذكرا في يوم واحد
واذا جاز هنا النسيان عليه فلم لا يجوز تذكره الغفلة بل هو عين ما اريد بالنسيان
كما عرفت قوله او الاشارة قيل مردود بقوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة
الآية لانه صريح في انه كان الاولى في النهي عندنا اقول لم لا يجوز ان يكون اشارة
الشيطان الى النوع فيكون الاولى فيه كما ان الوجه هنا فيه ايضا ونظير ذلك
قولك هذا الماء لا ينقطع مشيرا الى النوع كما سبق قوله وانما جرى عليه جواب
سؤال مقدر هو انه اذا كان ذلك بطريق الخطاء في الاجتهاد كما ينبغي ان
لا يعاقب وحاصل الجواب انه انما عوقب تعظيما لشان الخطيئة ليجتنب اولاده
ولم يعاقب سائر المجتهدين لحصول المراد بمعاقبته عم دون معاقبتهم
وبالجملة فاذا تحقق الخطاء فالظاهر وقوع المعاقبة عليه لكنها وقعت
في اول ما وقع الخطاء لتلك المصلحة وعفي عما وقع بعد ذلك فالان يرد ما قيل
ان ازلال الله تعالى عن الذنب ليكون زجرا وعظة لآخرين ليس من شان الكريم
وبهذا يندفع ما قيل فيه انه لو وافق عنه المجتهد يثاب على الخطاء وفيه ايجاب
ان يجتنب اولاده عن الاجتهاد ووجهه الا ترى انه كان مخصصا به عم
ولم يعم غيره قوله وان عذاب ماخوذ من قوله تعالى فيها خالدون بناء
على ان الخلود وان كان بمعنى الثبات المديد دام او لم يدم لكن المراد هنا
الثبات الدائم بشهادة الآيات والسنن كما ذكره فيما سبق فليس مبنى هذا
على ان يكون وضع الخلود للدوام كما قيل حتى يلزم التناقض وانما
ما يتوهم من ان دلالة سائر الآيات والسنن لا يعطيه نصا لان الآية
ينبغي لا يقال هذا اللفظ يدل على كذا ولو كانت دلالته بالقرينة الخارجية
كما لا يخفى على الطلبة ونحن نتورط في هذه الورطة من قال صح في تتمة
بان الاولى ان يجعل الخلود حقيقة في المكث الطويل سواء كان معه دوام
اولا احترازا عن لزوم المجاز والاشتراك فعلى هذا فلا دلالة على

كمال پاشا زاده
كمال پاشا زاده
عصام
كمال پاشا زاده
كمال پاشا زاده

دوام عذاب النار ولم يرد ان ارادة مطلق المكث من اللفظ لا ينافي
الدلالة على الدوام المذكور بانضمام القرائن الخارجية كيف وكلام شرح
المواقف عين ما ذكره المصنف فيما سبق مع انه صح هناك بان المراد هو
المكث الدائم بانضمام تلك القرائن ثم ان دوام نفس النار يستدعي دوام
عذابها لئلا يخلو نفسها عن الفائدة التي اعدت هي لها فلا احتمال لان يدوم
نفس النار ولا يدوم نفعها كما تبادر الى بعض الاذهان قوله اخبار بالغيب قيل
اما انه اخبار بالغيب فمسلم لانه عم لم يكن عالما بشيء من الكتب السالفة ولم
يختلط باهلها وهذا القيد الثاني قد اهمله المصنف ولا بد منه في كون ما ذكر
اخبارا بالغيب واما انه معجز فمبناه على ان يكون الاخبار بالغيب من خصائص
الانبياء عم وهو غير مسلم الا على اصل المنكرين لصدور خرق العادة عن غير الانبياء
وقد مر هذا الكلام في تفسير قوله تعالى وان كنتم فتذكر اقول الاهمال المعنى ذلك
القيد فيما لا باس به اذ الزم في نفي الاختلاط افادة انه عم لم يتعلم شيئا من قصص
الكتب السالفة بطريق السماع منهم دون القراءة فظهر ان مصب الفائدة نفي تعلمها
سواء كان بطريق السماع منهم او بطريق قراءة الكتب فقوله لم يتعلمها ينتظم كلا
الوجهين وكذا ان نقول المراد من قوله لم يتعلمها عدم التعلم بطريق السماع وقوله
يدرس يحتمل عدم العلم بطريق القراءة اذ لو لم يحمل على هذا المعنى يكون مفادهما
واحدا وهو بعيد غاية البعد خصوصا ممن دابه الايجاز واما كونه معجزا فغير مبني
على ما زعمه من كون الاخبار بالغيب من خصائص الانبياء بل على كونه مجرد خرق
عادة صدر من مدعي النبوة ولا يقدح فيه صدوره عن الولي ايضا لانه غير
مقرون بتلك الدعوى فالفارق هو المقارنة بالدعوى وعدمها كما نقلناه في
تفسير تلك الآية عن الكتب الكلامية فتذكر ايضا قوله وشبه كفر لما كان
الكفر بعيدا غاية البعد عن العرف وان كان الصانع المنكر حقيقة نسبوا الكفر
الى الفكر وهذا اولى من كونه من قبيل المنسوب الى الالة لان النسبة
اليها مجازية تتضمن الانتساب الى المفكر كما قيل لان مدار الاستشهاد
فيما ذكرناه على النسبة الصريحة وفيما ذكره على النسبة الضمنية والاول اولى
قوله والقيام بشكرها يعني ان ذكر هو الامر بالتفكر وهو يستلزم القيام
بالشكر بناء على ان تلك النعم من جلالة الشان بحيث انما لا يشكر عليها من

كمال پاشا زاده
ولم
كمال پاشا زاده

جهة الذهول عنها والا فمجرد ذكرها يستلزم الشكر فلا يرد ما قيل الذهاب
عن الدقيقة على المحشي قال والقيام بشكرها عطفا على لتفكر كانه ادرجه
في معنى الذكر وفيه من التكلف ما لا يخفى ووجه عدم الورود ان ليس في
عبارة المحشي ما يدل على الادراج بل الظاهر خلافه كما عرفت قوله لان
الانسان قيل هذا انما يصلح وجها لعدم تقييدها بغيرهم وهو بمعزل عن القيام
بالشكر فانه انما يجعل الاطلاق والتقييد بهم لا التقييد بغيرهم فان المراد
طلب الشكر او الذكر مطلقا ولا يكون الشكر على نعمة الغير اقول لا نسلم انه
انما يصلح وجها لعدم تقييدها بغيرهم بل يصلح علة لما يجعله القيام بالشكر من
الاطلاق فانه اذا اطلق النعمة التي تعمهم وغيرهم كان سببا للقيام
بالشكر عند اولي النهى لكن الانسان غيور حسود فاذا نظر الى نعمة غيره احتمل
ان يعرض لبعض منه الحسد على تلك النعمة وضمها الى نعمة نفسه فاذا عدل
عن الاطلاق وخص النعمة بهم ارتفع هذا الاحتمال قوله وقيل اراد بها
قال العلامة التفتازاني فيه جمع بين الحقيقة والمجاز حيث
جعل قوله عليكم مرادا به ما انعم عليهم وعلى ابائهم فينبغي ان يحمل على حذف
او اعتبار معنى جامع بان يجعل الخطاب لجميع بني اسرائيل الحاضرين والغائبين
وقيل يمكن دفعه بان المراد النعم الواصلة الى المخاطبين اما بواسطة او
لغيرها اما الثاني فظاهر واما الاول فلان انجاء اباء المخاطبين من
فرعون والغرق والقتل نعم واصلة اليهم بواسطة ابائهم لانهم اسباب
وجودهم الذي هو اجل النعم نعم يرد على الكشاف ان تخصيص النعم التي انعم بها
عليهم انفسهم بادراكهم زمن نبينا عم تخصيص بلا مخصص اذ لا دلالة للعام
على الخاص ولا قرينة تعينه اقول دفعه مسلم لكن لا نسلم ايراده على الكشاف
اذ يمكن ان يقال قرينة تقييد العام وهو ان مقام الامتنان يقتضي ذكر
اجل النعم ولا نعمة عليهم اجل من نعمة ادراك زمنه عم فان اجل سائر
النعم نعمة الوجود ولا اعتداد بوجودهم الواقع في زمان الفترة بدون
ادراك ذلك الزمن المعتد لا بان نظرا الى ان اجل النعم عليهم هو ذلك الادراك
قوله ولعل الاول قيل فيه بحث هو ان العهد ان كان بين اثنين
الدال على المعاهد عليه مختلف من الطرفين فما العهد الا التزام من الله تعالى

كمال باشا زاده

تعالى الاكرام اما اذا كان الحاصل منهما شيئا واحدا اختلف تعلقه كالعقاد
بالنسبة الى المولى والمولى والمحد كاثنين توافقا على سفر ونحو ذلك فيفترق المعنى
بين الاضافتين اذ لا مرجح من الجانبين بخلاف ما نحن فيه لانه لما طلب الوفاء
بوعد الايفاء كان الواجب اسنادا الاضافة الى فاعله وهو المفعول في المعنى
اذ لا معنى لوفيت كذا وفيت انت بما عهد عليه غيرك فظهر ان الوجه ليس ما اختاره
المحشي بل ما اختاره صاحب الكشاف ونقله المصنف بقوله وقيل كلاهما مضاف
الى المفعول اقول مدفوع اما بان يجعل العهد الاول بمعنى الوصية اي اوفوا
بوصيتي بالايمان والطاعة فان العهد بمعنى الموثق فينطلق على كل شيء يجب
حفظه كالوصية واليمين وامثالها واما بان يجعل الايفاء بمعنى المراعاة
لا بمعناه الشائع الذي هو اتمام العهد فيصح ان يقال راعوا عهدي الذي
صدر مني بان تلتزموا ما هو موجبه كما ذهب الى كل واحد منهما ذاهب
لكن يرد على الاول ان اختلاف العهدين بحسب المعنى يقتضي عدم الانتظام
وعلى الثاني ان الظاهر من كتب اللغة كون الايفاء عبارة عن مراعاة العهد
لا عن مراعاة غيره قال الراغب الوفاء مراعاة العهد والعقد بتقنيعه كما ان
الانجاز مراعاة الوعد والخلاف تضييعه وبالجملة فالظاهر ما ذكرنا واما
ما ذكره المجيب فغير مسلم وعليه البيان واذا تمهد هذا ظهر ان صاحب الكشف
اصاب في قوله يكون ما اختاره العلامة مناسبا فان مختار المصنف صحيح
اذ الفائدة مندفعة بالجواب الاول لكن لما كان فيه اختلال النظام ظهر
نفي المناسبة فاندفع ما اورده التحرير التفتازاني عليه حيث قطع بانه
لا يستقيم ما اختاره العلامة فما توهم من مناسبة ليس بشيء هذا واما
ما قيل من ان مختار المصنف راجح لان اضافة العهد الى الفاعل اكثر كما
تقرر في محله فلا يعدل عنه ما لم يصرف عنه صارف ولا صارف في الاول
لانه تعالى عهد اليهم بقوله اما يأتينكم مني الاية وفي الثاني صارف لانه لا عهد
منهم فليس بشيء لان كلا من دعوى عدم الصارف في الاول ووجوده
في الثاني غير مسلم اما الثاني فلان عهدهم اما العهد المأخوذ بالعقل
وهو الحجة القائمة على عباده الدالة على توحيده ووجوب وجوده و
صدق رسوله وعليه اول قوله تعالى واشهدهم على انفسهم واما العهد المأخوذ

سعد الدين

عصام

بالرسل على الامم بانهم اذا بعث اليهم رسول مصدق بالمعجزات صدقوه واتبعوه
ولم يكتموا امره ولم يخالفوا حكمه واليه اشار بقوله واذ اخذ الله ميثاق
الذين اوتوا الكتاب كما مر في تفسير قوله تعالى الذين ينقضون عهد الله واما
الاول فلان الصارف ما استشكله النحرير من انه لا معنى لقولك اوف
انت بما عهد عليه غيرك نعم يمكن دفعه بما ذكره القائل من ان العهد المعلق
على فعل المعاهد يكون الوفاء به من المتعلق بالاتيان بالمعلق عليه من الاول
بالاتيان بالمعلق وان ابيت جعل اداء المعلق عليه وفاء بالعهد لكن
اوفوا المشاكلة اوف لكن دفع الصارف بهذين التأويلين ليس اولى من
اعتبار الصارف واضافة العهد الى المفعول بل الاولى هو العكس فان ايثار
الكناية في العبارة مع وجود الاكثر فيها لمثل هذا الصارف المعنوي مما لا يتم
بخلاف ان تحمل المحذور المعنوي ويتجشم في دفعه بمثل ذينك التأويلين لا
لنظير هو الاكثرية قوله فان اقل اعترض بان الاتيان بكلمتي الشهادة
ليس اقل مراتب الوفاء بالايمان كيف والوفاء لا يحصل بمجرد كلمتي الشهادة
بل الاتيان بهما من مقدمات الايمان وكذا حقن الدماء ليس من جملة الثواب
الذي هو العوض الاخروي وقد فسر العهد بالاخيار انه الايمان بعم الثواب لكنه
ليس بشيء اما الاول فلان الايمان لما كان عبارة عندهم عن التصديق كما
كما اراد بالاتيان بكلمتي الشهادة الاقرار الناشئ عن التصديق ولا شك
انه عبارة عن الايمان المجرد دون الايمان الكامل المقارن للاعمال
اقل مراتب الايمان والوفاء به لا من مقدماته الخارجة عنه فلا يتجه ان
بان الايمان يعم الايمان ظاهرا وباطنا والاتيان بهما الايمان الظاهري
كما ذكره المعترض لان القول به يخرج الحقوق الايمان لا ايمان المنافق ولا
لا ثبات مرتبة من مراتب الوفاء لهم بخلاف ما ذكرنا فان قلت هلا ينبغي
حقن دمائهم ثبوت هذه المرتبة لهم قلت لا فان المراد من ثبوت المعنى
هو الثبوت الموافق للحقيقة دون ثبوته الموافق للظاهر ولا يخفى ان ثبوته
للمنافقين هو الثاني دون الاول اذ لو ظهر حقيقة حالهم انسلب المعنى
عنهم واما الثاني فلا يلزم في دفعه تعميم الثواب للعوض الدنيوي بل
ما ذكره من تفسير الايفاء الثاني بحسن الاثابة تفسير له ببعض المراتب ولا

كازروني

ولا يلزم منه الحصر كما ذكره نفسه في الاثابة المروية عن ابن عباس وغيره وكذا
ان نقول لحسن الاثابة غير الاثابة فان الاثابة هي العوض الاخروي
واما حسنها فيكون بها مسبوقة بالعوض الدنيوي فينتظم العبارة كلا الامرين
واما ما قيل من ان اول مراتب الوفاء منا النظر في دلائل التوحيد والنبوة
ومنه تعالى موهبة العلم بالوحدة والنبوة فغير مستقيم لان الكل متفقون
على ان العهد منا هو الايمان والطاعة ولا شك ان اول مراتب الايمان ليس
النظر المذكور لجواز ان لا يهتدي الناظر بنظره قطعا او يهتدي الى بعض
دون بعض كالحكماء فانهم مهتدون الى التوحيد دون النبوة نعم ذلك النظر
قد يكون مقدمة للايمان خارجة عنه وقد لا يكون فعلى الثاني لا مساس له
بالايمان وعلى الاول له مساس به لكنه خارج فليس هو اول مراتب الوفاء
بالايمان قوله واخرها منا الاستغراق قال المولى الوالد رحمه الله تعالى
اما ان يكون حصول الاستغراق بالاختيار كما هو الظاهر واما ان يكون بالاضطرار
فعلى كونه وفاء منا كونه مقدمة حاصلة بالاختيار دونه فانه ظهر ان الاولى
ما قيل من ان ما ذكره انما يكون اذا كان حصوله بالاختيار قوله اوفوا
بالاستقامة قيل فيه نظر لان الاستقامة على طريق المستقيم في كل شيء
لعلها نهاية المراتب والجواب انها عبارة عن العمل بما اقتضاه الشرع وهو من
المراتب الاستغراق لكن النعيم المقيم يمكن حمله على الفوز باللقاء الدائم
فيكون اخر المراتب ويمكن حمله على غيره فيكون من الوسائط فالجزم بانه
من الوسائط فيه ما فيه اقول الماخوذ نفسه حمل الاستقامة على العمل
بما اقتضاه الشرع وكان الاستغراق وراء ذلك ظهر ان المراد بالنعيم
المقيم ما في مقابلته من مطاعم الجنة ومناكحها دون الفوز باللقاء فوجه
الجزم ظاهر قوله وقيل كلاهما قائله العلامة والعجب من المولى ابي الكمال
ابن الكمال انه قال الاولى ان فسر الايفاء باتمام العهد تكون الاضافة
الى المفعول في الموضعين وهو مختار بعض المفسرين وان فسر باعانته تكون
الاضافة الاولى الى الفاعل وهو مختار الزمخشري وتبعه المصنف وقال
ههنا هذا ما اشار اليه الزمخشري ثانيا حيث قال او معنى اوفوا بعهدي
اوفوا بما عاهدتموني عليه من الايمان بي والطاعة لي وانت خبير بان

عصام

كازروني

كازروني

كمال باشا زاده

العلامة لم يختر كون الاضافة الاولى الى الفاعل قطعا وانما اختار كون الثانية
الى المفعول فى الموضعين نعم ذكر قبل تفسير الابتهاج بان اضافة العهد الى الفاعل
وارد لامثلة لكن لم يرد به تفسير العبارة الكريمة فانه انما شرع فى تفسيرها
بعد ذلك فقال ومعنى اوفوا بعهدى الخ فكانه زعم ان ما ذكره اولا من جواز
اضافته الى الفاعل تفسير للعبارة الكريمة وليس كذلك فليس **قوله** فيما يأتونه اى فى
جميع الاحوال سواء كانت طاعة او معصية او مباحا ليصح قوله خصوصا فى نقض العهد
فانه يقتضى ان يكون نقض العهد فردا مما يأتون ويذرون فلو خص الموصول
بالمعصية اى ما يأتون من المنهيات وما يذرون من الواجبات لم يكن نقض العهد
فردا منه بل مساويا له لان وفاء العهد عبارة عن الايمان والطاعة كما
صرح به فنقضهما مساو للاتيان بالمنهيات والترك للواجبات ومن ههنا
ظهر ان من جنح الى التعميم زاعما انه لو لم يعم لم يكن نقض العهد فردا منه لكان
الامر بالعكس فان نقض العهد عينا ولا الاتيان والترك المذكورين اصاب
فى المدعى واخطأ فى الدليل واما احتمال الرهبة فى الطاعة فمن جهة الاغترار
بها وفى المباح فمن جهة ان يقع فيه معصية كالاسراف ونحوه **قوله** لما فيه مع
التقديم قال الحبر التفتازانى قد سبق ان مثل زيدا ضربت مفيد للاختصاص
واذا نقل الى الاضمار على شريطة التفسير مثل زيدا ضربته ودلت القرينة على
ان المحذوف مقدر مؤخر كان اوكد فى افادة الاختصاص لان الاختصاص
عبارة عن اثبات ونفى فاذا تكرر الاثبات صار اوكد على ان الاثبات
اللاحق يمكن ان يعتبر على وجه الاختصاص بقرينة كونه تفسيرا للسابق وان لم
يكن هناك شئ من ادوات الحصر فيكون الاختصاص فيصير اوكد وكذا
الكلام فيما اذا كان الفعل امرا او نهيا مثل زيدا اضرب وزيدا لا تضرب
اقول ما ذكره فى اكثرية الاختصاص فى اصل التعليل مسلم دون ما ذكره فى
علاوته لان شان المفسر ان يكون اوضح من المفسر او مساويا له لينفهم
ايضا حاله وعلى ما ذكره يكون اخفى من المفسر بحيث لا يفهم منه المراد الا
بقرينة المحذوف المفسر فان قلت انما لم يدل المفسر على الاختصاص ودل عليه
المفسر كيف يصح التفسير وهل يكون المفسر اخفى من المفسر لنقصانه عنه قلت
يجوز ان يعتبر ذلك تفسيرا بحسب اصل المعنى للمفسر لا بحسب مزيته التى هى الاختصاص

الاختصاص ولا بأس به ولو سلم جواز التفسير بالاخفى اذا كان انضمامه الى المفسر
يفيد توضيحا له بوجه ما يرد انه حالم يفهم المراد من المذكور المفسر الا بقرينة المحذوف
المفسر انقلب الامر وصار المفسر مفسرا او بالعكس اللهم الا ان يقال المذكور مفسر للمحذوف بحسب
اصل المعنى ولا تنافى فى ذلك ان يكون المحذوف مفسرا للمذكور بحسب المزية وبالجملة
فالمفسر وان كان اخفى من جهة المزية لكنه مساو من جهة اصل المعنى فيتم المطلوب
كما بينا ان ههنا تفسيرين الاول تفسير المذكور للمحذوف والثانى تفسير المحذوف للمذكور
وانما يحصل تأكيد الاختصاص بعد اعتبار الثانى دون الاول ثم ان تمام اصل
الكلام ان كنتم راهبين شيئا فاياى ارهبوا ارهبونى واما قول المص كانه قيل ان كنتم
راهبين شيئا فارهبون فتصوير لمجرد كون الكلام متضمنا لمعنى الشرط لا تصوير لتمام
اصل الكلام ومن غفل عن التحقيق زعم ان اصل الكلام واياى ارهبوا ان كنتم راهبين
شيئا فارهبون ولم يدر ان الجمهور صرحوا فى مثل زيدك فكثر بان الفاء فى الحقيقة
داخلة فى الاسم اى مهما يكن فزيدك كبر وانما زحلقت الى الفعل لئلا يقع الاسم فى موقع الشرط
كانى اما زيدا فاضرب حسبما نص عليه الحبر التفتازانى وغيره وعلى ما اختاره الزاعم
لا يكون الفاء فى الحقيقة داخلة فى الاسم بل فى الفعل ولا يكون الاسم واقعا موقع
الشرط بل يكون الاسم معمولا لفعل مقدر خارج عن الشرط ومجئ الشرط بعده ويتوقف
كونه من باب الاضمار على شريطة التفسير مع ان الزاعم صرح اولا بكونه من ذلك
الباب وايضا يقتضى الفطرة السليمة بتقدم الشرط على كلا الامرين المقدر والملفوظ
ولا يظهر وجه لتأخره عن احدهما وتقدمه على الاخر واعجب من ذلك ان الشيخ
الكامل الاديب توهم ان اصل الكلام مهما يكن من شئ فاياى ارهبوا فارهبونى فلا يخفى
بانه لا يكاد لا يصح لان الفاء الثانية لا يجوز ان تكون جزائية لانها لا تتكرر
ولا عاطفة لئلا يلزم عطف المفسر على المفسر ثم اجاب بوجهين احدهما ان يكون
التكرير للترقى من الاهون الى الاغلظ والثانى انها تصير جزائية بالاخرة
ويزول عنها معنى العطف ولم يدر ان الفاء فى اصل الكلام واحدة وهى فى الفعل
المحذوف فقط ثم تزحلقت الى المذكور فلا يصح الاعتراض ولا الجواب ان المبنى
على تسليم تكررها وهذا بعدما نقل اصل الكلام الصحيح فى ضمن ما نقله عن الكشف
فكانه نسى او لم يتفطن ومن الغرائب ايضا ما فعله بعض المحشين حيث زيف كونه
انه لا يجوز ان يكون الاصل ارهبونى على ان ينقلب الضمير المتصل منفصلا

بعد حذف الفعل واجاب بانه تكلف واياى فارهبون ثم استدركه قائلا
لكن قال النحرير التفتازانى لو لم يقدر الفعل مؤخرا لزم فى الكلام تغيير آخر وهو
جعل الضمير المتصل منفصلا وهذا مع انه معارض بان الاصل تقديم الفاعل
لا يطرد فى مثل زيدا فارهبوا والله فاعبد ونحو ذلك من الاسماء الظاهرة
انتهى والظاهر من استدراكه انه زعم ان النحرير وجه التقديم اولا بانه لو اخر لزم
تغيير آخر ثم زيف التوجيه بالمعارضة وعدم الاطراد فكان استقراره على كون
التقديم غير موجه وليس الامر كما زعمه بل اثبت التقديم بالقرينة ونقل هذا
التوجيه المزيف عن غيره قائلا وقيل لانه لو لم يقدر الفعل مؤخرا لجعل الضمير منفصلا
وهذا مع انه معارض الخ فمراده تزييف هذا الوجه فقط لا تزييف الوجه ايضا
كيف وقد اثبته سابقا وبنى عليه الا كونه بالوجهين فليس استقراره
كون التقديم موجها وبهذا ظهر كون استدراك الزاعم مستدركا وكانه نشا
من نسخة الزاعم قول الوزير وقيل فبنى عليه زعمه لكنه غير محذور لغفلته عن
السباق فان من تدبر فيه يعرف نقصان النسخة البتة **قوله** افراد للايمان
يعنى انه افرده بهذا الامر فى هذه الاية التالية لاية الوفاء بالعهد مع اندراجه
تحت الوفاء بالعهد بناء على كونه عمدة فى الوفاء ولا يقدح فى الافراد ما فى الاية
الثانية من الامر ببعض الاعمال فانها منفصلة عن هذه الاية بما تخلل فى البين من
النواهى فلا يرد ما قيل لم يفرد الايمان بالامر بل امر بالايمان اولا لانه اول ما يجب
ثم امر بما يتبع الايمان فيما يتلوه مستدلا على ان الاستبعاد ممنوع اذ المامور به فيما
يتلوه هو الصلوة والزكوة والصبر فقط واما ما اجاب به القائل من ان المراد بافراد
الايمان من الاصول حيث ترك الشهادتين فيبنى على مختار المعنى فانه
فى اوائل السورة بان مختار كون الايمان عبارة عن التصديق القلبى والاقرار
اللسانى فدخلت الشهادتان فى الايمان ولم تتركا قوله الظاهر ان المامور به
بنوا اسرائيل كلهم وبيانه تخصيص الخطاب باهل العلم منهم اقول نعم الظاهر عموم
الخطاب لكن ههنا قرينة تخصصه باهل العلم اعنى ان الخطاب موجه الى كل من خوطب
السابق لكن اريد به بعضهم بالقرينة وهى ان كون القرآن مصدقا للتورية انما
يخاطب به اهل العلم اذ لا يطلع على التوفيق بين الكتابين الا العلماء فلذا اختص
والعجب من القائل انه صرح فى تفسير قوله كانه نسيان المخاطب علماء اليهود ثم بنى عليه

عليه تحقيقه هنالك فكانه نسى ما قررت بيانه **قوله** وتقييد المنزل الخ اى جعله
متعلقا بالحال لفظا لا تخصيصه بمضمون الحال معنى فلا يرد ما قيل من ان المصدق حال
دائما لا تقييد فيها واما ما قيل من انه يحتمل ان يكون مصدقا بقيد للايمان اى
لا كايمان المنافق بل مصدقا فتعسف اذ الظاهر حينئذ ان يكون الحال جمعا
اى امنوا مصدقين فيحتاج الى تاويل بعيد اللهم الا ان يكون المراد كونه مصدقا
منه للمصدق المعتبر اى امنوا ايمانا مصدقا لكنه تعسف ايضا لاحتياجه الى التقدير
والتجوز فى نسبة المصدقية الى الايمان **قوله** وفيما يخالفها يعنى ان القرآن مخالف
للتورية فى حقية جزئياتها المضافة الى زمانها فكما انها حق بالنسبة الى زمانها
كذلك جزئيات القرآن حق بالنسبة الى زمانه وان كان بينهما مخالفة ذاتا و
المطابقة الوصفية لا تنافى المخالفة الذاتية وهذا الظاهر وان خفى على من
قال هذا غريب يحتاج الى التعليل والبيان وقد يقال ان الموافقة حقيقية
من حيث ان كل واحد منهما مقتضى الحكمة والمخالفة صورية ذكره الامام الرازى
وتبعه بعض المتاخرين وكانهم ارادوا بالحقيقية كون الموافقة الوصفية ثابتة
متحققة فى نفس الامر وبالصورية كون المخالفة الظاهرة عرفا داخلة فى تلك
الموافقة الحقيقية والا فالموافقة وصفية لا ذاتية حقيقية والمخالفة ذاتية
حقيقية لا صورية ظاهرية **قوله** ولذلك قال عم قيل ليس وجه قوله عم ما ذكر لان
لما كان جهة فضيلة له عم فان ما ذكر عام شامل لجميع الانبياء عم فان كل نبى
متقدم خاصا كان لطائفة او عاما لو بقى حيا الى زمان المتاخر لوسعه الا
اتباعه بالمعنى المذكور بل وجهه انه عم كان مبعوثا الى كافة الناس وذلك
من خصائصه فلا يسع لاحد يوجد فى زمانه الا ان يتبعه وهذا جهة فضل له
عم خاصة اقول انما يرد هذا لو كان ورود الحديث فى صدد المباهاة ودعوى
الفضيلة وليس كذلك بل سبب وروده هو ان عمر رضه استاذنه عم فى جوامع
كتبها من التورية ليقرأها ويزداد بها علما الى علمه كما ذكره السيوطى فى النواهد
فالظاهر ان المراد ليس دعوى الفضيلة بل منع عمر رضه عن قراءتها بناء على
ان الحقية فى احكام كتابه المضافة الى زمانه عم دون احكام التورية المضافة
الى زمان موسى عم ولا يقدح فيه جريان هذا المعنى فى سائر الانبياء ايضا
اذ ليس مدار الحديث على دعوى الفضيلة كما عرفت واما ما قيل من ان النزول

على وفق المتأخر لا يستدعي اتباع موسى نبينا عليه السلام ثم فرع بانه لم تبع في القانون الالهي بعث رسولين في زمان واحد بشريعة واحدة فاذا نوقض بعث هرون مع موسى عليهما السلام فجوابه انه لم ينزل على هرون كتاب مستقل بل تبع موسى فيما انزل عليه استدعى ذلك اتباع موسى ايضا عليهما السلام **قوله** بل بوجه قبل لو كان في تقييد المنزل بانه مصدق لما معهم من الكتب الالهية تنبيه على ان اتباع تلك الكتب يوجب الايمان بذلك المنزل كان حق النظم ان يبدل الواو في قوله ولا تكونوا اول كافر به بالفاء التفريعية والاولى ان يقال ان فيه تلويحا الى ما ذكر ومبنى النوع على ما قصد من الكلام اصالة اقول لا ورود للاعتراض راسا فانه انما يكون حق النظم ذلك ان لو كان النهي عن الكفر معطوفا على التصديق وليس كذلك بل هو معطوف على الامر بالايمان ولا يخفى ان عدم الكفر مجامع للايمان غير متفرع عليه فحق النظم العطف بالواو دون الفاء واذ لم يكن في المقام راسا ظهر بطلان حديث الاولوية **قوله** عرض تعنى انه تعريض لليهود بان الواجب ان يكونوا اول من آمن به كما نص عليه ومن لم يفهم المراد قال انه تعريض لمشركي مكة بانهم اول كافر به لا نهي اهل الكتاب عن ذلك **قوله** بان الواجب لا يقال كيف يجب ان يكونوا اول من آمن به وقد سبقهم جمع من اهل مكة بالايمان لكون النبي عم فيما بينهم واطلاعهم قبلهم على نعته وهل هذا الايجاب الا تكليف بما لا يطاق لانا نقول المراد ان الواجب ان يتبادروا الى حضرته عم ويؤمنوا به قبل اهل مكة لما عندهم من العلم به قبل وجوده بخلاف علم اهل مكة فانه بعد وجوده بازمنة ومما قيل فيه انه يمكن استفادة وجوب كونهم اول مؤمن من سياق العبارة بان يجعل النهي راجعا الى قيد الكفر مع حفظ الاولية وهي تنصرف الى الايمان باقتضاء المقام ليس بمستقيم اذ النهي مسلط على الاولية في الكلام صريحا فصرفها وتسليطه على نفس الكفر ثم جعله في قوة الامر بالايمان وصرف الاولية من الكفر الى الايمان مما لا تتحمله العبارة الكريمة قطعا **قوله** امن به الضمير راجع الى ما انزلت بناء على تصريحه الاتي في قوله فان من كفر بالقران واما الضمائر التي في التعليل فراجعة الى المنزل عليه المذكور حكما باقتضاء الانزال ولا يلزم من رجوع الكل الى مرجع واحد لصحة المعنى بدونه وانما اختار المصنف ارجاع هذا الضمير الى الموصول دون المنزل عليه لرجحان الارجاع الى المذكور الصريح على الارجاع الى المذكور الضمني وبالجملة فاختار الراجح في العبارة القرانية وان جرى على المرجح في عبارة نفسه ومن لم يتنبه لهذا قال هنا بعض هذه العبارات الواقعة في التعليل ينبغي ان يرجع الى القران وانما وقع هذا من تغيير عبارة الكشاف حيث قال لانهم كانوا المبشرين بزمان من اوحي اليه اللهم الا ان يقال اختلف اهل التفسير في مرجع الضمير في به فقيل هو الرسول عم وقيل القران فكان المصنف اشار في الموضعين الى نحوين الامر انتهى وانت خبير بانه لا وجه للبحث اذ لا يلزم رجوع الكل الى مرجع واحد ولا للجواب لان فيه تجويزا للمرجوح عند وجود الراجح **قوله** والمستفتحين به اشارة الى مضمون قوله تعالى وكانوا يستفتحون من قبل على الذين كفروا ومعنى استفتاحهم به على الكون انهم كانوا يطلبون الفتح من الله تعالى عليهم والنصر على الكافرين بانه سيظهر نبي كذا وكذا ونقتلكم كما ذكره النحرير التفتازاني وقيل الاظهر انهم يطلبون الفتح من الله تعالى عليهم متوسلين بذكره ويحملون اسمه شفيعا او يطلبون الفتح من الله بطلب وجوده وادراك زمانه اقول ليس كون ظاهرا فكيف الاظهرية بل الظاهر ما ذكرناه لان الاولى ان يحمل كلام المص على الاشارة الى مضمون تلك الاية وقد اختاروا في تفسيرها ان يكون المعنى يستنصرون على المشركين وان جوز كون المعنى يفتحون عليهم ويعرفونهم ان نبيا يبعث منهم وبالجملة فلا مساغ لحمل تلك الاية على ما ذكره من ان يطلب النهوض النصر على نفسهم كما هو اللائق في الوجهين نعم ان المص لم يقل المستفتحين على الذين كفروا به كما قال العلامة لئلا يتوهم كون به صلة الكفر ولكن لما كان مراده الاشارة المذكورة صح تفسير كلامه بانهم كانوا يطلبون الفتح والنصر عليهم كما فعله بعض المحشين للكتاب فلا يرد عليه انه لا يصح التفسير المذكور بحذف المص قوله على الذين كفروا لان معناه مراد وان حذف لفظه **قوله** بتقدير اول فريق هنا وبل تقرر ذكر في الكشاف مرجحا على الكل وهو ان المراد من كافر من كفر لان اسم الفاعل في حكم الموصول وصلته والموصول يحتمل التعدد وانما ذكر المصنف لان اسم الفاعل المفرد اذا اول بالموصول وصلته فالظاهر ان يكون الموصول بمعنى المفرد دون التعدد وهنا وجهان نظران احدهما ان توحيد الخبر مبني على ان اتحادهم في الكفر اقتضى كون حكمهم حكما واحدا فكانهم نفس واحدة وهذه نكتة سرية ذكر العلامة مثلها في تفسير قوله تعالى فقولا انا رسول رب العالمين والاخر ان تقتضي البلاغة ان يجرد الكلام لما سيق له ولا ياتي بما لا ابتدى من غرض فلما كان المقصود بيان ايجاب حالهم المبادرة الى الايمان بالكتب

جئ بما يدل على ذلك فقط فانك اذا رايت لباسا طويلا على امراة قصيرة تقول
اللباس طويل واللابس قصير ولو قصدت المطابقة وقلت واللابسة قصيرة حذفت ما
هو فضلة مخلة لانه يخيل ان لذكره مدخلا فيما سيق له الكلام فوجب اخلاء
البليغ كلامه عنه ذكره العلامة في سورة حم السجدة وقال صاحب الكشف هذا
اصل من الاصول يجب ان يكون على ذكر **قوله** اوثبا ولا يمكن ان لا يرد عليه
انه رفع للايجاب الكلي لكن المعنى على السلب الكلي ودفعه المحرر التفتازاني بانه
لتعميم النفي وادخال كل بعد اعتبار النفي وقيل يعني ان اصله لا يمكن واحد
منكم حتى يعم النفي ثم ادخل عليه كل وفيه نظر لانه اذا كان الاصل ذلك فهو
يفيد عموم السلب الذي هو المقصود فما وجه ادخال كلمة كل وايضا يجب ان يتغير
المعنى بادخال كل اذ يكون ح كلمة النفي داخلة على كل فالاولى ان يكون
المراد منه عموم السلب بالقرينة كقوله تعالى والله لا يحب كل مختال فخور اقول
لا وجه للنظر فان الاصل مفيد لعموم السلب ووجه ادخال كل تاكيد ذلك
العموم ولا يجب ان يتغير المعنى بادخال لان كلمة النفي وان دخلت على كل
لكن اعتبر معنى النفي مسلطا على احد دون كل واعتبر معنى الكلية بعد ذلك التسلط
فيؤدى له والتحقيق ههنا ان دلالة الصورة المذكورة على نفي العموم ثبوت
البعض من قبيل دلالة المفهوم وهي انما تعتبر عند عدم المعارض واما ورد المعارض
من قرينة مقامية او خارجية فلا كقوله تعالى والله لا يحب كل مختال فخور فان
الدليل دل على تحريم مطلق الاختيال اي التكبر والفخر على الناس بغير
حق تكبرا فسقط دلالة المفهوم بقرينة الدليل كما نص عليه في مغني اللبيب
فكلام المحرر اجمال هذا التحقيق ومراده من ادخال كل بعد النفي اعتباره
كذلك بحسب القرينة فما عوتبه المعترض بالاولوية هو عين مراد المحرر الذي
لم يفهمه المعترض من كلامه الاجمالي **قوله** اول من كفر به معه حمله جوابا بانا
عن اشكال الاولية وهو مسوق في الكشاف على وجه غير ظاهر في طريقة الجواب
وقد حمله صاحب الكشف على الجواب ورده المحرر التفتازاني قائلا وقد يتوهم
انه جواب ثالث وليس كذلك لانهم لم يكونوا اول كافر بالتورية بل المشركون
قبلهم وانما وقع لهم ذلك بعد الكفر بالقران فجوابه ظاهر لانه اما ان يرجع
ضمير يجيء في قوله انما وقع لهم الى اليهود فيكون المراد اثبات تقدم كفر المشركين

كازرونی

سعدالدی

المشركين بالتورية على كفر اليهود بها كما هو الظاهر فنقول الكلام في الكفر بالتورية
الناشئ من الكفر بالقران فلا يقدح في اوليتهم في ذلك الكفر تقدم كفر المشركين بالتورية
راسا فانه ليس كفرا بها ناشئا من الكفر بالقران واما ان يرجع الى المشركين فيكون
المراد بيان ما وقع لهم من الكفر بالتورية الناشئ من الكفر بالقران فيقدح
في اولية اليهود في ذلك الكفر ونقول ايضا فرق بين لزوم الكفر والتزامه
ومن لزمه الكفر لا يسمى كافرا فالمشركون ليسوا كافرين بالتورية وان لزمهم
الكفر بها من الكفر بالقران من حيث لا يشعرون بخلاف اليهود لانهم التزموا
بانكار القران انكار التورية على ان المراد ومن كفر بما معه من كفر بها اعتقادا
فلا يدخل فيه المشركون ويصح الاولية فيندفع الرد سواء كان الضمير راجعا
الى اليهود او الى المشركين ثم ان المحرر ذكر اشكالا اخر ناشئا من الاولية
وهو ان الكفر منهي عنه كيف ما كان من غير تقييد بالاولية وذكر انه مجاز بالحمل
على التعريض وعلى حذف اداة التشبيه فرده بانه لا مفهوم ههنا لقوله اول فيكون
فذابح لهم ثانيا واخرا فمفهوم الصفة غير مراد وانما ذكرت الاولية لان
كفرهم لا ينفك عن هذا الوصف لانهم علماء اليهود فاذا كفروا بالقران
كفر اتباعهم فيكونون اولين في الكفر وائمة في الضلالة ولانها افحش لما
فيها من الاستبداد بالكفر ونظيره قول الشاعر من اناس ليس في اخلاقهم عاجل
الفحش ولا سوء جزع فعاجل لا مفهوم له اقول لا يخفى وروده الاشكال بحسب الظاهر
فاورده المحرر وذكر ان العلامة دفعه بالجوابين المعهودين ولم يدع انحصار
الجواب فيهما حتى يعترض بانه مدفوع بجواب آخر ثم قال الراد ولك ان تقول
ضمن الكفر معنى الستر ولذلك عدي بالباء والمعنى ساترين المعنى المذكور و
بملاحظة ذلك المعنى الضمني يظهر وجه النهي عن التقدم في الكفر اقول يرد عليه
اولا ان الستر لا يعدى بالباء بل بنفسه وثانيا ان ظهور وجه النهي المذكور
بملاحظة ذلك المعنى غير مسلم لوجود اصل الاشكال عليه فان ستر كتب
المعنى منهي عنه كيف ما كان من غير تقييد بالاولية فلا يندفع الا بالجوابين
الذين ذكرهما المحرر او بما ذكره الراد من انه لا مفهوم للصفة ههنا واذا
وجب المصير الى تلك الاجوبة فلا معنى لارتكاب التضمين وتبعيد المسافة **قوله**
نقدكم بما يصدقه اي من كفر بالقران كفر بما يصدق القران اياه وهو التورية

كمال باشا زاده وعصام

كمال باشا زاده

لا انه كونه بما هو مصدق للقرآن اى التورية كما توهم لانه عكس ما في النظم من كونه
مصدقا لما معهم اى انزلت نعم له جهة صحة فى نفسه لكن الوجه ان يطابق التفسير المنزل
واما ما قاله التحرير التفتازانى انما يتم هذا لو كان كونهم به اى كونه كاذبا واما
اذا كفروا بكونه كلام الله واعتقدوا ان فيه الصادق والكاذب فلا نزاع
بان كفرهم بكونه كلام الله كفر بالكتاب الذى اخبرنا به سيتنزل هذا الكلام منه
تعالى كما ذكره بعض الفضلاء واما ما ذكره ذلك البعض فيما قال على انه اذا اظهرتم
كتابا فيه الاحكام فلا سبيل الى انكار كونه من الله الا بانكار كون هذه الاحكام
من الله حتى لو طابق ما هو من الله من كل وجه فلا سبيل الى انكار انه من الله لانه
لا سبيل الى معرفتها الا بتوفيق الله تعالى اياه وهذا الانكار انكار لما يصدقه فغير
مسلم لان المفروض اعتقادهم ان فيه الصادق والكاذب فلو قلنا عطائه تعرفه لما
لما هو من الله من كل وجه لا نسلم انه لا سبيل الى انكار انه من الله اذ لا يلزم من انحصار
سبيل معرفتها فى التوفيق كون الموفق نبيا لجواز ان يكون التوفيق لكونه صاحب
قوة قدسية بدون النبوة كالحكماء الواصلين بعقولهم الى التوحيد والعبادة
وغيرها من الخيرات مع عدم كونهم انبياء ولا تابعين لهم فان قلت لا يلزم من معرفة
الاصول الكلية بحسب تلك القوة معرفة الاحكام الجزئية والكلام فيها قلت ليس
الكلام فيها بل فى الاصول الكلية كيف ولا مطابقة بين القرآن والتورية فى الجزئيات
حقيقة قوله او مثل من كفر يعنى ان اصل الكلام لا تكونوا كما قد كان قريش وهم
مشركوا مكة فحذف حرف التشبيه وصار الكلام من باب التشبيه البليغ نحو زيد اسد
لا ان ههنا مضافا محذوفا هو مثل كما توهم قوله ولا تستبدلوا اشارة الى ان يكون
مراده كون الاشتراء استعارة تحقيقية مبنية على تشبيه استبدال الرياسة
التى كانت لهم بآيات الله بالاشتراء وقد جرت فى الفعل بالتبعية الا انه دفع الخبر عن
المشترى بلفظ الثمن خلاف ما فى الاشتراء الحقيقى ولذا جعله العلامة قرينة
للاستعارة وانما وقع ذلك للاشارة الى انها ينبغى ان تكون الرياسة وسيلة مبتذلة
مصروفة فى نيل المآرب لا مرغوبة مطلوبة ببذل ما هو اعز الاشياء وهو الآيات بل لا يبعد
ان يكون المراد كونه استعارة لفظية كالطلاق المرسن على الانف لما انه اسم
مخصوص استعمل فى مطلق الاستبدال لكن الاولى اتفق فى البلاغة فالحمل عليه اولى
كما اشار اليه التحرير التفتازانى والعجب من بعض المتأخرين انه حمل على تشبيها

كمال پاشازاده
عصام
شيخ زاده
كمال پاشازاده

الثانى ثم جوز الاول وليت شعرى ما وجه التعكيس بعد اطلاعه على اشارة
التحرير قوله لما عم العالم اعترض هذا مخالف لما اسلفه من تخصيص الخطاب بقوله
تعالى يا بنى اسرائيل للعلماء منهم وقد عرفت تمامه ان ذلك التخصيص مرجحا وهو وجوب
كون الصلة معلومة عند المخاطب وهذا غفلة من المعترض فان بعض المحققين
المتقدمين عليه ذكر الاعتراض واجاب عنه حيث قال ان بنى اسرائيل لكونهم اهل
الكتاب عالمون بالنسبة الى المشركين الا ان بعضهم عالمون بالتورية واحكامها
وبعضهم مقلدون لهم والى ذلك اشار بنسبة الكتاب الى العلم فى الاول والاطلاق
العلم فى الثانى واما الجواب بتعميم الخطاب نظرا الى لفظ بنى اسرائيل فى قوله يا بنى
اسرائيل لا ينافى تخصيصه نظرا الى لفظ مع فى قوله لما معكم وان ما معهم من الكتاب
الالهى انما هو فى يد علمائهم فالخطاب الثانى مختص بهم وهو كاف فى صحة قوله
فاطلب اهل العلم كما قيل فغير صحيح اذ لا يمكن الجمع بين النظرين المتنافيين
اعنى ان اعتبارهما يستلزم كون الخطاب الاول عاما وخاصا معا فان رجح النظر
الاول لا يصح تخصيصه هناك باهل العلم وان رجح النظر الثانى لا يصح تعميمه
ههنا للعالم والمقلد وحلاوجه لكفاية اختصاص الخطاب الثانى فى صحة قوله الا كونه
لانه ان اراد به مراعاة اختصاص الثانى الى الاول فهو غير مسلم وقد عرفت تحقيقه
انفا مع انه لو تقرر ذلك لا يصح تصحيحه ههنا بتعميم الاول وان اراد انه لا يجرى
اليه لكن يصح كونه خطابا لاهل العلم بناء على اندراج اهل العلم فى ضمن الكل
فهو خلاف الظاهر جدا مع ان صحة ذلك بناء على الاندراج المذكور كافية فى
الاول ولا مدخل فيه لاختصاص الخطاب الثانى ثم ان قرينة التخصيص فى الكتاب
هى قوله مصدقا لما معكم كما ذكرنا والخطاب لا معكم فقط كما زعم لجواز ان يكون
المعية عبارة عن الاعتقاد كما حقق ويشمل كلهم ولا يختص بعلمائهم قوله
الذى هو منتهاها انما جعله منتهى السلوك لانه حمل التقوى على المرتبة الثالثة
منه وهى ما ذكره فى اوائل السورة قائلا والثالثة ان يتنزه عما يشغل سره عن
الحق ويتبتل بشراشره فانه فسر التقوى ههنا بالايمان بقوله واتباع الحق
والاعراض عن الدنيا ولا يخفى ان الاعراض عنها عبارة عن التنزه عما يشغل
سره عن الحق ويلزمه التبتل بشراشره وبهذا عرفت انه لم يصب من قال الظاهر
ان المراد هو التقوى اولا على ما هو المتعارف عند اهل الشرع حيث قال الايمان

مرجزو
شيخ زاده

الح وجله نا بيا على التقوى الحقيقى حيث جعله منتهى السلوك كيف لا وانما التقوى
عند اهل الشرع هى المرتبة الثانية التى عبر عنها فيما سبق بالتجنب عن كل ما يؤثم من فعل
او ترك ولا يخفى ان الاعراض عن الدنيا ليس كذلك بل هو التجنب عن جميع
الاشياء مؤثما كان او غير مؤثم وهو التنزه عما يشغل سره عن الحق بعينه **قوله**
واللبس الخلط الظاهر انه اراد كون اللفظ حقيقة فى معنى الخلط مجازا فى معنى
جعل الشئ مشتبها كما يشعر به قول الجوهرى لبست عليه الامر خلطت وقيل كلامه — خسرو
يدل على انه حقيقة فى الثانى ايضا حيث قال فى قسم الحقيقة التبست عليه الامور
وفى امره لبس ولبسة بالضم اذا لم يكن واضحا اقول لا يلزم من ذكره فى قسم الحقيقة
لكونها حقيقة اصلية فيكون اللفظ مشتركا بل يحتمل ان يكون مجازا فى الاصل
ثم يتقوى بالشهرة حتى صار حقيقة عرفية فان من داب الاساس ان يلحق
حقيقة العرفية بالحقيقة الاصلية فيذكرها فى قسمها وقد عرفت الاشارة اليه — كمال باشا زاده
مرارا وفى بعض الحواشى قال الجوهرى قولهم اللبس بالفتح مصدر قولك لبست
عليه الامر خلطت من قوله تعالى وللبسنا عليهم ما يلبسون واللبس ايضا اختلاط
الظلام واللبس بالضم مصدر قولك لبست الثوب اللبس فقوله تعالى ولا تلبسوا
بكسر الباء من اللبس بمعنى الستر كما قاله فى الكواشى لا بمعنى الخلط الا ان ما قاله
صاحب التيسير بفتح اللام الخلط من باب ضرب واللبس بضم اللام الاكتساء من باب
علم يوافق ما قاله المص اقول الحق ما فى التيسير ولا صحة لما قاله الكواشى كما
يظهر من كتب اللغة وكتب بعض ما وجه تفريع قوله فقوله تعالى على نقله عن الجوهرى
اذ لا دلالة فيه على كون تلبسوا بكسر الباء بمعنى الستر فانما افاد كون المصدر
بفتح اللام بمعنى الخلط وضمها بمعنى الاكتساء ولا تقتضى كل منهما كون المضارع
بفتح الباء او كسرها بل جعله اللبس بالفتح من قوله تعالى وللبسنا عليهم ما يلبسون
يعين كون المضارع المكسور الباء من المصدر المفتوح اللام الذى هو بمعنى الخلط
بناء على ان يلبسون فى الاية بكسر الباء قطعا واتفقت النسخ المصححة من الصحاح
على ضبط قوله لبست فى لبست الثوب بكسر الباء وضبط اللبس بفتح الباء وهو الموافق
لسائر كتب اللغة فكلامه يوافق كلام التيسير ولا يصح التفريع ولو سلم كون
اللبس مضبوطا بالكسر فلا يتوجه فيما ذكره لكفاية جعله اللبس بالفتح من الاية
المذكورة على صحة كلام المصنف غاية ان يكون صيغة المضارع من كلام

المصدرين وهذا كلام جدلى والتحقيق ما عرفته آنفا **قوله** الذى تخترعونه هذا
التقييد مبنى على ما هو حال المخاطبين فى الخارج فان احبار اليهود انما كانوا يخلطون
بايات التورية مخترعاتهم الباطلة فلا يرد ما قيل لا فائدة فى وصف الباطل باختراعهم — عصام
لان المنع اعم اذ لا يجوز خلط الباطل بالمنزل سواء كان مخترعهم او مخترع غيرهم **قوله**
وتذكرونه فى الخلط كالباس فى انه كما يكون بخلط الباطل بالكتابة يكون بخلطه — عصام
بتأويله بالباطل فتقييد الخلط بالكتابة وتعميم الالباس لها وللتأويل لا بد له من تعليل
اقول لعل تعليله هو ان اللفظ اذا حمل على الخلط الذى هو معنى حقيقى له ناسب ان
يعتبر هناك ما يظهر فيه الخلط وهو الامور الموجودة فى الخارج كالكتابة دون التأويل
الذى هو من الامور المعقولة واما اذا حمل على جعل الشئ مشتبها الذى هو معنى مجازى
له فيجوز ان يتسع هناك ويجوز ما يظهر فيه الخلط من الامور الخارجية كالكتابة وما يخفى
فيه ذلك من الامور المعقولة كالتأويل وبالجملة فالفرق بين المقامين بالتخصيص
والتعميم مبنى على قضية المناسبة وان صح التعميم فى كل منهما **قوله** ونهوا عن الاضطراب
جواب سؤال مقدر وهو ان النهى عن الجمع بين شيئين انما يجيء اذا امكن افتراقهما
فى الجملة ولبس الحق بالباطل مع كتمان الحق ليس كذلك وتقرير الجواب ان التلازم
انما هو بين مدلولى اللفظين على الاطلاق واما ما قصد بهما واطلقا عليه فى هذا
المقام فلا يمكن ان يتميزا وقد يفترقان فان المراد بالاول اضلال من سمع وبالثانى
اضلال من لم يسمع وظاهره مخالف لما فى الكشاف من ان المراد بلبس الحق بالباطل
زياداتهم فى التورية ما ليس منها وبكتمان الحق اخفاء بعض ما فيها او نقصه ومحوه
او تبديله الى خلاف ما هو عليه لكن اذا دقق النظر فى كلا منهما يستلزم كل واحد منهما
الاضلال اذا كان المراد بلبس الحق بالباطل زيادتهم فى التورية فالظاهر انه باعتبار
الاضلال من سمع الحق من ايات التورية فان الاحبار انما يزيدون فيها اباطيلهم ليصرفوا
السامع عما سمعه من الحق مثلا سمع العجمى وصف رسولنا عم فى التورية فزادوا فيها
انه عم سيبعث الى العرب فقط ليصرفوه عن الايمان به ولو فرض ان المخاطب لم يسمع
الحق من تلك الايات فالظاهر اخفاؤها منه او نقصها ومحوها او تبديلها لئلا يطلع
عليها راسا وبالجملة فالعادة ميز كل عن الاخر بحسب ما صدق كل منهما عليه وميزهما المصنف
بحسب حال المخاطب وكلا التمييزين متلازمان فيمكن ارجاع احدهما الى الاخر وان غفل — كمال باشا زاده
عنه من زعم انهما كلامان متباينان ثم ان التحرير الثانى فى بعض ذكر ان المراد

بلبس الحق كذا وبكتمان الحق كذا قال لو اعادة صريح لفظ الحق دون ضميره ربما يشعر بذلك
يعني انه لو عبر بالضمير لتوهم ان اللبس والكتمان عبارة عن معنى واحد يعرض للحق
واما اذا اعيد صريح لفظ الحق فكانه اشار الى ان لبس الحق امر وكتمان الحق امر اخر هذا
ما يشهد به الذوق السليم لا ان الحق الذي اضيف اليه اللبس غير الحق الذي اضيف اليه
الكتمان حتى يعترض بان الحق في العبارتين بمعنى واحد كما زعم ثم يمكن ان يفرق بين الحقين
بان المراد بالاول بعض ايات التورية التي زادوا فيها اباطيلهم ومن الثاني بعضها الاخرى
التي في وصف رسولنا ع م لكن لم يرده العلامتان والتحريف ان كلامهم صريح في كفاية
تغاير المضافين وعدم الحاجة الى تغاير ما اضيفا اليه وهو الحق اذ لا وجه لاعتبار ما يزيد
على قدر الحاجة وان غفل عنه من جنح الى تفرقة الحقين من المغربين واذ تحققت هذا
عرفت ان لا وجه لان يمنع حديث عدم الافادة بان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية
عين الاولى فاذن يكون الحقان شيئا واحدا كما زعم الاكمل لان المدعى ليس تغاير الحقين
بل تغاير لبس الحق وكتمان الحق مع اتحاد الحق كما عرفت على ان كون المعرفة اذا اعيدت
معرفة اصل غير مطرد كما نبهت عليه مرارا واما ما اجاب به نفسه من انه قد يعدل عن هذا
الاصل لضرورة وقد وجدت هنا وهي ان كلمة لا نهي عن الجمع بينهما والجمع بين الشئ
ونفسه محال فلزم التغاير فساقط لكن لا لانه انما يتم على القراءة بالنصب وجعل الواو واو
الصرف واما على القراءة بالجزم فلا ولا يجري في صورة الجزم كون الواو العاطفة للجمع
لانه في تلك الصورة جمع النهي وفي صورة النصب نهي الجمع فافترقا فلا يقاس احدهما على
الاخر كما قيل لان مدعى المجيب هو اثبات الضرورة في صورة الجزم يعني انه وقع نهي
الجمع بينهما والنهي انما يرد على ما يمكن وقوعه فيجب ان يكون الجمع ممكن الوقوع والجمع بين الشئ
ونفسه محال فلزم التغاير واذا لزم التغاير في صورة الجزم ففي صورة النصب اولى لانه
لانها تقتضي جمع النهي على ما قرره القائل بل لان مبنى الجواب على منع ما ادعى في الاعتراض
من كون الحقين شيئا واحدا ولا وجه له بل هما شئ واحد والمغايرة بين اللبس والكتمان
المضافين اليهما كما مر ثم انه اعترض على العلامتين بان ما ذكراه من صرف لبس الحق وكتمانه
عن ظاهرهما الذي هو الاطلاق مبني على وهم التلازم ثم بنى سؤاليهما على الاطلاق وقوله
من سوء الفهم بل المنهي هو الخلط الذي يصاحبه كتمان الحق وانما خص ذلك بالنهي لان
الخلط قد يكون لترويج الحق واسماعه ان اسماع العوام نمج الحق الصرف لمرارته في مذاقهم
السقيمة تخلطه بالباطل الذي يروج حلو التلاذ يشيعه لطباعهم ليسهل تناوله كل الانكار لكن

كمال پاشازاده

كمال پاشازاده ابن السعود

الاكمل

ابن محمد

اقول لا غبار على العلامتين فانهما انما صرفا اللفظين عن الاطلاق في صورة تقتضي
الظاهر وهو ان يكون النهي مسلطا على كل من الامرين بالاستقلال ولا يكون احدهما
قيدا للاخر واما اذا حمل على صورة خلاف الظاهر بان يكون يكتموا منصوبا بان المقدرة
ويكون الواو للجمع فيسلط النهي على مجموع الامرين فهما لا يصرفان اللفظين عن الاطلاق
ويكون المعنى على ما ذكره المعترض من كون تخصيص اللبس بقيد الكتمان لاخراج
صورة الترويج كما حققه بعض المحققين قوله وفيه اشعار قيل هذا الاشعار
انما كان مدار النهي على القبح العقلي وذلك خلاف مذهبنا فلا يلزم من تقييد الاستقباح
بمصاحبة الكتمان ان يكون النهي عن اللبس باعتباره حتى يكون مخصوصا بالجمع اقول
لا نسلم كون الاشعار اذا كان مدار النهي على القبح العقلي بل هو متحقق اذا كان
مداره على القبح الشرعي ايضا وقد دل الشرع على قبح الكتمان وكونه منهيا عنه فيظهر
كون اللبس المقيد به قبيحا شرعيا ويكون النهي متوجها الى الجمع وفائدة التقييد
الاحتراز عن صورة الترويج حينئذ واذ قد عرفت انه لا يقبح الخلط في صورة
الترويج وقفت على غفول من زعم ان اللبس بالباطل اشتغال به وهو مستقبح مطلقا
فاخذ يعترض بان القبح غير منحصر في الكتمان ويجيب عنه بتكلف واذ تحققت فساد
المبنى فما ظنك بما يبتنى عليه قوله فانه اقبح اراد ان ايراد الحال لتقييد
النهي به بل لزيادة تقبيح حالهم فان قلت تعليله بقوله اذ الجاهل ربما يقتضي
ان يكون الحال لتقييد النهي قلت لا نسلم الاقتضاء لكن لا لانه على تقدير اختصاص
النهي بما فيه قبح عقلي وهو خلاف مذهبنا كما قيل اذ قد عرفت انه لا كون النهي منصرفا
الى ما فيه قبح شرعي بل لان التعليل لزيادة القبح لا لاصله يعني انما كان اقبح فان
الجاهل قليلا ما يعذر وان كان الغالب عدم معذوريته بخلاف العالم فانه لا يعذر
اصلا واما ما قيل من ان المراد تقييد النهي به اذ لو لم يقيد لسد باب الاجتهاد
لان المخطئ في الاجتهاد يخلط الباطل بالحق المنزل ويكتم الحق المنزل بباطله لكنه
لا يعلم ذلك فيعذر بل يوجر فغير مستقيم لان كون الخطاب لاحبار اليهود يمنع عن هذا
التقييد فان مقتضى العبارة حرمان يدخل لهم في الخلط والكتم باجتهادهم وهو خلاف
مقتضى المقام قوله يعني صلوة اما ان يحمل اللام على الجنس ويصرف الصلوة والزكوة
الى الكاملين لالحاق غيرها بالعدم كما هو الظاهر من تعليله واما ان يحمل على العهد
ويحمل التعليل على انه انما صح العهد من غير سبق ذكرهما بناء على تعينهما لا لتحقق غيرهما

لا اخرو كمال پاشازاده

كازرونى

كمال پاشازاده

عصام

با لعدم كما قيل لكن لا نسلم عدم سبق ذكرهما بل هما مذكوران في اوايل السورة بقوله تعالى عصام
الذين يقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون وبهذا ظهر ان من حمل على العهد ايضا كمال پاشا زاده
وصححه فانه لما كان صلوة المسلمين وزكاتهم معروفة بينهم فقد غفل عن التنزيل المذكور
ثم ان اعتراض هذا الفاضل بانه لا يصح الحمل على الجنس لان الاصل هو العهد بعد عدم الا كمال پاشا زاده
لضرورة فالنكتة التي ذكرها لا تصلح مانعة عن الحمل على العهد مدفوع بانه لما كانت نكتة الجنس
ظاهرة عد ذلك ضرورة في نظر البلاغة فعدل عن الاصل قوله امرهم بفروع الاسلام
قيل انما امروا بقوله وامنوا بما انزلت بالايمان دون الاسلام فلا يصح قوله بعد الامر اكمل
باصوله وان جعلهما واحدا كما هو المذهب الصحيح لم يصح قوله بفروع الاسلام لان الاسلام
هو شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصوم
رمضان وحج البيت لمن استطاع اليه سبيلا على ما ورد في حديث جبريل عليه السلام وليس فيه
ما يدل على ان بعضه اصل وبعضه فرع بل المجموع هو الاسلام اقول لا شك ان كلام المصنف
على كونهما واحدا كما هو الصحيح ولا يلزم من اقتضاء الحديث كون المجموع الاسلام ان لا يكون
بعضها اصلا وبعضها فرعا مثلا يطلق الدار على مجموع ما بني سواء كان اساسا او اصلا
مبنيا عليه ولا يخفى ان نفس التصديق والاقرار اصل والعبادات فروع مبنية عليها قوله
فيه دليل على ان مذهب الشافعي والعراقيين من الحنفية وعند مشايخ ما وراء النهر
لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات وهو المختار عند المتاخرين منهم ولا خلاف
في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام بل انما الخلاف
في انهم هل يعاقبون في الاخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون
بترك الاعتقاد وقيل من جانب مشايخ ما وراء النهر يحتمل ان يكون امرا تيمنيا شرعيا كمال پاشا زاده
بالامتثال بامر امنوا فلا يكون الاحجة على المنكرين لكون الكفار مخاطبين بالفروع
اقول هذا ماخوذ من تفسير ابي منصور الماتريدي ويرد عليه ان الاشتراط
المذكور هو مذهب القائلين بكون الكفار مخاطبين بها دون المنكرين لذلك كما صرح
في التوضيح وغيره وانما ذهب المنكرون الى جعل الخطاب في قوله ان تقبل اعتقاد
حقية العبادة فيرجع الى الخطاب بالايمان فهم لا يسلمون كون المراد بالخطاب بالعبادة
وان شرط الايمان بل باولويته بالخطاب بالايمان فكيف يمكن الجواب بذلك عليهم
لكنه مدفوع بانه فرق بين كون الامر الفرعي مشروطا بالايمان بحسب الاعتبار وبين
كون هذا الامر المعطوف على قوله امنوا مشروطا بذلك بحسب اقتضاء العاطف الجامع

الجامع اياه ومذهب القائلين به هو الاول دون الثاني وبالجملة فالخلاف
في الاوامر الفرعية التي لم تقترن بالامر الاصلي واما اذا قرنت فهي خارجة عن مادة
الاختلاف اذ المعنى اجمعوا بين الاصل والفرع ولا محذور فيه راسا وههنا
بحث استطرادي وهو ان صاحب الهداية بعد ما ذكر في وجوب الزكوة اشتراط كون
المزكي مسلما ذكر ان اشتراط الاسلام لان الزكوة عبادة ولا تتحقق العبادة من
الكافر وقد رايت تعليقة عليه لبعض العصريين المشتهرين بالفضيلة وكانت بخطه
قال فيها فان قلت المصرح به في كتب الاصول ان مذهب اصحابنا العراقيين ان الكفار
مخاطبون بالشرايع وان الاداء واجب عليهم كما هو مذهب الشافعي والامام القدوري
منهم فاشتراطه الاسلام لا يلائم مذهبه قلت لعله اتبع المذهب المنصور المشهور
على ما ذهب اليه الجمهور او المراد بالوجوب الوجوب بطريق الاجبار ولا اجبار بالاجماع
على الكفار اقول لا نسلم ورود المحذور فان اشتراط الاسلام لا ينافي مذهبه
لان العراقيين لا يقولون بكون الكفار مخاطبين بالعبادات في حق وجوب الاداء
الا بشرط الاسلام كما عرفت انفا فكون اداء الزكوة مشروطا بالاسلام لا ينافي
كون الكفار مخاطبين بها في وجوب الاداء بل يخاطبون بها بهذا الشرط فلا وجه
كمال پاشا زاده لتجويز ترك الامام القدوري مذهبه ولا لتقييد الوجوب بان يكون على وجه
الاجبار كما زعمه ثم انه اعترض بعض المتاخرين من الشراح على المقدمة القائلة
ولا تتحقق العبادة الخ حيث قال نعم لا تتحقق العبادة من الكافر لكن الكلام في
وجوبها لا في تحققها والمنافي لتحقق عبادة قد لا ينافي وجوبها كالجنابة
فانها تنافي تحقق الصلوة ولا تنافي وجوبها واجاب عنه ذلك المعلق حيث
قال مدفوع بان شرعية الايجاب ان يترتب عليه الوجود ولا يعتبر الاداء
من الكافر حال كفره بالاجماع وكذا لا قضاء عليه لما مر من نفي كونه بعد الاسلام
فعدم تحقق العبادة منه لا اداء ولا قضاء يقتضي عدم الوجوب ولا كذلك
الجنب في حق الصلوة والحائض في حق الصوم وقال الامام شمس الائمة السرخسي
الامر باداء العبادات لينال به المؤدي الثواب في الاخرة والكافر ليس باهل
لثواب العبادة فيظهر به عدم اهليته للاداء وبدونها لا يثبت وجوب الاداء بخلاف
الجنب والمحدث في الخطاب باداء الصلوة لان اهليتهما لما هو مقصود بالصلوة غير معدومة
بسبب الجنابة والحدث لكن الطهارة منهما شرط صحة الاداء وبعدم الشرط لا ينعدم

الاهلية لاداء الاصل بل بعدم صحة الاداء لا غير انتهى ملخصا اقول محصل الجواب
انا نسلم عدم الوجوب على الكافر وعدم الفرق بينه وبين الجنب في حق الصلوة وانت خبير
بان هذا مذهب مشايخ ما وراء النهر وبعض الائمة منهم فحمل كلام القدوري عليه
من قبيل شرح الكلام بما لا يرتضيه صاحبه فانه من ائمة العراق الذاهبين الى
الوجوب على الكافر كما مر انفا ولا فرق بينه وبين الجنب عندهم بل هم عللوا ذلك
بالجنب كما صرح به في التوضيح فالجواب الصواب على مذهبهم ان المراد من كون الاسلام
شرطا لوجوب الاداء انه شرط للوجوب لا من حيث هو هو بل من حيث انه يتم
الاداء فالمنافي لتحققها منافي لوجوبها الماخوذ بهذه الحيثية وكذا الحال في الجنابة
ايضا فانها كما تنافي تحقق الصلوة تنافي وجوبها الماخوذ بهذه الحيثية وعليهم المنافاة
على تقدير ان يعتبر وجوبها من حيث هو هو ولبس فليس قوله والزكوة من زكى
الزرع رده الشيخ ابن الهمام في فتح القدير قائلا فيه نظر لانه تثبت الزكاء
بالهمزة بمعنى النماء يقال زكى زكاء فيجوز كون الفعل المذكور منه لا من الزكوة
بل كونها منه يتوقف على ثبوت عين لفظ الزكوة في معنى النماء وتبعه بعض المتأخرين
من اصحاب الحواشي قائلا لم يذكر علماء اللغة الزكوة في مصدره واجاب عنه بعضهم
بان مجرد ثبوت الزكوة في الاستعمال كاف اذ ح يتعين كون الفعل منها لعدم
مجيء الثلاثي منها بغير معنى النماء صرح به في القاموس وغيره اقول لم يصرح في
القاموس بعدم مجيء الثلاثي منها بغير معنى النماء نعم لم يذكر فيه ذلك ولكن لم
لعل اغفلها ائمة اللغة فعدم المجيء غير مسلم ولو سلم فلا يثبت به المدعى لجواز
اختصاصها بمعنى الطهارة على ان يكون الفعل منها استعمال الثلاثي بمعناها
كما مر [illegible] فيما مضى بيوم فالجواب الصواب انه ثبت عين الزكوة في معنى النماء
ذكره الزمخشري في الاساس وقال ابن الاثير في النهاية واصل الزكوة في اللغة
الطهارة والنماء والبركة والمدح وبهذا تبين انها في اللغة بمعنى الطهارة
دون التطهير كما ظنه الامام النسفي وتبعه بعض المتأخرين في شراح الهداية
واما ما ذكره المعلق المذكور انفا حيث اراد التفصي عنه فقال الظاهر ان في
اصل النسخة بصيغة التفعل كما يشهد عليه استشهاده بقوله تعالى قد افلح من تزكى
فلبس ليبنى لان الاستشهاد المذكور بمعزل عن الشهادة بل هو شاهد بخلافه اذ لو
كانت الزكوة بمعنى التطهر لم يحتج الى صيغة التفعل واغرب منه انه بنى على هذا

سعدي
عرب زاده
ابن همام
كمال پاشا زاده

من النسخة الموهومة الاعتراض بان التطهر اخص من التطهير وليس فليس قوله
ويتم للنفس قيل فيه نظر اقول الظاهر ان وجه النظر هو انه لا يلزم من اداء الزكوة
ازالة للنفس فضيلة الكرم وهو ظاهر لكنه مدفوع بان الاعتياد طبيعة ثانية
فاداء الزكوة لتكرره يثمر الكرم في النفس مع عدم كونها مجبولة عليه وكذا اعترض
على قوله والنفس من البخل بايراد النظر المجمل ايضا ووجهه مثل ما ذكرناه
في النظر السابق ايضا لكنه مدفوع بما ذكرناه في دفع السابق ايضا فتدبر
قوله اي في جماعاتهم قيل ظاهر هذه الاية يدل على وجوب الجماعة وفيه خلاف
بين الشافعية والاصح ان الجماعة في الجمعة فرض عين وفي غيرها فرض كفاية
وتقليل المص يدل على كونها سنة فيكون بعض الاوامر المذكورة للوجوب و
بعضها للاستحباب وهو خلاف الظاهر ولا حاجة اليه لما قلنا اقول اولا لا يخفى
لا ذكر لجماعة الجمعة هنا اذ لا دلالة في العبارة عليها قطعا بل الكلام في مطلق
الجماعة وثانيا انا لا نسلم ان الاصح كون مطلق الجماعة فرض كفاية بناء
على ان القائلين به يستدلون بهذه الاية وهي ما قيل لا تفيد الفرضية
او بخبر الواحد وهو غير مفيد لها ايضا كما صرح به في شروح الهداية
وثالثا انا لا نسلم دلالة تقليل المص على كونها سنة كيف وما ذكره صريح
في فضيلة الجماعة ساكت عن كونها فرضا او سنة ورابعا لا باس بكون
بعض الاوامر مفيدا للوجوب وبعضها غير مفيد له بناء على مداخلة التاويل
فيه دون البعض الاول بل هو ضروري يقتضيه قاعدة الاصول قوله
وعبر عن الصلوة قيل قد تقرر في موضعه ان من ادرك الامام في الركوع
فقد ادرك فضيلة الجماعة والادراك فيما قبله ليس بشرط ولا عبرة للادراك
فيما بعده وهذا هو السر في تخصيص الركوع بالذكر وابتناء عبارة مع
على عبارة في واما الاحتراز عن صلوة اليهود فلا حاجة اليه بعد ما
اريد من الصلوة فيما تقدم صلوة المسلمين اقول ليس اعتبار الاحتراز
هنا للحاجة اليه بل للتصريح بما علم ضمنا فانهم امروا بما يخالف ما عليه اليهود من عدم
الركوع صريحا وهو انما يستفاد من الامر بالصلوة فيما تقدم ضمنا وبالجملة فهذا
المعنى نكتة وما ذكره المعترض نكتة ايضا ولا تزاحم بين النكات فلا يتجه
قبول احديهما ورد الاخرى بل الوجه ان يعتبر كلتاهما معا قوله اتأمرون الناس

كمال پاشا زاده
كمال پاشا زاده
كازروني
كمال پاشا زاده

ابو السعود
قال صاحب الارشاد تجريد للخطاب وتوجيه له الى بعضهم بعد توجيهه الى الكل اقول
مناقض لما سبق منه من ان الخطاب بامنوا مخصوص بالعلماء منهم فان ما ذكره حاصله
ذلك الخطاب وما هذا الخطاب توجيه الى البعض بعد توجيهه الى ذلك البعض
واما دفعه باعتبار حيثية الاستقلال يعني ان هذا خطاب مستقل كما ان
خطاب امنوا كذلك فنسب احدهما الى الاخر ولم يعتبر خطاب امنوا لعدم استقلاله
وكونه تتمة لخطاب اوفوا من جهة العطف عليه فغير ناهض اذ النظر الى المعنى
يقضي بكون هذا الخطاب من تتمة خطاب امنوا لا نزاع في بيان حال العلماء
وكذا هذا نفصله عنه كما الاتصال دون الانفصال الناشي من الاستقلال
فيلزم المحذور قوله تقرير قال النحرير التفتازاني التقرير عندهم يقال
للحمل على الاقرار والالجاء عليه وللتحقيق والتثبيت وكلاهما مناسب ههنا
وفي قوله تعالى انت قلت للناس اتخذوني وامي الهين تقرير بالمعنى الاول
اي بجرياته لم يقل ذلك وفي قوله تعالى هل ثوب الكفار تقرير بالمعنى الثاني
ملا خسرو
وقيل الحمل على الاقرار على قسمين احدهما الاقرار بالحكم الذي دخل عليه الهمزة
مثل اضربت زيدا اذا اردت اقرار المخاطب بالضرب والاخر الاقرار بما
يعرف المخاطب من احوال ذلك الحكم دون نفسه مثل انت قلت للناس
الاية اذ المراد هو اقرار عيسى عليه السلام بانه لم يقل ذلك دون اقراره
بالقول الذي دخل عليه الهمزة والمناسب ههنا هو الاول دون الثاني وان
جوزه الطيبي اقول لم يفهم مراد النحرير فانه ذكر اولا كون التقرير بمعنى
الحمل على الاقرار بدون النظر الى خصوصيته قسمية وكونه بمعنى التحقيق ايضا
وافاد كونهما مناسبين ههنا ولا شك في صحة الحمل على الاقرار ههنا الجريان
قسمه الاول كما ذكره القائل ثم ذكر ايتين وافاد انه يتعين في الاولى
الحمل على الاقرار وفي الثانية التحقيق بخلاف ما نحن فيه فكلامه دائر بين
مطلق الحمل على الاقرار وبين التحقيق لا بين قسمي الحمل على الاقرار فلا يلزم
من كون الجاري في تلك الاية القسم الثاني منحصرا بانه فيما نحن فيه ايضا
كازروني
فدعوى التجويز في حيز المنع ومن الناس من اعترض على النحرير بانه ذكر في
المطول ان الحمل على الاقرار يعني حمل المخاطب على الاقرار بما يلي الهمزة يعني
اضربت زيدا اذا اردت ان تحمله على الاقرار بالفعل وانت ضربت في تقرير

بالفاعل واذا كان كذلك كان التقرير في قوله تعالى انت قلت الاية بمعنى
الحمل على الاقرار بالقول لا ان تقر بانه لم يقل ذلك نعم لو قال التقرير حمل المخاطب
على الاقرار بثبوت الحكم او نفيه لكان صحيحا والظاهر ان هذا مراده اقول
هذا ناش من الغفلة عن سياق ما ذكره في المطول فانه قال بعد المذكور باسطر
نعلم ان التقرير ليس يجب ان يكون بالحكم الذي دخل عليه الهمزة بل بما يعرف المخاطب
من ذلك الحكم وعليه قوله تعالى انت قلت للناس اتخذوني وامي الهين فان
الهمزة فيه للتقرير اي بما يعرفه عيسى عليه السلام من هذا الكلام لا بانه قد قال
ذلك هذه عبارته وبعد هذا التصريح منه لا يتوجه الاعتراض المذكور ولا يصح
قوله نعم لو قال الخ ثم دعوى ظهور انه مراده فانه قال ذلك وصرح بانه مراده
ابن محمد
قوله مع توبيخ قيل الظاهر ان كلمة الاستفهام مجاز في التقرير والتوبيخ
والتعجب لكن اذا اطلقت يكون المراد منه واحدا من معانيها المجازية ولا يجوز
في الاطلاق واحدا ان يراد منها معنيان فصاعدا اقول لم لا يجوز ان يراد منها
التقرير بالدلالة المطابقية والاخيران بالدلالة الالتزامية اعني ان مدلول
الكلمة هو التقرير فقط والاخيران لازمان له خارجان عنه ولا فساد فيه
كازروني
قوله وتعجيب قيل فيه خفاء لان المخاطبين عارفون بحالهم وانهم يأمرون
الناس بالبر وينسون انفسهم فكيف يحصل لهم التعجب عن ذلك الا ان يراد
تعجيب غيرهم من السامعين اقول المراد من التعجيب هو حمل المخاطب على التعجب
سواء صدر عنه التعجب ام لا كانه يقول هذا الامر محل تعجب فتعجب ولا يلزم
منه تعجبه ويتم المطلوب بدونه قوله والبر التوسع جعله ماخوذا من
البر ضد البحر اخذا من مفردات الراغب وخالف العلامة فانه عكس الامر
والحق في جانبه فان الاصل في الاشتقاق ان يكون من المصادر لا من الاعيان
وان الاشتقاق من الاعيان على خلاف القياس لا سيما في الثلاثي المجرد
عصام
فانه في غاية الندرة على ما صرحوا به وقد مر في سورة الفاتحة فتذكر واما
ما قيل تاييدا لمسلك الراغب علم ذلك من كون وضع اللفظ للمحسوس اسبق
لانه اقدم احتياج الى افادته وهو المبدا للمعقول فليس بشيء لانتقاضه
بالابعد من الالفاظ مثلا لا يلزم ان يتقدم وضع العالم للدنيا على وضع
العلم لمدلوله لكون الاول محسوسا والثاني معقولا مع انهم صرحوا بان

العالم ماخوذ من العلم وانما وضع للدنيا لانه يعلم بها الصانع كما مر في الفاتحة
ايضا ولو سلم ذلك لزم فساد الاصل الاشتقاقي الذي ذكرناه انفا فان الاعيان (كما اراده ابن العود)
محسوسات والمصادر معقولات فيلزم ان ينعكس القياس المذكور ولبس فليس
والعجب من علامتي الروم انهما اقتفيا في تفسيرهما اثر المصنف وغفلا عما
حققناه قوله البر ثلثة جعله ثلثة مع ان الاول يتناول الاخيرين
لانهما من قبيل العبادة لله تعالى بناء على انه اراد بالاول البر في العبادة
الخالصة عن ملاحظة غيره تعالى او على ان البر مطلق على مراعاة الكافر لانه
واجانبه مع انها منه ليست بعبادة ومن قصر على الاول فقد قصر قوله
وتنسون تبع العلامة في كون تنسون استعارة بتعبيه لمعنى تتركون يعني (عصام)
انه شبه تركهم انفسهم من الخير بالنسيان في الغفلة والاهمال لان نسيان
الرجل نفسه محال كما ذكره النحرير التفتازاني وانه رد على العلامة بان (كما اراده)
القرطبي قال النسيان يكون بمعنى الترك وهو المراد هاهنا وفي قوله تعالى
نسوا الله فنسيهم فعلى هذا لا مجال للاستعارة اقول لا يلزم من كلام
القرطبي كون اللفظ حقيقة في الترك حتى ينافي الاستعارة بل يحتمل ان
يكون مجازا فيه وقد صرح في الاساس بكونه مجازا حيث ذكر كونه حقيقة
في معناه المشهور الذي هو خلاف الذكر والحفظ وعقبه بقوله ومن المجاز
نسيت الشيء تركته نسوا الله فنسيهم وذكر بطريق العلاوة ايضا ان المقدمة القائلة (كما اراده)
لان نسيان الرجل الخ محل مناقشة لان النسيان لو اجري على ظاهره كان
المقصود وتنسون صلاح انفسكم بما يليق بها ونسيان صلاح الانفس
ليس بمحال فما ذكره لا يصلح باعثا للعدول بالاستعارة اقول لو اجري على ظاهره
لا بد من تقدير المضاف اي صلاح انفسكم كما صرح به والتقدير هناك ليس اهون
من الاستعارة في الفعل بل هي ادخل في البلاغة فلا شك في اولويتها على انه
لو قدر لا يتم المطلوب ايضا لان المراد هو نسيان صلاح النفس في صدد
اصلاح الغير ولا شك في استحالته فانا نجزم بالضرورة انه يخطر ببال المصلح
للغير صلاح نفسه ايضا وانكاره مكابرة وانما يمكن نسيان صلاح النفس
لمن لا يكون في ذلك الصدد ولبس فليس ثم ان تلك المقدمة ماخوذة من
الحواشي القطبية حيث قال فيها لان احدا لا ينسى نفسه بل يحرمها من الخير

ويتركها كما يترك المنسي وتوجيهها الاكمل قائلا انها قول لا مسع له فانه واقع كثيرا الا ان (اكمل)
ان اراد وقوع نسيان النفس حقيقة فهو ممنوع اذ العلم بها حضوري لا ينفك
ابدا وان اراد نسيانها بمعنى نسيان صلاحها فهو عين المناقشة ورد عليه ما اوردنا
عليها من اصل الكلام وعلاوته واعلم ان لاختيار الاستعارة وجها آخر وهو ان النسيان
المشهور مما لا يعاتب عليه وانما يعاتب على الافعال الاختيارية كالترك مثلا فلزم
المصير الى الاستعارة ليصح العتاب قوله كالمنسيات ذكر القطب ان الكاف اشارة
الى انه لا يجوز ان يكون المراد بالنسيان هاهنا معناه الحقيقي وهو السهو الحادث بعد
حصول العلم لان احدا لا ينسى نفسه ثم حقق الاستعارة حسبما قرره الاكمل بان (اكمل)
ما ذكره في تعريف النسيان يدل على ان النسيان سهو اخص وليس كذلك لان السهو هو
الغفلة والنسيان ترك الحفظ وعلى ان السهو قد لا يكون حادثا بعد حصول العلم
وليس كذلك لان الغفل الابتدائي لا يسمى سهوا والمسمى سهوا ما وقع على خلاف المعلوم
لغفلة اقول لم يرد كون النسيان سهوا اخص فان صفة السهو كاشفة له لا مخصصة
يعني ان النسيان هو السهو الذي هو عبارة عما يحدث بعد العلم فنسيا وبيان لان الغفلة
عن المعلوم هو ترك الحفظ بعينه فيندفع الاعتراض الاول وكذا الثاني ايضا فان كون
الصفة كاشفة يدفع الدلالة التي ادعاها كما لا يخفى قوله قبح صنيعكم يعني
ان مفعول تعقلون محذوف لظهوره بالقرينة وقوله او افلا عقل لكم يعني
انه لا يعتبر المفعول محذوفا بل ينزل الفعل منزلة اللازم قصدا الى نفسه والفرق (عصام)
بين الوجهين ان في الاول نفي ادراك قبح الصنيع وفي الثاني نفي ادراك انه
لا ينبغي فعل القبيح مع نفي قوة هذا الادراك ولا اختصاص لنفي القوة بهذا
الوجه بل يمكن قصد نفيها في الوجه الاول ايضا اقول الظاهر من سوق المصنف
ان المعنى على الاول افلا تدركون قبح صنيعكم وعلى الثاني افلا ادراك لكم ولم يرد
من عبارته كون المنفي في الثاني الادراك مع القوة حتى يرد المحذور فان
قلت الظاهر ان المراد من العقل في الثاني هو القوة وهي مستلزمة للادراك
فيكون المنفي الادراك مع القوة قلت لو سلم الظهور فلا شك في ان الادراك
في الاول يستلزم القوة المذكورة فيكون المنفي هناك ايضا كليهما قوله
لا منع الفاسق يعني رد ما قاله بعض المبتدعة من انه لا يجوز الامر بالمعروف لمن
لا يعمل به لهذه الآية بل يجب العمل به والامر به والمذهب الحق انه يجوز ذلك لمن

لا يعمل به لقوله ع مروا بالمعروف وان لم تعملوا به وانهوا عن المنكر وان لم تنتهوا
عنه وهذا لانه اذا امر به مع انه لا يعمل به فقد ترك واجبا وان لم يامر به يكون قد ترك
فقد ترك واجبين كما حققه صاحب التيسير واما الاشكال بان قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا لم تقولون ما لا تفعلون وقوله تعالى كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون
يدل على المنع فقد دفع بان المعنى لم تعدون فعل الخير الذي لا تفعلونه وكبر مقتا
ان تعدوا فعل الخير الذي لا تفعلونه كما يعينه سبب النزول وهو ان المسلمين قالوا
لو علمنا احب الاعمال الى الله لبذلنا فيه اموالنا وانفسنا فنزلت وح لا تعلق لها
بما نحن فيه اصلا ولو سلم كون القول فيهما بمعنى الامر للغير فلما كان المذهب ما ذكرنا
قلنا ان نقول المراد منهما حث الواعظ على تزكية النفس اي افعلوا ما تقولون ولا تغفلوا
عن تركه كما في هذه الاية هذا وفي بعض الحواشي قيل القاعدة ان المنكر بالجزء يجب
ان يليها وقد اشكل على هذه الاية فانه ان كان المنكر امر الناس بالبر فقط كان نقيض
القاعدة فيشكل لان امر الرئيس بمنكر وان كان نسيان النفس فقط فكذلك لانه يكون
ذكر امر البر لا مدخل له في الانكار وان كان مجموع الامرين يلزم ان يكون الامر
بالبر وهو عبادة جزءا من المنكر وان كان نسيان النفس بشرط الامر ورد ان
منكر مطلقا وليس نسيان النفس حال الامر اشد شناعة منه حال عدم الامر لان المعصية
لا تزداد شناعتها بانضمامها الى الطاعة اقول نختار الشق الاخير ونمنع كون
نسيان النفس حال الامر اشد شناعة منه حال عدم الامر بناء على ان من وعظ الناس
ولم يتعظ صار ذلك الوعظ سببا لرغبة الناس في المعصية فانهم يقولون انه مع هذا
العلم لو لم يكن مطلعا على انه لا اصل لهذه التوبيخات لما اقدم على المعصية كما ذكر في
التفسير الكبير فظهر منه ان المقدمة القائلة لان المعصية الخ ممنوع انه لا تزداد شناعة
المعصية بانضمامها الى الطاعة من حيث انه انضمام الى الطاعة ولا ينافي في ذلك ازدياد
شناعتها من حيث ان ذلك الانضمام يؤدي الى معصية اخرى بل الى مفسدة عظيمة بين الناس
ثم انه انما يوجه التوبيخ بالشرط دون المشروط الذي هو المنكر حقيقة ايماء الى
ان ذلك المشروط وصل في الشناعة الى غاية خرج عما قارنه من الشرط الذي هو من
المندوبات الى معرض التوبيخ وفيه مبالغة في النعي على سوء صنيعهم ولا يخفى
على الصواب عرفت انه لا حاجة الى الجواب القائل بانه يحتمل ان يكون من الجائز
في دين اليهود كون الامر بالبر مشروطا بالامتثال وكونه غير مثاب عليه بدونه

بدونه بخلاف ما في شرعنا وبانه يحتمل ان يكون البر عبارة عن الايمان بمحمد عليه السلام
ولما لم يؤمنوا به لم يكن امرهم به طاعة اذ لا طاعة للكافر وكلا الجوابين كما ترى فان
الاول مبني على احتمال مجرد والثاني مبني على رواية واحدة لا تجري على سائر الروايات
قوله فان الاخلال يعني ان عدم الائتمار بالوعظ لا يستلزم عدم الائتمار بالعمل
وكذا لا يستلزم عدم الائتمار بالعمل عدم الائتمار بالوعظ فكم من عامل لا يعظ وكم من
واعظ لا يعمل فلا يرد ان الاخلال بالعمل يوجب الاخلال بالامر بالمعروف اذ لا وثوق
على رواية الفاسق ولان فسقه يؤدي الى اجتراء اهل الهوى عليه حسبما ذكرنا
كما قيل لان محصله الاخلال بما يترتب على الامر لا الاخلال بالامر نفسه والمدعى هو عصام
الثاني دون الاول قوله متصل بما قبله لكن لما اهمله العلامة وكيس رد عليه كما زعم كمال پاشا زاده
فانه لم يقل بكونه منفصلا على ان يكون الخطاب للمؤمنين بل الظاهر من نحو يرين لان
يكون ضمير وانها لجميع الامور التي امر بها بنو اسرائيل ونهوا عنها ان مراده الانفصال
دون الانفصال وقد ذهب الامام الى ان الاتصال اقرب لان صرف الخطاب الى غير بني
اسرائيل يوجب تفكك النظم واستبعاد الامر لهم كما زعم ممنوع فانه تعالى لما امرهم بالايمان
وترك الضلال والتزام الصلوة والزكوة كان ذلك شاقا عليهم لما فيه من ترك الرياسة
والاعراض عن المال والجاه عالج الله هذا المرض بقوله واستعينوا الاية وقال
النحرير الاكمل فيه نظر لانه انما يكون معالجة اذا اعتقدوا ذلك فالوجه ان يحمل اكمل
الاستعانة على الكناية عن اعتقاد الحقية لان الاستعانة بالشيء تستلزم اعتقاد
حقيته وبالعكس فكان ذكر اللازم وارادة الملزوم اقول المراد من معالجة الله اياه
ارادة معالجته وهي لا تتوقف على اعتقادهم فمن اعتقد وقبل المعالجة عولج ومن
لم يعتقد لم يقبل لم يعالج فلا حاجة الى اخراج الاستعانة عن ظاهرها ولكن ان
نسلم وقوع المعالجة وتوجه اعتقادهم بها اما بالصبر فلانه مامور به في جميع الشرائع
واما بالصلوة فكذا اصلها الذي هو التواضع للخالق ولا يقدح فيه اختلاف
الكيفية ثم قال الشيخ يجوز ان يكون الصبر على حقيقته والصلوة بمعنى الدعاء كما اكمل
جوزه ويكون الخطاب لبني اسرائيل بدون الحاجة الى تكلف الكناية لولا قوله
وانها لكبيرة الا على الخاشعين فان الصلوة بمعنى الدعاء ان كان ضمير انها للصلوة
او الاستعانة بالجمع بينهما ان كان لها ليست بشاقة ثقيلة على غير الخاشعين
ايضا اقول الظاهر ان من حمل الصلوة على الدعاء يجعل الضمير راجعا الى الامور

التي امرتها بنو اسرائيل ونهو اعنها فلا محذور اوالى الاستعانة بالجمع بينهما ولا شبهة في
فتلة الصبر على غير الخاشعين ايضا وكذا الدعاء المقارن للصبر فان مقتضى البلاء هو
عدم الصبر والجزع فاثبات الصبر على خلافه والدعاء على الجزع شاق على النفس قوله
والمعنى استعينوا احمل الصبر على تحمل انتظار النجح والفرج ثم حمله على الصوم فالمعنى
اجمعوا بين تحمل الانتظار المذكور وكصلوة او بين الصوم والصلوة وذكر العلامة
وجها آخر وهو ان يكون المراد بالصبر التحمل لمشاق الصلوة وانما اختار المصنف المختار
لكونه اشمل ثم ان العلامة قال في تعداد مشاقها واستحضار العلم بانه انتصاب بين
يدى جبار السموات ليسأل فك الرقاب عن سخطه وعذابه وقال صاحب الكشف اى
بان الصلوة انتصاب وذكر باعتبار الخبر او هو ضمير مبهم يفسره ما بعده على معنى ان
انتصابا للسؤال من الجبار كائن والظاهر ان مراده كون الضمير للشان بقرينة
تفسيره بالجملة لا انه مبهم مفسر بالمفرد مثل ربه رجلا حتى يرد انه سهو لعدم انفصال
الانتصاب كما زعمه التحرير التفتازاني قوله وتخصيصها وكذا ان تقول ان
رد الضمير اليها ليس بطريق الكناية عن الاغلب اكتفاء به كما في قوله تعالى والذين
يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها وقوله تعالى واذا رأوا تجارة او لهوا انفضوا
اليها فرد الكناية الى الفضة لانها اغلب واعم والى التجارة لانها افضل واهم
في بعض الحواشي ونحن لا نسلم اغلبية الصلوة من الصبر كيف وقد صرحوا بتحقق الصبر
في الصلوة واعترف به ذلك البعض ولا شك في تحققه في امور كثيرة غير الصلوة
فالاغلب هو الصبر دون الصلوة وليت شعري ما وجه ذكر الآية الثانية فان رجع
الضمير فيها الى التجارة مبنى على عظم شان التجارة بالنسبة الى اللهو كما ينفصح عنه قوله
لانها افضل واهم فلا فرق بينه وبين ما ذكره المصنف ولا وجه لعدم مخالبه اله
على ان مدعاه الاكتفاء بالاغلب فلا يطابقه التمثيل بالاكتفاء بالافضل ثم ذكر
هذا القائل في تفسيره مكان الاكتفاء بالاغلب الاكتفاء بالاعم ان اراد التمثيل
تمثيل بالآيتين وحينئذ يندفع محذور عدم المطابقة بين المدعى والتمثيل بناء
على ان الاقدمية بمعنى الافضلية لكن لا يندفع محذور عدم المغايرة بينه وبين
ذكره المصنف قوله لقوله تعالى كبرت ثقل كبر بمعنى عظم وتعديته بعلى باعتبار
تضمين الثقل والمشقة لان كبر بمعنى ثقل وشق حقيقة او مجازا محضا كما توهمه بعض
اقول بل المتوهم هو القائل بان كبر عليه بمعنى شق عليه حقيقة لغوية او حقيقة عرفية

عرفية قال في الاساس في قسم الحقيقة كبر ذلك على اذا شق عليك كبر على المشركين
ما تدعوهم اليه ثم ان هذا القائل ذكر في تفسيره ان قوله لكبيرة من كبر بمعنى عظم
تمثيل مقصود وتصوير لمعنى ثقلها وكونها شاقة لا من كبر بمعنى ثقل وشق حقيقة
او مجازا فان اجراء الكلام في التمثيلات على معانيها الاصلية اقول لا جرم
ايضا فانه اذا تقرر كون كبر بمعنى ثقل وشق حقيقة كما المتقولا خراجه عن
الحقيقة وحمله على التمثيل وعلم ان معنى قوله تعالى وانها لكبيرة الا به انها لا تهون الا
على الخاشعين فانه استثناء مفرغ من كلام موجب فلا يتعين التأويل وأما ما يقال
من انه يلزم من ذلك ان يكون ثواب غير الخاشعين اكثر من ثواب الخاشعين
لان افضل الاعمال اشقها فمدفوع لكن لا لان الخشوع لا يدفع التعب الموجب
لكثرة الثواب وانما يدفع الالم كما قيل لان التعب اما ان يكون مولما
او لا فعلى الاول يلزم ان لا تهون العبادة على الخاشعين وعلى الثاني
لا يوجد الاشقية التي هي مناط الافضلية وكثرة الثواب بل لان
المراد من الاشقية هي الاشقية بحسب الطبع الانساني فلا تنافي عدم
الاشقية بحسب اعتياد الخاشعين بامثالها واستلذاذهم اياها بتوقع ثوابها
وقد يقال المراد من الاعمال في الحديث الاعمال المقبولة اذ لا فضيلة لغير
المقبول منها والعبادة الخالية عن الخشوع ليست من الاعمال المقبولة فلا
عبرة باشقيتها بقي الكلام في الاعمال المقارنة للخشوع على تفاوت فانه
مقتضى الحديث والآية ان يكون اكثرها خشوعا اقلها ثوابا فالآن
قوى الاشكال اقول لا نسلم قوة الاشكال بل وروده رأسا لانه اذا
كان القبول دائرا على الخشوع بحيث لولاه لم يعتبر الاشقية ظهر في
الاعمال المتفاوتة في الخشوع ان ما هو اكثر خشوعا ادخل في القبول
فهو اكثر ثوابا وما هو اقل خشوعا على خلاف ذلك وان كان
الاول ادنى في المشقة من الثاني اذ المفروض انه لا عبرة بالاشقية
في صورة عدم الخشوع فالظاهر ان العبرة بها ناقصة في صورة نقصانه
ايضا قوله الخشوع فرق بينه وبين الخضوع بتخصيصه بالظاهر و
تخصيص الخضوع بالباطن وبعض ائمة اللغة صرحوا بترادفهما قال الجوهري
الخشوع الخضوع وفسر الخضوع بالتطامن والتواضع فيظهر عدم اختصاصه

بالباطن ومما يدل عليه ما في قسم الحقيقة من الاساس من قوله وفي عنق الرجل
والبعير خضع تطامن وقوم خضع ناكسو الرؤوس وقال الراغب الخضوع الخشوع
وفسر الخشوع بالضراعة ثم قال واكثر ما يستعمل فيما يوجد على الجوارح لكن
يظهر منه عدم اختصاصه بالظاهر فانه يقتضي استعماله كثيرا فيما يوجد
في القلب ايضا ومما يدل عليه ما قاله القرطبي من ان الخشوع هيئة في النفس
يظهر منها في الجوارح سكون وتحتى ذكر كلام القرطبي وقال بهذا ظهر ان
تخصيص الخشوع بالجوارح والخضوع بالقلب ليس بذاك فلم يصب اذ لا يظهر
من كلام القرطبي الا عموم الخشوع دون الخضوع فيكون وجه الرد المبني
على ذلك ان المص ظن انهما مخصوصان متباينان وليس كذلك بل الاول
اعم فيكون بينهما عموم وخصوص مطلق ثم ان وجه الرد ليس ذلك بل
هو انهما متساويان كما يظهر من كلمات الائمة قوله ولذلك اي لكون
الخشوع الاخبات والتطامن وهو امر جسماني وكون الخضوع اللين
والانقياد وهو امر قلبي يقال ذلك لان الخشوع بمعنى التطامن في الرمل
والخضوع بمعنى اللين والانقياد يقال ذلك كما قيل فان الخشوع في الرمل
هو تطامن الانسان الناشي من التذلل لا تطامن الرملة الناشي
من هبوب الرياح وامثاله بل هو مجاز في ذلك لتعذر الحقيقة وقال
في الاساس ومن المجاز ارض خاشعة متطامنة قوله اي يتوقعون
لما استحال لقاء الله تعالى على الحقيقة اوله المعتزلة بلقاء ثوابه تعالى كما هو
مذهب الجماعة وجعله اهل السنة مجازا عن رؤيته تعالى كما اراده المص بعبارته
هذه واما قوله ونيل ما عنده فلم يرد به تفسير لقاء الله كما زعم لانه ينبه
سد الباب ما اشتهر بين اهل السنة من حمل اللقاء على الرؤية واحيانا
الى تقدير عامل الجملة وانهم اليه راجعون كما تطلع عليه بل اراد تفسير تلك
الجملة يعني انهم راجعون الى جزائه الخاص الذي هو ما عنده من الثواب
وهذا على تقدير ان يكون الظن هنا بمعنى التوقع واما اذا كان
بمعنى اليقين وهو الوجه الثاني فالمراد من اللقاء لقاء الجزاء مطلقا والجملة
مفسرة بالنشور او المصير الى الجزاء المطلق وذلك لان رؤية الله والرجوع
الاول محتملان غير مجزوم بهما فيناسبهما التوقع بخلاف لقاء الجزاء المطلق والرجوع

والرجوع الثاني فانهما مجزوم بهما والتردد فيهما كفر فالمناسب لهما اليقين وبهذا
التحقيق سقط ما قاله النحرير تبعا للتفتازاني من ان الرجوع الى الله المفسر بالنشور
او المصير الى الجزاء مما لا يكفي فيه الظن بل يجب القطع فعطف قوله وانهم
اليه راجعون على انهم ملاقوا ربهم يوجب تفسير الظن باليقين البتة اللهم
الا ان يقدر له عامل اي ويعلمون مع انه خلاف الظاهر هذا ويحتمل
ان يكون المراد بلقائه تعالى الموت كما ذهب اليه بعضهم وقد ورد في
الحديث ايضا فالمراد بما عنده تعالى ما يحصل لهم حين الموت وفي القبر من ثمرات
السعادة الاخروية على انه تفسير للرجوع اي الرجوع الى الجزاء الخاص ويسقط
ايضا ما قاله النحرير وانت خبير بان التوقع في الوجهين بمعناه
المشهور الذي هو الرجاء اما على الاول فلان كل واحد من الرؤية والمثوبة
مرجو واما على الثاني فلان الموت الذي يبشر عنده برضوان الله من الرؤية
والمثوبة مرجو واما على الثاني فلان الموت الذي يبشر عنده برضوان الله
تعالى كما ورد في الحديث مرجو من جهة تلك البشارة ولذا قيل الموت تحفة
المؤمن والمثوبة كذلك فلا حاجة في الثاني الى اخراجه عن الظاهر وجعله
بمعنى الانتظار كما ظن واما ما قيل في دفع كلام النحرير انه قال في شرح
المقاصد ان القول بان المعتبر في حق الكل هو اليقين وانه ليس للظن الغالب
الذي لا يخطر معه النقيض بالبال حكم اليقين محل نظر وقال صاحب المواقف
الظاهر ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال حكمه حكم اليقين فنقول
نا هنا لان غايته ان يكون الظن ملحقا باليقين ولا شك في دنو رتبته
من رتبة اليقين فلا يناسب المقام لان مقتضاه مدح الخاشعين فمدحهم
بالادنى مع امكان مدحهم بما فوقه مخل بالبلاغة واعلم ان القطب سبق
النحرير في كلامه المذكور بعبارة اخرى حيث قال ففي الاية الاشكال وهو ان
الظن يقتضي ان لا يكون صاحبه جازما بلقاء الله ومن لا يكون جازما بيوم القيمة
وهو كفر والله تعالى يمدح على هذا الظن والمدح على الكفر غير جائز وكان المص
اول اللقاء بلقاء ثوابه ليندفع السؤال ولعله غفل عن عطف قوله وانهم اليه
راجعون فانه فسر الرجوع فيما تقدم اما بالنشور او بالمصير الى الجزاء وعدم الجزم بشيء
منهما كفر ولا مخلص عنه الا بتفسير الظن بالعلم انتهى ملخصا واعترض على المقدمة

القائلة وبين لا يكون ح بانها مندفعة بحمل لقاء الله على الرؤية عند اهل السنة
وعلى لقاء ثوابه عند المعتزلة ولا بد من احد هذين التأويلين مع قطع النظر
عن تعلق الظن به اذ لا نزاع في امتناع ملاقاة الله على الحقيقة اقول ذكر
القطب قبيل هذا الكلام ورود لقاء الله في حق المؤمنين كما فيما نحن فيه
وفي حق الكافرين ايضا كما في قوله فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه
فالظاهر ان يراد به مجرد الحضور بين يدي الله تعالى في الحشر ليشترك فيه الفريقان
وعدم الجزم بالحضور المذكور يستلزم عدم الجزم بالعقبة وأما الثاني بل
بلقاء ثوابه فقد ذكره القطب ودفع المحذور فلا عتب عليه ثم ان المعترض
ادعى وجوب صرف الظن عن معناه الحقيقي الى معنى التوقع او التيقن
بناء على ما ذكره القطب والتحرير من قضية العطف ثم ذكر انه على تقدير الحمل
على التوقع لا يلائمه العطف وان لم يكن ابيا عنه اباءه عن معنى الظن
وانما يلائم المعنى الثاني وهذا مبني على غفوله عما بينت عليه آنفا
من انه اذا حمل على المعنى الاول بحمل الرجوع اليه تعالى على الرجوع الى جزائه
الخاص فلا اباء قطعا هذا وأما الاعتراض على قول القطب ولا مخلص
عنه ح بانه انما ينشأ الاشكال ان كان الظن على حقيقته وأما على ان
المراد به التوقع وبلقاء الرب لقاء ثوابه او ان المراد به اليقين و
باللقاء لقاء الجزاء فهو ساقط فظهر ان التفسير الذي ذكره هو احد
المخلصين فالحصر غير مستقيم كما اورده الشيخ الاكمل فمن العجائب ادعى
القطب بان الاشكال ناش من امرين احدهما انه لا يصح حقيقة الظن
بناء على ظهور كون اللقاء عبارة عن الحضور بين يدي الله تعالى في
الحشر وقد دفعه بحمل اللقاء على لقاء ثوابه حسبما ذكره العلامة والثاني
انه لا يصح عطف الجملة الثانية بناء على ظهور ان المراد هو الرجوع
الى الجزاء مطلقا وذكر ان لا مخلص عنه الا بتفسير الظن بالعلم وانت
خبير بانه لا مخلص عنه بما ذكره الشيخ من حمل الظن على التوقع ولقاء
الرب على لقاء ثوابه نعم لا يصح الحصر لوجود المخلص بحمل الرجوع على الرجوع
الى الجزاء الخاص كما ذكرنا لكنه وراء ما قصده الشيخ قوله ويؤيده
قيل بل بعينه لان الحاصل توافق القراءتين وان كانت احديهما او كلتاهما

اكمل

كمال پاشا زاده

او كلتاهما من الشواذ كما ذكر التحرير التفتازاني في تفسير ابتر الابلاء فلا
يبقى وجه لحمله على معنى التوقع وكان المصنف استشعر هذا وتنبه على
عطف ما في قوله وانهم اليه راجعون من اقتضائه معنى العلم فتدارك
بقوله وكان الظن ح بمعنى ان تفسير يظنون بيتوقعون لاظهار ما فيه
من معنى التوقع المناسب للمقام بطريق التضمين لا لانه منقول عن معناه
الاصلي اليه بطريق المجاز المحض اقول فيه خبط من وجهين أما الاول
فلان كون الاصل توافق القراءتين مسلم لكن لا نسلم كونه مقتضيا لحمل
يتيقنون لجواز ان يوافق قراءة يعلمون لقراءة يظنون بان يكون
العلم مجازا عن الظن بجامع يقتضيه المقام وقد صرحوا بان كل واحد
منهما يستعار للآخر بحسب المقامات بل نقول لا يجب في توافق القراءتين
توافق العبارتين معنى اوليا بل الواجب توافقهما معنى مآليا ولا شك
ان معنى يتوقعون يوافق معنى يعلمون في المآل الذي هو كون
متعلقهما نصب العين وأما الثاني فلان المصنف لم يرد ان تفسير يظنون
بيتوقعون لاظهار ما فيه من معنى التوقع بطريق التضمين مع كون اللفظ
بمعنى يتيقنون لا بمعنى يتوقعون مجازا محضا اذ لا معنى ح لعطف قوله
او يتيقنون ح بكلمة الترديد لكون الوجهين واحدا لاجتماع معنى
التيقن والتوقع في الاعتبار وبهذا ظهر ان قوله وكان ح من تتمة
الوجه الثاني لا تعلق له بالوجه الاول قطعا وتحقيقه ان الظن
مستعار للعلم بجامع الرجحان وفائدة الاستعارة تضمين العبارة
معنى التوقع المعبر عنه بجنس الظن الذي هو من روادف حقيقة الظن
فالمراد من الظن هنا العلم لكن باعتبار توقع معه خارج عن مدلوله المجازي
تابع له وقد يلاحظ في المجاز روادف معناه الحقيقي على سبيل التبعية
كما صرحوا به فالمعنى يتيقنون ان يحشروا الى الله تعالى ليجازيهم خيرا مطلقا
من توقع للثواب كما يدل عليه قوله متوقعة في مقابلتهما ح فانه ينتظم
الوجهين وإذ تحققت المراد وقفت على غفلة من قال فيه ان الوجه ح
اذ كان بمعنى الحشر لا يكون لتضمين التوقع وجه فالوجه ان يقال اذا
الظن بمعنى العلم فتضمين التوقع باعتبار ان يكون اللقاء والرجوع

بمعنى رويته انته وقبل ما عندهم فالمعنى الذين يعلمون اى الذين يكونون من اجل
حال كونهم متوقعين اللقاء والنيل انتهى وانت خبير بانه لا وجه لاعتراضه لصحة
الحمل على الحشر مع ارادة التوقع المنظم الى التيقن كما بيناه ولا لمختاره ايضا
لان كون الظن بمعنى العلم لا يستلزم تفسير اللقاء والرجوع بالروية والنيل
كما فى الوجه الاول بل يصح على تفسيرهما بمطلق الجزاء والحشر كما بينا ما اتضا
ولا شك ان قوله تعالى انهم ملاقوا ربهم مفعول ليظنون سواء كان بالمعنى
الاول والثانى لا للحال المقدم ثم انه لا يذهب عليك ان التظنين هنا
بالمعنى اللغوى دون الاصطلاحى المعهود كما زعمه القائل الاول حتى
يرد اعتراضه بان قاعدة التضمين تقتضى التنبيه على كون المعنى المضمن
مرادا بتعيين جهة التعدية وذلك مفقود ههنا وكذا الاعتراض بان القول
بكون الظن مجازا من العلم بنا فى القول بالتضمين لانه ليس من باب
المجاز اذ القصد فيه الى المعنيين وفى المجاز الى معنى واحد وكذا
ما قاله هذا المعترض من ان المراد ان الظن بمعنى العلم مجازا ومع ذلك
مضمن معنى التوقع وان مدار كل من الاعتراض والتحقيق على ارادة التضمين
الاصطلاحى ولبس فليس علي ان فى التحقيق بحثا وهو انه يلزم ح ارتكاب
مجاز المجاز وهو ضعيف ما لم يصل المجاز الاول الى مرتبة الحقيقة العرفية
كما قررنا ودعوى كون الظن حقيقة عرفية فى العلم دونه خرط القتاد
قوله فى رسالته وجه الاستشهاد اثبات الاستيقان للظن فانه ينفى
كونه مجازا عن العلم وما قيل من انه لا يصح الاستدلال لان الظن فيه على
ظاهره والمعنى انه مستيقن بظنونه عينه فيما لا يلتفت اليه لبعده فلا ينفع
فى الاستشهاد ثم ان البيت فى وصف السهم والجائف بالجيم بمعنى النافذ
فى الجوف ووهم بعضهم كونه فى وصف الكلب المعلم وزعم ان الخائف
بالخاء المعجمة يعنى انه خائف من ان ياكله وهو غير صحيح قطعا **قوله**
كرر للتاكيد قيل لما حمل النعمة المذكورة اولا على نعمة الاولاد والنعمة
المذكورة ثانيا على نعمة الاباء كان الاوجه ان يقول كرره لا لمجرد
التاكيد بل الاول تذكير النعمة على الاولاد والثانى تذكير النعمة على الاباء ثم قيل
ايضا الاولى ان يجعل الاعادة لتوطئة التفضيل ولا يخفى ان التفضيل او

او التعريض باعراضهم عن سماع الحق حتى لا يكفى لاعراضهم نداء واحد ولا ينفع
لاستثالهم امر واحد بل لا بد لهم من تكرير الامر والتهديد الشديد اقول ومن الظاهر
ان الخطاب من جملة ما امنوا بما انزلت الى هنا مخصوص بالعلماء منهم فحالة هذا الخطاب
فانه لعلماء منهم على ما كان او مقلدا فتكرير النداء والامر للايذان بهذه المخالفة
ثم ان الحق ان كل ما ذكره نكات لطيفة لكن لا نسلم كون بعضها اوجه واولى من الاخر
ولا عتب على من اكتفى ببعضها كالمصنف اذ لم يلتزم احد استيعاب جميعها **قوله** وتذكير التفضيل
قيل لا حاجة لتذكير التفضيل الى تكرير ذكر الانعام والاولى ان يقال كرره للتاكيد
والاشعار بتفضيل كتفضيل على سائر النعم لانه تخصيص بعد تعميم اقول مراد المصنف
من تذكير التفضيل حيث وصفه بكونه اجل النعم خصوصا وهو انما يكون بعد ذكر النعمة
العامة ليكون عطف الخاص على العام فيظهر جلالته وكان على القائل اخذ هذا
المعنى من عبارة المصنف اعترض عليه اولا ثم تصور المعنى وساقه من عند نفسه
بعنوان الاولوية ثانيا وبالجملة فقد تفطن لما اراده المصنف ولم يتفطن لارادته
اياه **قوله** على عالمى زمانهم قال الشيخ الاكمل فيه بحث وهو ان ذلك ان كان
مبنيا على سبب منقول مخصص انتقل الكلام فى عموم اللفظ وخصوص السبب ولا بد من
الجواب عنه وان كان اجتهادا كان المطالبة ببيان المخصص باقية والجواب
انا نختار الثانى ونبين المخصص وهو وجود ما يمنع عن الاستغراق الحقيقى من
لزوم تفضيلهم على الانبياء الخارجين منهم والملائكة والصحابة ومن اشتبه عليه
الشان ساق ما ذكرناه جوابا عن الاول ثم قال وكذا الجواب عن الثانى ولم يدر انه
جواب عن الثانى لا مساس له بالاول قطعا وقال العلامة فى تفسير على العالمين على
الجم الغفير من الناس كقوله باركنا فيها للعالمين يقال رايت عالما من الناس يراد به
الكثرة وقال الشيخ فيه نظر لانه ان اراد ان المراد بالعالمين ههنا ايضا هو اهل
الشام فليس بصحيح وان اراد انه يجوز ان يكون البعض مرادا كما فى الاية الاخرى
فكذلك لوجهين احدهما ان نهايته ان يكون البعض جائز الارادة وليس بكاف
بل لا بد له من بيان ان البعض مراد والثانى انه ليس فيه دليل على ان المراد الجم
الغفير من الناس ثم قوله رايت عالما من الناس لا يصلح مستشهدا به لانه ليس بجمع
معرف باللام وفيه ما يبين كونه من الناس دون الاية الكريمة اقول الشق
الاول من ترديده انه لم يرد ان يعم احتمالا كما لا يخفى فالمختار هو الثانى ولا نسلم

كازروني

اكمل

المجيد

اكمل

كونه غير صحيح والوجهان ساقطان اما الاول فلان نهاية ليست كون البعض
جائز الارادة بل لزوم ارادته بعد جوازها بناء على ما ذكرنا آنفا من وجود
ما يمنع ارادة الكل من لزوم تفضيلهم على الانبيا والصحابة والملئكة واما الثاني
فالدليل على ذلك انه لما وجب ارادة البعض عما ذكرنا فالظاهر ان يحمل على الجم الغفير
ان التعبير عن البعض بلفظ الكل يدل على كثرة البعض ثم ان التنظير ليس من كل وجه
بل في مجرد اطلاق العالم على الكثير من الناس وقال الامام العالمين عام لكنه مطلق
في الفضل والمطلق يكفي في صدقه صورة واحدة فيلزم ان يكونوا افضل من غيرهم في امر
وغيرهم افضل منهم فيما عدا ذلك الامر واعترض الشيخ ايضا قائلا هذا ليس بصحيح من
وجهين احدهما انه يستلزم ان يكون اليهود افضل من كبار الصحابة في امر وليس كذلك
والثاني ان سياق الكلام للامتنان وتعداد النعم عليهم والتفضيل في ذلك بما ينتفعوا
اقول كلاهما ساقط اما الاول فلانه لا باس بكونهم افضل من الصحابة في ادرار المال وغيره من الا
الدنيوية واما الثاني فلانه لم لا يكفي كونهم افضل من بعض من عداهم في امور دنيويه
بعضهم في امور هل يلزم في الامتنان استيعاب جميع النعم كلا ثم قال الشيخ وفي الجواب
ما ذكروا لم يتعرض كون ذلك جائز الارادة ولم يذكروا ما يدل على انه مراد فلا بد من
ذلك بلزوم اخراج الانبياء والملئكة والصحابة متعينا لا تفضيلهم ولم يبدوا انهم انما سكتوا
عن ذلك لغاية ظهوره وعدم الحاجة الى الاثبات كما هو دين الائمة الاثبات
قوله تفضيل ابائهم فيكون معنى قوله فضلتكم فضلت اباكم فعلى هذا يكون معنى
قوله انعمت عليكم انعمت على ابائكم لئلا يختل نظم الكلام فلا يكون المذكور هنا عين
المذكور سابقا لان المراد ثمة ان يكون المراد من النعمة ما هو المقيد بالمخاطب وكذا قيل
وانت خبير بانه يجوز ان يكون قوله انعمت عليكم على ظاهره ولا يختل نظم الكلام لان
فضيلة الاباء فضيلة للابناء واما ما زعمه القائل من ان ذلك الاعتبار في مقام
عطف التفضيل على النعمة عطفا للخاص على العام ركيك جدا فغير مسلم فان تفضيل الابا
داخل في نعم الابناء من حيث انه فضيلة لهم ايضا وهي اجل من سائر نعمهم لانه من قبيل
الشرف الذاتي بخلاف غيرها من النعم الدنيوية كما لا يخفى وفي بعض الحواشي اقول والله
تعالى اعلم المراد بتفضيلهم تفضيلهم بنعمة الايمان وانزال الكتاب والنجاة في الاخرة فقال
لهم اذكروا هذه النعمة التي كانت لكم فيما مضى وفاتكم لانه نسخ دينكم ولا ينفعكم شئ
فلا تحجبوا انفسكم عن هذا التفضيل بكونكم عليه غير تابعين دين الله انزل اليه النبي

شري لم اسند هذا القول الى نفسه وهو عين ما ذكره المص غير انه لم يصرح بالمقدمة
القائلة ولا تحجبوا انفسكم الى لكنها لازمة لما ذكره لزوما بينا وانت خبير بان الصحيح
ان يقال لا تحجبوا انفسكم عن الفضيلة دون هذا التفضيل لانه يقتضي تفضيل
المخاطبين من مومني اسرائيل على كبار الصحابة المؤمنين من قريش وغيرهم قوله
اي انه ليس المراد تفسير اليوم بما فيه على ان يكون مجازا عما فيه بل تفسير كون اليوم مخوفا
يجب الاتقاء عنه لما فيه من الحساب والعذاب وهذا توضيح ما ذكره بعض المحققين
حيث قال يعني انه ليس بظرف اذ ليس المقصود الاتقاء في ذلك اليوم بل مفعول به لكن
لا بالحقيقة بل باعتبار ما يقع فيه واذا تحققت هذا عرفت سقوط ما قيل لا يحتمل
هذا التاويل لان المقصود بيان كون ذلك اليوم معيارا للجزاء وبحيث لا يكون اتا
من اتاه خاليا عن الخوف وهذا يجعل نفس اليوم مخوفا لا بما فيه ووجه الغفلة ان المراد
جعل نفس اليوم مخوفا لكن لا بد في ذلك من اعتبار ما فيه من اسباب الخوف كما لا يخفى
ومن لم يتنبه لهذا زعم انه كان ههنا مضاف اي حساب يوم او عذاب يوم فحذف واقيم المضاف
اليه مقامه واعرب باعرابه وفيما ذكرناه مندوحة عن هذا التكلف مع كونه ابلغ قوله
اذا اغنى عنه قال القرطبي يقال جزا بمعنى واحد وقد فرق بينهما قوم فقالوا
جزا بمعنى قضى وكافا واجزا بمعنى اغنى وكفى وكلام المصنف على الفرق ولكن الا
هو الاول لان الاصل في القراتين التوافق على ما ذكرنا قبل وانت خبير بامر ذكرنا
ايضا من ان الواجب توافق القراتين ما دلا معنى اوقلنا ولا يخفى ان القضاء
والاغناء يتوافقان في المال الذي هو تخليص النفس العاصية قوله والا فما كلي
قال العلامة وهو الاقناع الكلي القطاع للمطاع وقال الشيخ الاكمل اعتزل الجاه من
ادلتهم هذه الاية فان في الشفاعة اجزاء عن نفس وهو خلاف مقتضى الاية ونقلها
بعض المحشين للكتاب في صدد الشرح لكلام المص فان اراد به ان المصنف تبع العلامة في
الاعتزال فغير صحيح لان المص صرح باختصاص الاية بالكفار فكيف الانفاط فعبارة نسبته
اليهم ولا يكون من الاعتزال في شئ قوله اي من النفس الثانية اشار الى ترجيح
الوجه الثاني بتصوير معنى الاية عليه ومراده ان لكل منهما جهة ترجيح ونحن نرجح
جهات الترجيحين في خلال الكلام فنقول اعتمد النحرير التفتازاني على تصوير
المعنى زاعما ان مختار المص ذلك فاعترض بان سوق الاية لنفي انتفاع العذاب وعدم
الخلاص لانه المناسب لوجود الانفاء وانما نفي الدافع بالعرض مع ان عود الضمير

في ان يؤخذ منها عدل الى النفس الثانية في غاية الظهور ولا شك في عود ضمير لا هم ينصرون
اليها نعم يمكن المعذرة بان تغيير الاسلوب حيث لم يقل ولا هي تنصرها للايذان بانه سجل
بحيث لا يصح ان يسند الى احد وانه لا خلاص لهم بالنصرة البتة لما في تقديم المسند
نفي الحكم لكنه تكلف واجيب عن الاول بان الاية لما نزلت لاقناط اليهود عن طمعهم في شفاعة
ابائهم وخلاصهم كان المقصود بسوق الاية نفي الدفع لا الانتفاع فيكون التعرض للدافع
مقصودا اصليا وعن الثاني بان عود الضمير في لا يقبل منها شفاعة الى الاولى في غاية الظهور
بل الظهور فايت الترجيح وعن الثالث بان ما ذكر من فائدة التغيير خاصية افادها التركيب على
ما عرف في علم المعاني فكيف يكون تكلفا انتهى فان قلت على الاول لا عبرة بخصوص سبب النزول
كما علم في الاصول فلا يصح بناء الجواب عليه قلت ما علم في الاصول هو ان العبرة بالملفوظ في
العبارة لا بخصوص السبب وهذا ليس من ذلك القبيل فان العبارة مرجحة في كون المراد
الاصلي نفي الدفع لا مجرد الانتفاع ويطابقها خصوص السبب ولم يقل احد بعدم العبرة
بخصوصه اذا طابق صريح العبارة ثم انه يرجح الوجه الاول قرب مرجع الضمير وانتظام
الضمائر الثلثة بوحدة المرجع وموافقته لظاهر ما وقع في قوله تعالى ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها
شفاعة ولك ان تقول يوجد الموافقة في الثاني ايضا ولو مالا فان عدم القبول الشفاعة
الشفيع عين عدم نفع الشفاعة للعاصي والعبرة بالمآل كما تقرر **قوله** وكانه اريد
قبل الواو بهذا كان المناسب ان يذكر ولا يؤخذ منها عدل متقارنا لقوله ولا تجزي
نفس لان اعطاء الفدية قرين القضاء وقسيمه كما ان الشفاعة قرين النصرة وقسيمها اذ حين
التقسيم ان يقال دفع العذاب اما باعطاء شيء او مجانا فان كان باعطاء شيء فاما ان يكون
باداء ما كان عليه وهو الجزاء وعنه وهو الفدية وان لم يكن باعطاء شيء فاما ان يكون
على سبيل اللطف وهو الشفاعة او على سبيل القهر وهو النصرة ولا نكتة في تغييره مقتضى التقسيم
والعدول عن موجبه رعاية حق الترتيب اقول هذا التقسيم والترتيب ليس من الامور
العقلية او اللغوية التي يجب رعايتها في النظم القراني بل هو امر اعتباري قد يعتبره معتبر
ولا يعتبره آخر سلمنا وجوب رعايته لكن هنا نكتة للعدول عنها وهو ان تغيير الترتيب يؤذن
بعدم الاعتداد به وهو يؤذن بعدم الاعتداد بمرتبة ان الامور المذكورة غير معتد بها فكيف
يعتد بترتيبها وههنا وجهان احدهما ما ذكره الكواشي من ان الضمير الاول راجع الى النفس
الاولى والثاني الى الثانية بطريق اللف والنشر المرتب ولا شك لوضوح الرجوع بادنى
ملاحظة والآخر ما ذكره الطيبي من انه على اسلوب الترقي كانه قيل النفس الاولى عن ان تنفع على

على استخلاص صاحبتها بقضاء الواجبات لانها مشتغلة عنها بشانها ثم ان قدرت
على سعي مثل الشفاعة فلا يقبل منها وان زادت عليها بان يطلم منها الفداء فلا
يؤخذ منها وان حاولت الخلاص بالقهر والغلبة في ذلك فلا تتمكن منه فالترقي
من السعي الى السعي اقول لا يخفى عليك ما في الاول من ركاكة التفكيك فانه خلاف
الاولى وان كان المرجع واضحا وفي الثاني محذورات ذكرها صاحب الكشف كالأداء في وجه
تقدم نفي الشفاعة ههنا وتأخره في نظيره وهو قوله تعالى ولا يقبل منها عدل
ولا تنفعها شفاعة وان سياق الاية يأباه مع ما فيه من التكلف وانه على
تقدير رجوع الضمير الى الاولى وهو مرجوح نعم يمكن دفع الاول بانه لا منافاة
بين تقدم الشفاعة ههنا وتأخرها في تلك الاية لان الكلام ههنا على الترقي
وهناك على التتميم اعني يبدئ بالاعلى ويختم بما دونه كما قالوا في الرحمن الرحيم
واباء سياق الاية ايضا غير مسلم لكن الحق ان ما فيه من التكلف وكونه تخريجا
على الوجه المرجوح مسلم والعجب من بعض المتأخرين انه اورد هذا الوجه
من عند نفسه وغفل عما له وعليه **قوله** فانه اما ان يكون اعترض على
حصر المحتملات في هذه الامور بان ههنا وجها آخر غيرها وهو ان يدفع العذاب
بالعفو من غير شفاعة والمحصور الدفع مجانا في الشفاعة وليس كذلك
بل له قسم آخر اقول ليس المقسم مجرد دفع العذاب بل ان يدفع احد عذاب
احد وقسم العفو خارج عن هذا المقسم واما ما قيل ايضا من ان ههنا وجوها
اخر كالدفع بالتلبيس والحيل او بالتهريب عن محل المؤاخذة او بطريق اخر
والعناية بعدم تحمل المقام لامثال ما ذكر لا تجدي لان الكلام على التزام ذكر
المحتملات العقلية والا لما ذكر احتمال النصرة لان القهر مما لا يتصور نظرا الى
المقام فمدفوع ايضا بانه لا عبرة بتلك الوجوه لان الكلام على التزام المحتملات
العادية الكثيرة وقوعا وتلك الوجوه ليست منها واما ذكر النصرة فلا لكونها
من المحتملات العقلية بل لكونها من المحتملات العادية المذكورة **قوله**
ان يعطى عنه عدلا قيل كان يكفي في الاية ان يقال ولا عدل عطفا على قوله
شفاعة وانما سلك مسلك الاطناب بعطفه على قوله ولا يقبل منها شفاعة لان
الظاهر من لا يقبل عدل ان يوجد ايتاء العدل وينتفي قبوله وهذا المعنى غير
مقصود فيه بخلاف الشفاعة اقول لا فرق بين العدل والشفاعة كما انه لا يؤخذ

كمال باشا زاده

ابن محمد

كمال باشا زاده

كمال باشا زاده

انباء العدل حتى ينتفي قبوله كذلك لا يوجد الاتيان بالشفاعة المردودة حتى ينتفي قبولها لان ما يوجد من الشفاعة هي الشفاعة المقبولة المأذونة بها دون غيرها ويؤيد ما ذكرنا انه ورد ما هو عينه في قوله تعالى ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة والمعذرة بان ما ذكر ههنا من النكتة لا يجب اطرادها فلا يلزم اعتبارها في الاية المذكورة كما ذكره القائل غير مسموعة لان مدار النكتة على ادعاء ان في العبارة ايهام خلاف المراد فاما ان يتحقق الايهام اولا فان تحقق فلا يتجه ان في الاية المذكورة وان لم يتحقق فيضمحل النكتة **قوله** والضمير لما دلت قال التحرير التفتازاني اشارة الى انه ليس الضمير عائدا الى النفس المنكرة من حيث كونها في معنى الكثرة لعمومها بالنفي على ما يقع في بعض العبارات بل الى ما يدل هو عليه من النفوس الكثيرة حتى ان هذا يكون من قبيل ما تقدم ذكره معنى بدلالة لفظ اخر في مثل فما منكم من احد عنه حاجزين فان الضمير عائد الى لفظ احد لانه في معنى الجماعة انتهى وفيه نظر لانه انما يكون النكرة نصا في الاستغراق اذا كان مع من فيكون في معنى الجماعة واما اذا لم يكن معها لا يكون نصا فيه بل ظاهر في الاستغراق محتملة لغيره احتمالا مرجوحا فلم يعتبروه في معنى الجماعة نعم يدل على النفوس الكثيرة لظهوره في الاستغراق ومن غفل عن هذا التحقيق قال ههنا يعني ان الضمير مجموعا وان تقدم مفردا لانه في سياق النفي فيعم كقوله فما منكم من احد عنه حاجزين **قوله** واجيب واما الجواب بان في مواقف القيامة متكثرة في زمانها متعددة لا دلالة في الكلام على عموم المواقف والاوقات فضعيف لان الظاهر من قوله اتقوا يوما حيث جعل نفس اليوم مخوفا تنبيها على عدم تفاوت اوقاتها في الخوف ولذا ان لا يخص الحكم المذكور عقيبه على انه صفة لها ببعض اوقاتها كما في بعض الحواشي وانت خبير بانه لا يلزم من كون الاتقاء من نفس اليوم وكون جميعه مخوفا ان يقع الامور المذكورة في جميع اوقاته مثلا اذا قلت اتق يوما يغلب فيه عدوك عليك يكون الاتقاء من نفس اليوم بحسب جميع اوقاته لاحتمال غلبة العدو ونحن نخاف منها في كل وقت منه ولا يلزم منه ان يكون الغلبة في كل وقت بل في بعض الاوقات **قوله** وعطف على نعمتي قيل هذا بحسب الظاهر ليس من ذكر الخاص لان المعطوف ههنا ليس داخلا في المعطوف عليه دخول جبريل في الملائكة فان التفضيل من ان النعمة لا نفس النعمة فالوجه في ادراجه في ذلك انه من باب ذكر الظرف

الظرف وارادة المظروف فان الامر بذكر زمان الشيء متضمن للامر بذكر الشيء ويجوز ان ينتصب على انه معطوف على المفعول به لاذكروا في اذكروا نعمتي اي واذكروا وقت تفضيلي ايكم اقول هذا مخالف لما اختاره المحققون من ان كلمة اذ واذا لازمتا الظرفية ومحلهما النصب ابدا بالظرفية كما هو مذهب الجمهور وان جوز البعض عدم لزوم الظرفية ووقوعه مبتدأ وخبرا وفاعلا ومفعولا على انه اسم بمعنى الوقت نحو اذا اتى زيد اذا اتى عمرو اي وقت اتيان زيد وقت اتيان عمرو ولم يرض به المحققون واولوا في المواضع التي يظن كونه فيها كذلك كما في قوله تعالى واذكر اخا عاد اذ انذر قومه حيث قال اي اذكر الحادث وقت انذاره قومه فعلى هذا ينبغي ان يقدر الحادث ويكون المحقق في ذلك اي اذكروا نعمتي والحادث وقت التفضيل فيكون المفعول به الحادث المقدر لا كلمة اذ لكانت اسما بمعنى الوقت كما زعمه القائل **قوله** وفرئ انجيتكم النجاة الخلاص وحاد منها التفصيل والانفعال بمعنى التخليص وهو اما ان يكون بعد الوقوع في المهلكة او قبله لا فرق بينهما في ذلك كما زعم ومما قاله القرطبي من ان معنى نجيناكم القيناكم على نجوة من الارض وهي ما ارتفع منها هذا هو الاصل ثم سمي كل فائز ناجيا كما يلتفت اليه لظهور ان هذين الفعلين مشتقان من مصدر النجاة والاشتقاق من اسماء الاعيان خلاف الاصل وان وقع نادرا وكذا اعتبار التجوز ايضا على انه ذكره في قسم الحقيقة من الاساس نجوت منه نجاة ونجاني الله وانجاني فظهر ان النقل ليس من النجوة على التجوز بل الامر بالعكس اعني ان الاصل النجاة ومنها النجوة نقل الامام عن القفال ان اصل الانجاء والتنجية التخليص وقالوا للمكان العالي نجوة لان من صار اليه نجا اي تخلص ولان الموضع المرتفع بان ما انحط عنه فكانه تخلص منه والعجب من بعض المتأخرين انه تابع القرطبي في قوله هذا وغفل عما فيه **قوله** لان تصغيره قيل عليه انه مصغر والحق انه لم يسمع اويل وصح اهيل ولو كان اصله ذلك لوجد مصغرا فانه مما يصغر في الجملة ولا يرد ان اختصاصه باولي الاخطار يمنعه لكن لا لانه للتعظيم كما قيل لان تصغير التعظيم فرع على تصغير التحقير وقد امتنع والاصل ان يكون لكل مجاز حقيقة بدليل الغلبة وان لم تجب كما قاله صاحب الكشف واما ما اورده الشيخ

الاكمال فالاول الاصل فى التصغير التحقير اما من حيث هو او من كل واحد من القوم
والثانى ممنوع والاقول لا نظير قد دفع بان المراد لا هذا ولا ذاك بل الا ادا وجد
الشى فى اكثر الافراد بعد اصلا وما يوجد فى الاقل من خلافه بعد فرعا عليه
وما نحن فيه كذلك بل لانه قد يقصد الى تحقير من له خطر او تقليلهم وقال الكسائى
اصله اول وقال سمعت اعرابيا يقول فى تصغيره اويل وايدہ صاحب الكشف
بان الاشتقاق يرشد اليه لان الرجل يؤل الى اهله ويعول عليهم فهو لخص
من الاهل **قوله** وخص بالاضافة قال النحرير التفتازانى يعنى جرى فيه
تخصيصان حيث لا يضاف الى البلاد والحرف ونحو ذلك فلا يقال آل مصر وآل
الاسلام وآل البيت وآل النجارة ونحو ذلك كما يقال اهلها ولا يضاف من العقلاء
الا الى من له خطر فى امر الدين او الدنيا كآل النبى عم او الدنيا كآل فرعون او ان
التخصيص الاول ليس بمراد فانه منقوض بما نقله القرطبى عن الاخفش حيث قال
قال الاخفش قد سمعناه فى البلدان قالوا اهل المدينة وآل المدينة والعجب
من بعض المتأخرين انه بعد ما نقل عن القرطبى قول الاخفش ذكر عنه نفسه
كلام النحرير المذكور انفا فكيف قال بالتخصيص الاول مع كونه منقوضا بما نقله
عن القرطبى من قول الاخفش اللهم الا ان يقال ان ذلك نادر فالحق بالعدم
ثم ان الاضافة ههنا ليست الاضافة الحقيقية بل بالنسبة ومن غفل عنه
قال رخص المنتسب الى ذى الخطر اذ لا يجب فيه الاضافة اليهم فانه يقال
صلى الله على محمد وآله خير آل مع انه لم يضف الآل **قوله** وفرعون لقب
قال النحرير التفتازانى يشبه ان يكون مثل فرعون وقيصر وكسرى من علم
الجنس ولهذا منع الصرف ولكن جمعه باعتبار الافراد مثل الفراعنة والقياصرة
والاكاسرة يدل على انه علم شخص يسمى به كل من ملك ذلك وضعا ابتداء لا انه
وعبارة المص يحتمل كلا الاحتمالين فانه اراد باللقب العلم الوضعى سواء
كان علم جنس او علم شخص وانما عبر باللقب لان لكل منهم علما آخر على الشيم
فلا يرد ما قيل انه علم شخص وليس بلقب كما توهمه القاضى وانما من زعم ان
مختار المص هو الاول حيث قال وفرعون لقب لمن ملك العمالقة فيدلها اذ
يحتمل ان يراد من المحصول كل واحد منهم فيكون علما شخصيا والحق هو كونه
علما شخصيا بدليل الجمع فلا وجه لحمل كلامه على الوجه المرجوح **قوله** وكان

وكان فرعون قطع المص ههنا بكون اسمه مصعب بن ريان واورد كون اسمه
وليدا على وجه الضعف مع انه صرح فى كتابه المسمى بنظام التواريخ بالاحتمال
الثانى ولم يذكر الاول قطعا ثم ان كليهما خلاف الظاهر لانه كان من القبط
على ما ذكر فى معالم التنزيل وغيره وهم ليسوا من العرب وليس لسانهم عربيا كما صرح
فى التفسير الكبير وغيره فكيف يكون اسمه عربيا واما كون نفسه عربيا واليا على القبط
ففى غاية البعد لانه اما من القبط كما فى المعالم او فارسى من اهل اصطخر كما ذكره البيضاوى
او من قوم عاد على قول الاكثر وظهورهم قبل ظهور العرب بلا شبهة نعم يحتمل ان يتعرب
بعض كلامهم ويكون فرعون منهم لكنه ابعد الاحتمالات كما ترى ثم انه نقل الامام
عن وهب بن منبه ان اهل الكتابين قالوا كان اسمه قابوس ونقل القرطبى هذا
الاحتمال عن اهل الكتابين ونقل عن وهب كون اسمه وليدا فاحدهما مخطئ والله
اعلم **قوله** يسومونكم عبارة الزمخشرى كانه بمعنى يبغونكم وقال الراغب السوم الذهاب
فى ابتغاء الشى فهو لفظ لمعنى مركب من الذهاب والابتغاء فاجرى مجرى الذهاب
فى قولهم سامت الابل فهى سائمة ومجرى الابتغاء فى قولهم سمته كذا قال يسومونكم
سوء العذاب وقيل سيم فلان الخسف ومنه السوم فى البيع اقول ومن هنا ظهر وجه
قول الزمخشرى كانه فالمصنف لم يصب فى حذفه كذا فى بعض الحواشى وانت خبير بان
عدم الاصابة فى جانب المحشى اذ لما ظهر من قول الراغب انه يجرى مجرى الابتغاء وهو
متعين فى المقام فسره بالابتغاء لا على انه تمام معناه بل على انه المراد ههنا بحسب
الاجراء المذكور كيف وصرح بعده بان اصله الذهاب فى طلب الشى فكيف يتوهم
كون الابتغاء تمام معناه ووجه قول العلامة ايضا ظاهر فانه نظر الى انه ليس
تمام معناه ولكل وجه والمحشى وقف على وجه الاول دون الثانى ومن نقل عن
بعضهم انه يقال سامه خسفا اذا اولاه ظلما اى حمله وكلفه ظلما قال وعلى هذا
لا حاجة الى جعل يسومونكم بمعنى يبغونكم بل الاولى جعله بمعنى حملوهم وكلفوهم
وما فى الكشاف من قوله كانه بمعنى يبغونكم لافادة انه يمكن حمل الكلام على
يبغونكم نظرا الى المعنى الاصلى وغير المصنف عبارة الكشاف وشوشها فقد غفل ايضا
عن كون كلام المص موافقا لما حققه الراغب فلا غبار عليه ثم ان ما نقله عن البعض
من كون المعنى حمله وكلفه ظلما راجع الى كون المعنى يبغونكم فان الحمل والتكليف
وان كانا مغايرين للابتغاء مفهوما لكنهما يصدقان على ما اريد بالابتغاء ههنا

فان ابتغاء الظلم لاجر حمله عليه وتكليفه اياه قوله فانه قبيح قال النحرير التفتازاني يعني ان الكل قبيح في نفسه لكن هذا اقبح بالاضافة الى التي بخلاف فانه ليس بقبيح بالنسبة اليه وقيل فائدة الاضافة زيادة القبح واخراج الشيء عن حد القبح بالنسبة اليه غير مقصود اقول لا يخفى حسن الاخراج لفظا ومعنى اما الاول فلانه اذا نظر الى قبح الكل يلزم ان يكون اللفظ افبح وانما يصح ذلك ان لو كان اللفظ القرآني اسوء العذاب وليس فليس واما الثاني فلان الاخراج المذكور يفيد المبالغة في سوء العذاب بانه من القبح بحيث لا يعتبر قبح الغير بالنسبة اليه وليس هذا الاخراج حقيقيا حتى يلزم سلب القبح الحقيقي عن الغير بل نسبي انما يقتضي سلب القبح النسبي دون الحقيقي فلا محذور قوله ولذلك لم يعطف بخلاف ما في سورة ابراهيم من قوله تعالى ويذبحون بالواو اذ لم يجعل ثمة بيانا لكانه جنس آخر لانه او في على جنس العذاب وازداد عليه زيادة ظاهرة كما صرح به العلامة هناك واشار اليه المصنف ايضا فان قيل اي سر في جعله بيانا هنا واعتبار المغايرة ثمة واجيب بان الثانية وقعت بعد قوله تعالى ولقد ارسلنا موسى باياتنا ان اخرج قومك من الظلمات الى النور وذكرهم بايام الله ان في ذلك لايات لكل صبار شكور والمراد بايام الله على ما ذكره رئيس المفسرين ابن عباس رضي الله عنه نعماؤه وبلاؤه فكان المقام مقام تذكير النعماء والبلاء وتعديد افرادهما امتنانا لا مجرد ذكرهم فالمناسب ذكر الواو والدال على الاستقلال بخلاف الاولى فانها وقعت في مقام تعداد اسائهم بعد آلائه واختيارهم الضلال لا الكفر على الهداية والايمان فلا يناسبه الواو اقول هذا انما يحسن على الوجه الثاني الذي ذكره المصنف هناك وهو ان يراد بسوء العذاب عذاب مخصوص هو استعبادهم واستعمالهم بالاعمال الشاقة واما على الوجه الاول المذكور هناك وهو الذي نقلناه آنفا عن العلامتين فغير حسن لان التذبيح والاستحياء حينئذ داخلان في جنس سوء العذاب وليس لهما الاستقلال المعتبر في التعداد بالنسبة الى الجنس حتى يكون العطف عليه لذلك نعم اعتبر كانهما مستقلان خارجان عن الجنس فعطفا عليه لكن الاستقلال في التعداد حقيقي وهذا الاستقلال اعتباري وشتان بينهما والعجب من القائل انه انما يصح لو بعد اختيار الوجه الاول والاغماض عن الوجه الثاني فالوجه في تحقيق المراد هذا المقام ينبغي ان يقال انه تعالى عد نعمائه تعالى على بني اسرائيل وتعداد اسائهم فبينت بجمل مستقلة وما ذكر في هذه الجملة

كمال باشا زاده

ملا خسرو

نوع التنبيه من سوء العذاب ولم يتعلق بتعداد نفس العذاب غرض اكتفى بذكر اقبحه الذي هو التذبيح والاستحياء فبين سوء العذاب يعني اقبحه بذلك الامرين واما هناك فاجمل النعماء والبلاء بلفظ ايام الله فناسب ذلك ان يراد بلفظ سوء العذاب ايضا جنس البلاء اجمالا بلفظ الانجاء منه جنس النعماء اجمالا على ان المراد بسوء العذاب الشيء فان كله سيئ لا اقبحه كما هو المراد هنا لكن عطف على ذلك الجنس فردان منه هما اقبح افراده ليكون كالانموذج لحال الجنس وفي التوفيق وجوه اخر منها ما قاله الفراء وغيره من يذبحون بغير واو على التفسير لقوله يسومونكم سوء العذاب كما تقول اتاني القوم زيد وعمرو فلا يحتاج الى الواو وفي زيد وفي سورة ابراهيم ويذبحون بالواو لان المعنى يعذبونكم بالذبح وبغير الذبح فقوله ويذبحون ابناءكم جنس آخر من العذاب لا تفسير لما قبله وقال القرطبي يحتمل ان يقال في آية ابراهيم الواو زائدة بدليل آية البقرة والواو وقد تزاد كما قال فلما اجزنا ساحة الحي وانتحى اي فلما انتحى وقال ابو حيان يجوز في آية البقرة ان تكون معطوفة حذف منها حرف العطف ويؤيد ثبوته في آية ابراهيم والراجح ما نقلناه عن العلامتين اولا لكونه ادخل في البلاغة واسلم عن الركاكة اذ يرد على مختار الفراء انه لو اريد بسوء العذاب ما بغير الذبح لم يحتج الى ذكر استحياء النساء لاشتمال ما بغير الذبح عليه وان اول انه من قبيل عطف الخاص على العام ورد انه ينبغي تاخير التذبيح لئلا يتوسط الاجنبي بين العام والخاص المتعاطفين كما هو طريق ذلك واما الاخيران فضعيفان كما ترى والعجب من بعض المتاخرين انه نقل هذه الوجوه وجمعها مع وجود الوجه الراجح الذي هو مختار العلامتين قوله يستحيون نساءكم اي يتركوهن طلبا لحياتهن والمراد الاناث من الاطفال وعبر عنهن باسم النساء باعتبار المآل للاشارة الى ابقائهن وفي التيسير ان كان ذبح البنين من سوء العذاب فاستبقاء البنات لم جعل من سوء العذاب وانه سلامة ونعمة قلنا لانهم كانوا يستبقونهن للاسترقاق والاستخدام وتحمل المشاق الكبار ولان بقاء البنات مما يشق على الاباء سيما بعد ذبح البنين فان بقاء النسوان بدون الذكران يوجب ضياعهن مستفرشات الاعداء وذلك نهاية الذل والهوان وفي بعض الحواشي زعم بعضهم انه من طلب الحياء اي الفرج سمي به لانه يستحيى من كشفه اي ينظرون هل هن حبالى ام لا وقيل هذا سهو ظاهر

العلامة

كمال باشا زاده

والتعبير الصحيح حينئذ اى يبتغون وضعهن للحمل بنصب العقوا بل على الحبالى الى قوله
نظرا لان الاستحياء منهم قد كان بعد بعثة موسى عم على ما نطق به قوله تعالى في سورة
المؤمن فلما جاءهم بالحق قالوا اقتلوا ابناء الذين امنوا واستحيوا نساءهم الاية
انتهى واقول ايضا لا يلزم من كون قتل الابناء واستحياء النساء المذكورين
في تلك الاية بعد البعثة كون القتل والاستحياء المذكورين هنا بعدها ايضا
بل هما قبل البعثة قال المصنف في تفسير تلك الاية اى اعيدوا عليهم ما كنتم تفعلونه
اولا كى يصدوا عن مظاهرة موسى عم فيحذروا ان يأمروا بقتل الابناء والمؤمنين
واستحياء النساء يعنى تتبع وضع الحمل بنصب العقوا بل على الحبالى كى يعلموا الاولاد
الابناء والاستحياء المقدم للاطلاع على ولادة الابناء لاجل الاطلاع على
ولادة موسى والمؤخر للاطلاع على ولادة الابناء مطلقا قوله ونعمة ذلك
التحرير المختار في الاشارة الى الانجاء اظهر والتنبيه بقوله من ربكم وفي
عظام تقييد النعم وقيل بان ذا الفعلة من دقيقتين احديهما ان بيان المحنة الكرى
مستلزم لبيان عظم النجاة عنها بالاعكس وثانيتهما في قوله من ربكم تنبيه على ان الانجاء
بالمحنة لا ينافي صفة الربوبية بل يناسبها اقول اذا كان الاشارة الى النجاة
عن المحنة المذكورة يظهر عظم النجاة البتة فلا فرق بين الوجهين في ذلك
وبالجملة فان اراد ان ذكر مجرد النجاة بدون ذكر المحنة لا يستلزم عظمها
فهو غير محتمل اذ لا يذكر النجاة مطلقا بل بما ينجى عنه البتة وان اراد ان ذكر
النجاة بما ينجى عنه لا يستلزم ذلك فممنوع فلا وجه لقوله بالاعكس اصلا
وايضا الانسب بالربوبية التى مقتضاها التربية هى المنحة وان حصل التربية
بالمحنة ايضا ومن غرائب الاوهام التى يجب تنزيه ساحة التنزيل عن
امثالها ما قيل لما عبر عن تكليفهم سوء العذاب بالسوم عبر عن قتل ابنائهم
بالذبح لان السائمة للذبح ولا يخفى حسن هذا الاعتبار وان كان السوم
بمعنى اخر قوله بسلوككم يعنى ان الباء اما للاستعانة او للسببية او الملابسة
قيل لا احتمال للاول والثانى لان قوله تعالى ان اضرب بعصاك البحر فانفلق
صريح فى ان الانفصال لحصول المسالك كان بضرب العصا قبل سلوككم اقول كونه
ممنوع لان المراد فى الاول تشبيه سلوك بنى اسرائيل بالة الفصل بناء على كون
الفصل لاجل سلوكهم فيكون من قبيل تشبيه الباعث بالالة وهذا لا ينافى كونه

كماله اراده

كون الالة العصا فى الحقيقة بل على ما فى الكشاف من قوله كما يفرق بين
بالفرق والانفلاق ملتبسا بهم ومن الناس من قال فى الوجه الاول يمكن
ان يكون مضافا محذوفا اى بسبب ارادة السلوك اذ لو كان السلوك نفسه
سببا للفصل لزم تقدم الشىء على نفسه لان السلوك فيه بسبب الفصل اذ لو لم ينفصل
لم يمكن السلوك فيه فيكون السبب من قبيل السبب الغائى ولكن الظاهر ان مراده
ان السلوك فى بعض البحر سبب لانفصال جميعه فعلى هذا يكون الباء شبيها
بباء الاستعانة واما على الاحتمال الثانى فللسببية الغائية لا يحتمل ان يجوز
غيرها اقول لا يخفى عليك ان ما قاله اولا بمراحل عن الحق فان المراد فى الوجه الاول
كون الباء للاستعانة كما يظهر من حمله فيما لما فى الوجه الثانى من كونها سببية
وعلى ما زعمه يتحد الوجهان ولا عبرة بالفرق بان السبب فى احدهما ارادة السلوك
وفى الاخر الايجاد فان الغرض تعداد الاحتمالات من معانى الباء لا تعداد وجوه
واحد من معانيها وكذا ما ذكره ثانيا اذ لا معنى لتصحيح كون السلوك الة حقيقية
لما مر ان الاية المذكورة ترد ذلك قوله تدوس بنا اوله كان خيولنا
كانت قديما تسقى فى قحوفهم الحليبا • فمرت غير نافرة عليهم • تدوس بنا الجماجم
والتريبا • يقول كان خيولنا كانت تسقى اللبن فى قحوف الاعداء اى فى انائهم
لكانها الفت الاعداء ومرت تطأ رؤسهم وصدورهم فى المعركة ومن فسر القحوف
هنا بانه جمع قحف بالكسر وهو العظم الذى فوق الدماغ فلم يفهم معنى البيت نباد
على غفلته عن كون القحف بمعنى الاناء ومن الخشب ايضا وقد سبقه فى ذلك
من قال فى قحوف رؤس الاعداء وقيل معنى بنا بسبب ثقلنا كما ان معنى بكم بسبب
انجائكم على الوجه الثانى وهذا لان ما فى الدوس من الشدة والعنف محتاج
الى الثقل فالباء للسببية لا للملابسة كما زعم اقول لا يخفى ان مقصود الشاعر
مدح الفرس وحمل الباء على الملابسة ادخل فى مدحه لان تحمل الفرس
بالدوس وكتابة ثقل حمله فيه ابلغ فى مدحه من كون الثقل مستفادا من الغير
قوله للعلم بانه قيل هذا العلم لا يجرى ما لم يعلم انه كان معهم وقت الغرق
وذلك غير معلوم مما ذكر هنا فالاولى ان يقال انما خص غرق ال فرعون بالذكر
لانهم هم الذين سبق ذكرهم فى السوم والتذبيح والاستحياء وقد نص
فى غير هذا على غرقه اقول لا نسلم المقدمة الثالثة وذلك غير معلوم فان الغرق

كاذونى

لما كان جزاء للامور الثلثة المذكورة وكان فرعون اصلا فيها حيث لم يكن شئ
منها الا بامره ثبت بطريق دلالة النص كونه مجازى بالغرق ايضا النفحة الاولى
وهذا يستلزم كونه معهم وقت الغرق البتة وبهذا ظهر ان الاولى ما اختاره
المصنف دون ما اختاره القائل فان حوالة العلم بغرقه على تنصيصه تعالى عليه
فى غير هذا ناش من ضيق العطن كما لا يخفى ثم ان هذا القائل اهتدى الى الحق
فى تفسيره فقال فهو اولى بالغرق والحجة فكان غرقه معلوما دلالة فبين كلاميه
تناقض قوله ذلك اى الانجاء ومن غفل عنه زعم انه اشارة الى تغريق البحر نفر
قال معترضا بفساده لكن ياباه قوله او انفلاق البحر ثم تكلف وقال لو قيل هذا
اشارة الى مطلق التغريق وقوله بعد الى التغريق عن طرق يابسة لقلنا ينبغى ان
يكون قوله عن طرق يابسة بيان الواقع غير داخل فى الاشارة لانه لا يستفاد
من النظم اقول لا يخفى ما فى التغريق بهذا الوجه من الجزازة التى لا تقبلها
فطرة سليمة وليت شعرى ما اراد بنفى الشرطية فان ما ذكره فى الجزاء
موجود بغير هذا الشرط ايضا فان ما ذكر من كون قوله عن طرق يابسة
بيان الواقع غير داخل فى الاشارة وارد سواء كان ذلك عبارة عن التغريق
المطلق او عن شئ آخر فان المصنف جوز كون الاشارة الى ذلك التغريق
المقيد لو كان ذلك عبارة عن شئ آخر غير المطلق لكنه مندفع بانه لا يلزم
استفادته من النظم فانه قد يعتبر فى تصوير المعنى ما وقع فى الخارج ايضا
ويعتذر بان اعتباره بقرينة الخارج قوله وانطباق البحر قيل انه ما
عصام
روى انهم بعدما تجاوزوا البحر سعوا فى الفرار عن جند فرعون فلما بعدوا
عن البحر سمعوا صوت تلاطم البحر فعلموا انهم غرقوا فنادوا ووجدوهم غرقى بين
على وجه الماء اقول انما يرد هذا ان لو كانت الرواية مسلمة عند المصنف
وليس فليس ولو سلمت فالمراد من الانطباق اثره وهم نظروا اليه حين وجدوهم
غرقين ثم قال هذا القائل فيه اشكال هو ان المخاطبين لم يكونوا ناظرين
ولو جعل فى تقديرا اباؤكم لم يصح ينظرون الا ان يجعل الاسناد مجازيا من
قبيل الاسناد الى الحال فيكون من قبيل سيل مفعم لان اصلاب اباءهم محال لهم
حينئذ ولا يبعد ان يقال الله تعالى اعلم كون النظر فى اصلاب اباءهم لكون
حجة عليهم اقول لا اشكال فيه بل هو وارد على اسلوب ما اعتاده الادباء

من اثبات احوال الاباء لابنائهم يقولون قتلناكم يوم عكاظ اى قتل اباؤكم
اباءكم والظاهر ان الاسناد مجازى كما قاله لكن لا يجب ان يكون باعتبار الحالية
والمحلية فانه تكلف يتم المقصود بمجرد ملابسة القرابة النسبية واما قوله ولا يبعد
الخ فابعد من الصين بل شئ لا يتفوه به احد من المميزين اذ لو جاز ذلك لجاز
ان يعرف صبيان اليهود المخاطبين تلك الاحوال بطريق المشاهدة الحسية
والبديهة تقتضى بطلانه بل يوجب ذلك لما فيه من مصلحة ان يكون حجة
عليهم اذ تعلقت بها الارادة على ما زعمه قوله فصبحهم اى اتاهم صباحا قيل هذا
كمال پاشا زاده
مخالف لما اخبر الله به فى سورة الشعراء حيث قال فاتبعوهم مشرقين اقول ممنوع
لان المراد من الصباح ما يمتد الى وقت اشراق الشمس فالمراد آخر اجزائه الذى
يقع عند الاشراق قوله فصادفوهم قيل هذا مخالف لما اخبر الله به فى قوله
وجاوزنا ببنى اسرائيل البحر فاتبعهم فرعون وجنوده فانه صريح فى ان ادراكهم
كان بعد مجاوزة بنى اسرائيل البحر فانى يتصور المصادفة بينهم على شاطئ
البحر اقول تلك الاية تصوير لحال الفريقين بعد وقوع المصادفة على شاطئ
البحر اعنى ان فرعون اتبع بنى اسرائيل فى مجاوزتهم البحر فاتفقوا انهم فى
مسالك البحر فالاتباع بعد المجاوزة لا محالة وذلك لا ينافى مصادفتهم على
شاطئ البحر قبلها بل هى متعينة البتة وكيف يصح ادراكهم بعد المجاوزة فانهم
غرقوا جميعا ولم يدرك المجاوزين احد منهم قوله ثم لما وصل قيل هذا صريح
فى ان وصول فرعون كان بعد عبورهم البحر فيخالف قوله السابق فصادفوهم
على شاطئ البحر اقول لا نسلم دلالة العبارة عليه التزاما فضلا عن الصراحة
فان مصادفتهم تتحقق بان يصل مقدمات جنود فرعون الى بنى اسرائيل
على شاطئ البحر من غير ان يصل فرعون نفسه لتأخره عن المقدمات كما
هو دين الملوك ويصح قوله ثم لما وصل اليه فرعون بحيث ان يصل
فرعون نفسه الى البحر بعد وصول المقدمات الى بنى اسرائيل بمجاوزة بنى
اسرائيل فلا مخالفة قطعا قوله واخباره عم قيل فيه غرابة ما فى مبنى
كمال پاشا زاده
هذا من الخلل اقول يعنى ما ذكر من ان الاخبار بالغيب ليس بمعجزة لعدم
مقارنته بالتحدى وقد قررنا غير مرة ايضا دفعه بان علماء الكلام عدوه
فى كتبهم معجزة وعدوا صدوره من المتحدى مقارنة بالتحدى ثم ذكر لطريق

العلاوة ان ما ذكر من الاحوال الشايعة بين الناس فلا ينبغي ان يعد الاجاع
مثله من الكرامات اقول ان اراد شيوعه بين اهل الكتاب فمسلم لكن لا يجدي اذ
النبي عم كان اميا ولم يخالط اهل الكتاب وان اراد شيوعه بين اهل الكتاب
وغيرهم حتى قريش فممنوع سندا ظاهرا كيف ولو علم غير اهل الكتاب ذلك لا
لاستفسروا عن النبي عم **قوله** لما عادوا قيل هذا مخالف لما يذكره في تفسير قوله تعالى
ويستخلفكم في الارض من سورة الاعراف بقوله وقد روي ان مصر انما فتح لهم في
زمن داود عليه السلام اقول يجوز ان يكون روايتان احديهما ما ذكره هنا
وقد ذكرها العلامة ايضا وهي التي عول عليها كما يظهر من جسمه بها والاخرى
ما ذكره في الاعراف وقد اشار بقوله روي حيث لم يجزم بها الى عدم التعويل
عليها ولا عتب على ذكر رواية في محل وذكر اخرى في اخرى فيها اذا استند
الى ترجيح احديهما على الاخرى ثم قال ذلك القائل بل يخالف لقوله تعالى
في سورة الاعراف وجاوزنا ببني اسرائيل البحر فاتوا على قوم الاية فان الفاء
التعقيبية صريحة في عدم العود اقول المخالفة ممنوعة لجواز ان يكون
اتيانهم على القوم المذكور في اثناء عودهم او يكون الاتيان بعد المجاوزة
ويتبع العود بعده لا مانع في العبارة من كل واحد منها وقيل ايضا المتبادر
من ظاهر العبارة ان يعود موسى عم مع بني اسرائيل الى مصر وليس كذلك لما
ذكر الامام الثعلبي ان الله تعالى لما اغرق فرعون وقومه ونجى موسى عم
ومن معه بعث موسى عم جندين عظيمين من بني اسرائيل الى مدائن فرعون وهي
خالية قد اهلك الله تعالى اهلها ولم يبق منها الا النساء والصبيان والمرضى
والهرمى ثم عادوا الى موسى عم غانمين شاكرين اقول لم لا يجوز ان يعود
موسى عم بنفسه الى مصر ويرسل الجندين الى سائر مداين فرعون او يرسلهما
الى مصر ايضا مع توجهه بنفسه على طريقة ان يكونا من قبيل مقدمة الجيش
ليبادروا الى حفظ الغنائم كيلا ينهبها بعض الغيار فان حركة الجيش
العظيم لا تخلو من البطوء فلا بد من تقديم مقدمة سريعة الحركة لمصلحة تحتمل
الفوات وبعد التنبيه على التي فيما ذكره القائل لا يقدح في قضية
العود التي اتفق عليها العلامتان ويدل عليه ما ذكره العلامة والامام
والمحلي في تفسير قوله تعالى في سورة الدخان كم تركوا من جنات وعيون وزروع

ومقام كريم ونعمة كانوا فيها فاكهين كذلك واورثناها قوما آخرين من ان
المراد بنو اسرائيل ذكر المحلي احتمالا لان يراد غيرهم ايضا لكن جسم بالاول واورد
الثاني على ضعف والظاهر من كون بني اسرائيل وارثين لاملاك قوم فرعون
ان يعودوا اليها وان معظم املاكهم فيها وان يعود موسى عم بنفسه اليها فان
هذه الايات نعمة من الله تعالى لبني اسرائيل ويستحقه موسى عم بالاولوية
حسبما ذكره المصنف في عموم حكم الغرق لفرعون **قوله** وعد الله قيل هذا
ايضا مخالف لما يذكره في تفسير سورة الاعراف من انه عم وعد بني اسرائيل عمر
ان باتيهم بعد مهلك فرعون بكتاب من الله فانه صريح في ان وعده تعالى كان
قبل مهلك فرعون ضرورة ان وعد موسى عم لقومه بعد وعد الله تعالى له اقول
لا نسلم المخالفة لجواز ان يتعدد وعده تعالى فيكون احدهما عمر قبل مهلك
فرعون بانه سيؤتى كتابا بعد مهلكه والاخر عمر ايضا بعد مهلكه بانه يؤتى في
ذلك بشرط الميقات وقتا ان او انه فليبادر بادا الشرط ولا بعد هذا تكريرا
بلا فائدة فان الثاني لبيان شرط الانجاز والايذان بترتب وقته وهذا
نظير ما وقع في الامر بالسجدة لادم فانه وقع من قبل خلقه واخرى بعد كيفيته
وقت السجدة كما مر لكن يحقق ان عوده عم الى مصر غير ثابت كما عرفت فالظاهر
ان العلامتين غلطا من رواية بعض الرواة وقوع الوعد عمر من غير تقييد
بكونه قبل مهلك فرعون فظنا ان موسى عم عاد اليه بعد مهلكه وكان الوعد
وقتئذ وليس فليس **قوله** ذا القعدة فان قيل ظاهر قوله تعالى هنا يفيد
ان المواعدة كان من اول الامر على الاربعين وقد قال تعالى في الاعراف
وواعدنا موسى ثلاثين ليلة واتممناها بعشر اجاب الحسن البصري بان عوده
كان ثلاثين ليلة ثم وعد عشرا فكان المجموع اربعين ليلة وهو كقوله
ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة كذا في بعض الحواشي
وهذا خلاف ما نقله الثقات عن الحسن البصري قال الامام اجاب بان الحسن
المراد ان وعده كان ثلاثين ليلة ثم بعد ذلك وعده بعشر لكنه وعده اربعين
ليلة جميعا وهو كقوله تعالى ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة
كاملة ووافقه ابن عادل في هذا النقل وهو مقتضى التنظير يعني انه كما
كان الامر بتلك العشرة دفعة كذلك الامر بالاربعين فلا تقتضي اية الاعراف

ان يوم اولا بثلثين ثم بعشرة لكن يبقى ان وجه تتميم العشرة الى الثلثة والسبعة
ظاهر بخلاف وجه تتميم الاربعين الى الثلثين وبعشرة ولعل وجهه ان الثلثين
شهر مستقل والعشرة ضميمة من شهر اخر كانه قيل واعدنا موسى شهرا كاملا وعشرة
من شهر آخر آو يقال امره في الثلثين بالصوم والعبادة ثم انزل عليه التورية
في العشرة وكلمه فيها كما نقله المصنف في الاعراف وهذا اشبه من الاول لكن
هذا المحشي انما اعتبر ما ذكره المصنف ايضا في الاعراف مخالفا لهذا الحكم وهو ان الله تعالى
امره عم بصوم ثلثين فلما اتم انكر خلوف فيه فتسوك فقالت الملئكة كنا نشم منك رائحة
المسك فافسدته بالسواك فامره الله تعالى ان يزيد عليها عشرا نعم هذه ايضا رواية ذكرت
على المصنف لكن ليس فيها رجوع الحسن عليه بل هو مخالف له فالعتب على المحشي قوله
وعبر عنها قبل الاظهر ان وعد موسى اربعين وعدهم قيام اربعين والقيام
بعدها ثم فذكر الليلة اشعارا بوعد قيام الليل آو يقال لا نسلم كونه امر
فانه وعد بالصوم ايضا كما اتفقت عليه الروايات وذلك بانها ربع او فيه
قياما ايضا فليس ذكر الليل احتجاجا بما ذكره لوجود المعارض فالحاجة الى النكات
العلاقة باتية قوله واعدنا انكره ابو عبيد لان المواعدة انما تكون من البشر
فاما الله تعالى فانما هو المنفرد بالوعد والوعيد وعلى هذا وجدنا القرآن كقوله تعالى
وعدكم وعد الحق وقوله وعد الله الذين آمنوا وقال مكي ايضا ظاهر اللفظ انه
وعد من الله تعالى لموسى عم وليس فيه وعد من موسى فوجب حمله على الواحد وقال
النحاس قراءة واعدنا بالالف اجود وليس قوله وعدكم وعد الحق بعبره من
هذا في شيء وانما هو من قولك موعدك يوم الجمعة او موضع كذا والفصيح في هذا
ان يقال واعدته وقال الزجاج جوابا عن كلام مكي ان الطاعة في القبول بمنزلة
المطاوعة من الله تعالى وعد ومن موسى عم قبول لكن قيل وانت خبير بان القائل
لم يصب في اسناد الانكار الى ابي عبيد اذ لا يصح انكار القراءة المتواترة فالصواب
ان يقال رجح ابو عبيد احدى القراءتين كما قاله ابن عطية وغيره بناء على ان
في الاخرى ما يخالف الظاهر وان امكن توجيهه والا فليس مراده انكار الرواية
وتخطئتها اللهم الا ان يراد بالانكار دعوى مرجوحيتها لكن يجب ان يحترز في
هذا المقام عن مثل هذا اللفظ المارق اذ يجب الاحتراز عن اللفظ الموهم الكفر وان
كان ظاهرا في خلافه فكيف يجوز اللفظ الذي على العكس قوله لانه تعالى وعد

وعده هنا اشكال ذكره صاحب التقريب ثم اجاب عنه آما الاشكال فهو ان اربعين
ليلة اما مفعول فيه او مفعول به لا سبيل الى الاول لان المواعدة لم تقع فيها
ولا الى الثاني اما بدون تقدير مضاف فلانه لا معنى لمواعدة نفس الزمان
واما مع تقدير المضاف فلانه اما ان يقدر الامران ولم يعهد في العربية تقدير
مضافين محذوفين لشيء واحد مثل لتبتهم زيدا يعني ... او يقدر واحد
منها وليس يصح تعلق المواعدة به لان الوحي موعود من الله تعالى لا من موسى عم والمجيء
بالعكس وانما يصح ذلك في قراءة وعدنا اي وعدنا موسى وحيا اربعين ليلة
وآما الجواب فعلى وجهين آحدهما انه على حذف مضاف يكون من الجانبين ويتفكك
الى ما لهما من الامرين اي واعدنا ملاقاة اربعين وانما تكون من الله لاجل الوحي ومن
موسى لاجل المجيء وثانيهما انه على اعتبار التفكيك في الفعل يعني يفك واعدنا الى فعلين
يتعلق بكل منهما احد هذين الامرين اي وعدنا نحن وحيا اربعين ووعد موسى مجيء اربعين
كما تقول بايع الزيدان يعني باع زيد من عمرو وباع صاحبه ايضا من عمرو وان لم يكن
هناك مفاعلة صدرت عنهما دفعة واعترض صاحب الكشف بان الملاقاة ليس معنى واحدا
يتبع من الجانبين ولو سلم فيعود الكلام في تعليقها باربعين ويبطل ما ذكره من كون
الموعود هو الوحي والمجيء او الاستماع ومآ اورده من نظير التفكيك ليس بمستقيم فانه
انما يتفكك الى بايع زيد عمرا وبايع زيدا الاخر عمرا كما تقول ضارب الزيدان عمروا
والكلام في ان يتعلق فاعل بفاعله ومفعوله على ان يكون الصادر من كل منهما
شيئا آخر مثل بايع زيد عمرا بان يبيع زيد شيئا وعمر شيئا اخر وليس كذلك بل معناه
ان يصدر عنهما دفعة مقاولة ومشاركة في البيع والشري بان يبيع واحد ويشتري
اخر ونقل النحرير التفتازاني عن بعض العلماء جوابا عنه هو ان المراد الملاقاة
بين موسى والملائكة الوحي وبينه وبين ما ينشا هذه من الاثار واستماع الكلام و
تعليقها باربعين بان تقع في جزء منها او ما هو بمنزلة الجزء اي بعد انقضاء
مرغيتها اه وما ذكروا من كون الموعود هو الوحي والمجيء او الاستماع اخذ الحاصل
لا بيان للاعراب نعم حديث تفكيك الفعل والتنظير بايع الزيدان عمرا ليس بشيء
واما ما ذكره الشيخ الاكمل جوابا عن الاول من اعتراضات صاحب الكشف فالا
هو عين مطلوب صاحب التقريب لانه اختار ان يقدر امرا يكون المنفو... لكن
اراد انحلاله الى المعنيين فمردود اذ قد عرفت ان مراد صاحب الكشف ان الملاقاة

اكمل

غير ممكن فلا يكون الملاقاة معنى واحداً يصح من الطرفين بل يلزم ان يتجوز في لقاء الله تعالى فكيف يصح القول بكونه امراً واحداً ومعنى الفكر ان يكون معنى واحداً ويكون من الله لاجل الوحي ومن موسى لاجل المجيء وهي ليست كذلك بل من الله بمعنى ومن موسى بمعنى وبالمعنى الذي من الله لاجل الوحي وبالمعنى الذي من موسى لاجل المجيء ثم ان صاحب الكشف اجاب عن الاشكال بجواب اخر وهو ان يكون اربعين ظرفا لا المفعول المتعدد واما المذكور فتجوز او المفعول به متروك اي جرى بينه وبين موسى مواعدة متعلقة باربعين بان يقع في جزء منها تحقيقا او تقديرا وهو لا ينافي ان يكون الموعود من كل منهما شيئا اخر وذلك ان المواعدة لا تقتضي الا امرا واحدا مشتركا بين الطرفين اعني الفاعل والمفعول الاول مثل واعدت زيداً القتال او امرين لكل واحد منهما تعلق بالطرفين مثل واعدته الاكرام فواعدني القبول ولا يصح الا فيها على واعدته الاكرام لان المواعدة تقتضي التعدد من الوعد ولكن للمفاعلة استعمال آخر شايع وهو ان يكون من احد الطرفين فعل ومن الطرف الاخر مقابله كبايعت زيداً على ان منك البيع ومنه الشرى فعلى هذا يصح ان يكون التقدير واعدنا موسى الوحي والمجيء ويكون هذا تفكيكا من غير تقدير مضاف ولا ورود اشكال في كيفية وحدة الملاقاة وتعلقها باربعين وقال العلامة التفتازاني فيه نظر اما اولا فلان المواعدة لم تقع في الاربعين تحقيقا ولا تقديرا بل قبلها واما ثانيا فلان الاشكال ليس الا في انه كيف يصح واعدته الاكرام وواعدني القبول من غير ان يكون في الاول منه وعد وفي الثاني منك فان المفاعلة تقتضي المشاركة في اصل الفعل في كل واحد من افراد الاستعمال بل الظاهر حينئذ وعدته الاكرام ووعدني القبول ولو اريد بهذا الكلام ان فاعل بمعنى فعل فالكلام انما هو على تقدير ان يكون فاعل على اصله وحينئذ لا بد من الفرق بين واعدته ووعدته في المثال الذي نحن الا ترى انك تقول في خادعت خدعا ان خدعا منك وخدع منه ولا تقول مخادعان واما ثالثا فلانه اذا قدر واعدنا الوحي والمجيء يعود الاشكال في انه كيف يصح ذلك ووضع الباب على ان يكون لاحد الطرفين من الاخر الاخذ منه وكيف تقول جاذبته الثوب ومنك جذب الثوب ومنه جذب شيء اخر وجاذبته الثوب والعنان ومنك جذب الثوب ومنه جذب العنان وان اريد ان المعنى على هذا من غير تقدير المفعول فهو الوجه الاول بعينه ولا كلام في صحته لولا ما

ضم باقي الكلام اليه وجعل اربعين ظرفا واما مثل بايعته فعلى جعل المبايعة مشاركة ومقاولة في امر البيع والشرى مشتركة بينهما ومعناه بالفارسية خريد وفروخت كردن وهما معنى واحد بمنزلة المعاملة والمضاربة والمزارعة ونحو ذلك اقول اما الاول فمدفوع بمثل ما نقله وارتضاه من ان تعليق الملاقاة باربعين بان يقع فيما هو بمنزلة الجزء منها اي بعد الانقضاء من غير تراخ اعني ان تعليق المواعدة باربعين بان تقع فيما هو بمنزلة الجزء منها اي قبلها متصلا بجزئها الاول وهذا الاتصال ثابت بقرينة الحال لان مقتضى شان النبوة هو المبادرة الى امتثال امر الله تعالى فوراً وانت خبير بانه لا فرق بين ان نضم ما يتصل بالجزء الاخير اليه وبين ان نضم ما يتصل بالجزء الاول اليه فان قلت هذا اثبات وقوع المواعدة في جزء من الاربعين تقديراً وبقي تحقق المدعى وهو وقوعها في جزء منها تحقيقا قلت ذلك اما لمجرد توسيع الدائرة او لعدم الاعتماد على ثبوت القبلية الحقيقية لجواز ان تقع في اول جزء من تلك الايام الاربعين ويبتدئ موسى بالعبادة من ذلك الوقت فيحكيه الرواة على نحو القبلية لقربها منها مع كونه داخلا في اجزاء الاربعين ثم رد على صاحب الكشف انه جوز تعليق المواعدة باربعين بان تقع في ما هو جزء منها تقديراً ثم اعترض على صاحب التقريب في تجويزه تعليق الملاقاة باربعين مع جوازه ايضا بان تقع فيما هو جزء منها تقديرا كما نقله المحرر وبالجملة فاما ان يصح اعتبار الجزء التقديري ام لا فان صح لم يصح اعتراضه المذكور وان لم يصح فلا يصح اثبات المواعدة في الجزء التقديري وكان مراد المحرر من هذا يعني انك اعترضت على صاحب التقريب اعتراضا مبنيا على عدم اعتبار الجزء التقديري ونحن نعترض عليك ايضا اعتراضا مثله لكن الحق ان هذا الاعتراض غير وارد عليه بعد تصريحه باعتبار الجزء التقديري انما الوارد انك لم اعترضت على صاحب التقريب مع علمك بجواز اعتبار الجزء التقديري اللهم الا ان يقال اراد صاحب الكشف ان كلام صاحب التقريب خلو عن ذلك الاعتبار فورد الاعتراض على ظاهره بخلاف كلامه فانه ناطق باعتباره صريحا واما الثاني فكذلك ايضا لانه ان كان قوله واعدته الاكرام وواعدني القبول مثالا مسموعا لا مصنوعا وامكن اجراء المفاعلة على اصلها لم تحمل على معنى الثلاثي ووجه الامكان ان يقال الفعل الثاني ليس فعلا مستقلا بل هو تكرير للفعل الاول ابرازا لما في الجانب الاخر فلا يشتمل على جملتين حتى يجب في الاولى منه وعد وفي الثانية منك بناء على ان كلا منهما

ع٢٧

فرد من الاستعمال بل يكون في الحقيقة جملة واحدة وفردا واحدا من الاستعمال وفيها انك
وعدوه منه والفرق بين واعدنا ووعدنا في المثال هو ان الثلاثي انما تفيد اصل المعنى
والمفاعلة تفيد مع المبالغة في فوت الوعدين كما يدل عليه تكرير الفعل واما كانت
فكذلك ايضا لانا لا نسلم انه اذا قدر واعدنا الوحي والمجي يعود الاشكال لانه يصح
مع كون وضع الباب على ان يكون لاحد الطرفين من الاخر ما للاخر منه فان لموسى
من الله ما لله من موسى وهو وعد شيء مطلوب وانما هو الوحي في طرف والمجي في اخر و
تحقيقه ان الاصل ان يتعلق الفعل بما هو واحد وحدة ذاتية مثل واعدته بدا
القتال فجاز ان يلحق به ما هو واحد وحدة وصفية وان كان متعددا ذاتا كما نحن
نحن بصدده فان الوحي والمجي متحدان في صفة المطلوبية ولا بعد فيه اذ كثيرا ما يجعل
الواحد وصفا بالواحد ذاتا وهو نظير قوله جاذبته الثوب والعنان فانه على وضع
الباب ايضا اذ منك جذب ثوبه ومنه جذب عنانك فلك منه ما له منك وهو جذب
شيء مهم اي الثواب والعنان في الطرفين واما مثل بايعته فكما يجوز فيه جعل
المبايعة مجازا عن المقاولة كما اختاره العزيز كذلك يجوز فيه جعل مقابل الفعل
منزلا منزلته تجوزا كما اختاره صاحب الكشف وليس احد المجازين اولى من الاخر
حتى يرد احدهما بالاخر وبعد التيا والتي فالمختار ههنا ما ذكره صاحب الكشف ثانيا
ثم الاولى ان لا يقدر مفعول من وعدنا وينصب اربعين على اجرائه مجرى المفعول به
توسعا كيف وفيه مبالغة بجعل ميقات الوعد موعودا وهذا هو الوجه في
واعدنا او وعدنا وارتضاه العزيز مصرحا بان حقيقة المقام ان اربعين ليلة
في موضع المفعول به باعتبار ما يتعلق بها من الاحوال والافعال الصالحة لتعلق
الوعد بها وقلدهما اكثر المتبحرين من المتاخرين ولله درهم حيث سلكوا السبل
المستبين لكن خالفهم البعض القليل الا انهم لم ياتوا بما يشفي العليل منهم صاحب
الارشاد حيث قال صيغة المفاعلة بمعنى الثلاثي وقيل على اصلها تنزيلا لقبول
موسى منزلة الوعد واربعين ليلة مفعول ثان لواعدنا على حذف المضاف اي تمام
اربعين ليلة واقول الظاهر ان توجيه اربعين بهذا الوجه مبني على اختاره من
كون الصيغة بمعنى الثلاثي ولا يمشي على تقدير ان يكون على اصلها اذ يلزم ان
يكون الموعود من الله تمام اربعين ومن موسى قبول ذلك التمام ولا معنى له لكن لا يخفى
انه لا وجه لتقدير هذا المضاف على مختاره ايضا اذ الظاهر ان وعد الله تعالى

ابو السعود

لنا وتشديد انما يتعلق بافاضة امر ديني فيه مصلحة النبوة كالوحي واعطاء الالواح
وتعليقه بتمام اربعين ليس مما ذكرناه في شيء ومتجه من قيد الانقضاء فوقع فيما
وقع فيه متبوعه وان اوله بان التمام كان موعدا للوحي خصا وبهذا الاعتبار
يستند على الامر الديني وصح تعليق الوعد به يرد ان هذا يقتضي ورود وعد اخر قبل
هذا الوعد ولم يدل عليه شيء من الايات وتعويل ذلك وانه خرط القتاد ومنهم من لم يرض
بالمختار وقال اربعين مفعول مطلق اي واعدنا موسى مواعدة اربعين ليلة اي
متعلقة باربعين بان يجيء موسى متوجها الى ربه ويوحي اليه ربه لان ذلك المجيء
سواء كان الايجاد في جزء منه او بعده لان تعلق المواعدة باربعين يكفي فيه ان يكون
وعدا متعلقا بصرفها الى العبادة اقول نعم يمكن ذلك لكنه يحتاج الى تقدير المواعدة
كما ترى وتكلف في تصحيح اضافتها الى اربعين وتكلف اخر في تصحيح كون الايجاد
بعدها وليس في المختار شيء من التكلف سوى ادعاء كون الاربعين موعودا وهو
ليس بتكلف عند التحقيق لان فيه مبالغة مقبولة يكون الكلام بها ادخل
في البلاغة فرد ذلك وقبول هذا كالاستضاءة بالمصباح عند طلوع الصباح
واما ما اورده الشيخ اكمل الدين على المختار وقال فيه نظر لان الاتساع انما يكون
في جعل الظرف كالمفعول به وقد تقدم ان الاربعين لا يصلح ظرفا مدفوع بان
صاحب الكشف حيث صحح الظرفية اما للمفعول المقدر واما للمذكور تجوزا انما
اتما على قول ابن عباس كلمة في اربعين يوما وليلة فظاهر ومن خصه باولها
او العشر الاخير فيحتمل وهو من باب رايته سنة كذا وانما رايته في جزء منها
وعلى من جعله بعد الانقضاء فلانه جعل لعدم التراخي كانه في الجزء الاخير منها
وبهذا يندفع ما اورده الشيخ على كون اربعين ظرفا للملاقاة او مفعولا كما
لا يخفى وكذا ما اورده على قول صاحب الكشف ايضا بانه لا حاجة الى تقدير المضاف
من ان تقديره انما هو لتصحيح اعراب اربعين فان الاربعين لا يصلح ظرفا لانه
متعدد فيلزم وجود العامل في كل فرد من افراده ولم يكن كذلك ووجه الاندفاع
انا نعتبر مجموع الاربعين مرة واحدة كسنة اذ لم يتعلق بخصوصيات افرادها
غرض بل ارتبط تلك المدة من اولها الى اخرها لكن لما لم يكن لجملتها اسم معين عبر
عنها بالاربعين من غير اعتبار خصوصيات افرادها والتكاثر مكابرة وذلك ان
تعبر عنها عدة الميقات فتخلص من الزعزعة فيكون مثل رايته سنة كذا

شيخ زاده

عصام

اكمل

كمال باشا زاده

واعادته في عزه منها وقد تورط في هذه الورطة بعض المتأخرين ايضا فاخذ
يعترض على وجه الظرفية بان التعدد يقتضي وقوع العامل في كل فرد وقد عرفت
جليته للحال وماذا بعد الحق الا الضلال ثم ان في تقدير الملاقاة شبهات
ابن محمد
واهية منها ما قيل فيه تكلف اذ فيه ارتكاب التجوز في لفظ اربعين مرتين مرة في
اضافة المصدر المقدر اليه على وجه الاتساع كما في قوله يا سارق الليلة اهل
الدار واخرى في تعليق فعل المواعدة به تعليقه بالمفعول به اقول لا نسلم كون
تكرار المجاز تكلفا اذا كان الاول بمنزلة الحقيقة لشهرته كما عرفته وكلا
كازرونى
التجوزين هنا بمنزلة الحقيقة لما فيهما من كمال الشهرة كما لا يخفى ومنها ما قيل
ان تقدير الملاقاة اي ملاقاة موسى بملائكة الوحي لا يخلو عن الخفاء ولا
ان تعالى وعد لنا الوحي ووعد موسى الا نزاد عن امته للتوجه الى الله تعالى
اقول من قدر الملاقاة انما قدرها لاتساع تقدير مضاف في لفظ اربعين
فالظاهر ان دعوى اظهرية القول بالامرين مبني على الغفول عن قضية الاضافة
وانت خبير بان من قدر الملاقاة اعتبر الامرين ايضا بحسب المعنى وكان غافل
عن الاعتبار المذكور ايضا وبالجملة فان اراد انه لم يعتبر الامرين فهو خلاف
الواقع وان اراد انه ينبغي اعتبارهما بدون الملاقاة فهو باطل ايضا لانها
مهمة لتصحيح الاضافة نعم لا حاجة الى تقدير الملاقاة بجعل اربعين مفعولا
او مفعولا به للمواعدة على الوجه الذي حققته لكن ليس في كلام القائل شيء
من ذلك قوله بعد موسى يعني ان الظاهر عود الضمير الى موسى لكونه
مذكورا حقيقة ويجوز عوده الى مضيه اي ذهابه الى الميقات لا لانه مضاف
يوجرد
مقدر هنا كما ظن اذ لا حاجة اليه بل لكونه مذكورا حكما بذكر مواعدة الميقات
والمراد على كلا التقديرين واحد فان معنى بعد موسى بعد ذهابه على
التجوز الشايع في الاسناد فان الشخص اذا ذهب ومات او عزل يقولون
عصام
وقع كذا بعد فلان ومن غفل عن شيوع هذا المجاز وظهوره من سياق الكلام
اعترض قائلا فيه ان اتخاذ العجل الهاهم بعد موسى يقتضي ان يكون موسى
ابن محمد
متخذا الها قبل ذلك كما لا يخفى على العارف بسياق الكلام ثم ان الغرابة
ما قيل هنا اي من بعد وفات موسى ومضيه الى الطور وانت خبير بان صيغ
الايات تدل على ان الاتخاذ في حينه وبحق حكي على حرى بشيء من بين اخذه

شيخ زاده

انه مرون عدم لقضية الاتخاذ في مواضع متعددة وبالجملة نفسا ده اظهر من ان يخفى
كمال باشا زاده
ومنهم من اضطرب في عوده الى موسى غافلا عما حققناه حتى لو قال لو ترك كلمة او في قوله
وبغية لكان ظاهرا وانت قد عرفت حق الشاه ولبس فرية ورد عبادا ان قوله
بانزاكم قبل الا ولى ان يقال لانه اخبار بان سجيتهم الظلم كما يفصح عنه قوله
تعالى في موضع اخر اتخذوه وكانوا ظالمين وقال المص في تفسيره واضعين الاشياء
في غير مواضعها فلم يكن اتخاذ العجل بدعا منهم وهذا اعتراف منه بان المعنى
ما ذكرنا اقول فرق بين الموضعين فان الظاهر هنا اتخاذهم العجل حال انهم
ظالمون فالظاهر ان المراد بالظلم اشراكهم الحادث وقت الاتخاذ واما
هناك من لفظ كانوا الاخبار عن سجيتهم الثابتة لهم قبل وقت الاتخاذ
فلكل مقام مقال قوله عفا اذا درس كل من الفعلين يتعدى ولا يتعدى
كما صرح به الجوهري والمراد منهما المتعدي اي عفا الشيء الشيء اذا درسه
كمال باشا زاده
والمراد كان الدارس لسانا او غيره فلا يتجه ما قيل بل من عفت الريح اذا
ادرسته فانه ناش من عدم فهم المراد بل من حمل الفعلين على اللازم كما
لا يخفى قوله من بعد ذلك الاتخاذ في الكشاف بعد ارتكابكم الامر العظيم
عصام
وهو اتخاذكم العجل وقال شراحه استفيد عظمه من الاشارة بلفظ ذلك مع
قرب المشار اليه وبهذا ظهر انه لا يلغو قوله من بعد ذلك بعد العطف
بثم كما زعمه من قال ثم للتراخي الرتبي احضار التفاوت بين فعلهم
كمال باشا زاده
وفعله فلا يلغو قوله من بعد ذلك نعم ذلك وجه ايضا لكن ليس بحيث
ابن محمد
لولا اختياره للغا قوله المذكور قوله لكي تشكروا اخذ الحاصل
من استعارة لعل لان لعل بمعنى كي لما مر من انه غير ثابت عند كما ذكره
بعض الكمل من اصحاب الحواشي ومنهم من زعم ان المراد كونه بمعنى كي
فاخذ يعترض بكونه ضعيفا غير ثابت وليس فليس فالعجب من ذلك البعض
انه نطق بالحق في حاشيته ووافق الزاعم في تفسيره مصرحا بان تفسير لعل
بكي مردود بكذا وكذا قوله يعني التوراة يعني ان الواو هي الداخلة
اكمل
بين الصفات للاعلام باستقلال كل منها كقوله الى الملك القرم وابن الهمام
وليث الكتيبة في المزدحم قال الشيخ الاكمل بكون الصفات بمنزلة الخاصة
المركبة نحو قولك الخفاش طائر ولود وحينئذ لا يستعمل كل صفة في الافادة

فلا يقبح دخول العاطف اقول لا يلزم من كون الصفات بمنزلة الخاصة المركبة اجراء حكم الخاصة المركبة عليها بعينه حتى لا يستقل كل صفة ولا يقبح دخول العاطف بل المراد انها اى الصفات شبيهة بالتركيب فتشبه الخاصة المركبة بوجه ما وان كانت مستقلة في الحقيقة فيصح دخول العاطف قوله وقيل الشرع قال الشيخ كونه من باب قوله الملئكة وجبريل او من باب التجريد لان التورية مشتملة على الشرع الفارق بين الحلال والحرام فجرد منها هذه الصفة لكمالها ثم عطف عليها وهي هي اقول لا نسلم هذا ولا ذاك بل هو من قبيل عطف امرين بينهما عموم وخصوص من وجه فان التورية كما تشتمل على الاحكام الشرعية كذلك تشتمل على انشاء القصص والوعد والوعيد وغير ذلك قال الشهرستاني في الملل والنحل ذكر في سفرها الاول مبدأ الخلق وفي سفرها الثاني الاحكام والحدود والاحوال والقصص والمواعظ وهو صريح في اشتمالها على القصص والظاهر استلزام الوعد والوعيد لكل لا يخرج عن الثنا، كما لا يخفى والشرع كما يشتمل على الاحكام التورتية كذلك يشتمل على الاحكام الحديثية والاجماعية والقياسية فان الاحكام لا يمكن استيعابها في كل كتاب الهي فيحتاج الى حديث الرسول واجماع الامة وقياس الائمة وهذا ثابت بالضرورة لاستحالة الاستيعاب بالكتاب وما يقال من ان القياس مخصوص بهذه الامة غير مسلم قال الشهرستاني لم ينضبط شريعة من الشرائع الا باقتران الاجتهاد به لان من ضرورة الانتشار في العالم الحكم بان الاجتهاد معتبر قوله لقوله تعالى يوم الفرقان قيل الا انه نبه على اطلاق الفرقان على النصر قال الواحدي في الوسيط ويسمى كل نصر فرقانا كما يسمى كتاب الله الفرقان لفصله بين الحق والباطل وسمى الله يوم بدر يوم الفرقان لانه فرق في ذلك اليوم بين الحق والباطل فكان ذلك اليوم الفرقان ثم قال وقال ابن عباس اراد بالفرقان النصر على الاعداء لانه تعالى نصر موسى وهو على عدوهم ويسمى نصر فرقانا لان في ذلك فرقا بين الحق والباطل اقول الظاهر ان قول الواحدي ويسمى كل فارق فرقانا بدل على الاطلاق على النصر بانه فارق بين المنصور وعدوه وما نقله عن ابن عباس رضي صريح في ذلك بقي الكلام في تسمية يوم بدر بالفرقان فالظاهر ان ذلك لاشتماله على النصر الذي الفرقان اذ ليس نفس اليوم من الفرق في نفوذ ذلك

ولذا كر ظاهر بل الظاهر ان يوم الفرقان يوم النصر لا اليوم الذي هو الفرقان ولكن الواحدي غير مسلم ثم في الكشاف وجه اخر وهو ان الفرقان يعني انفراق البحر ولم يذكره المصنف لانه ابعد عن معنى الاعطاء كما قيل لانه معجزة وكرامة وهي من العطايا الالهية ولا لانه ليس لاعطاء الفرقان على هذا الوجه زيادة مناسبة لقوله لعلكم تهتدون وقد اشار اليه المصنف في تفسيره حيث لم يفسره على وجه يناسبه كما هو دابه في نظائره كما قيل ايضا لان له زيادة مناسبة لذلك القول فان انفراق البحر معجزة يهتدي بها امة صاحب المعجزة وقد اشار اليه المص في تفسيره بقوله والتفكر في الايات فان المراد منها المعجزات دون ايات الكتاب لذكر تدبر الكتاب قبله فانه مغن عنها بل لان انفراق البحر مذكور قبلها فيكون حمل الفرقان عليه تكرارا قوله فاعزموا تعني انما ان يكون توبتهم القتل والقول المعهود ويكون القتل متمما لها فجوابه نعلى الاول بتقدير فاعزموا الشاء يلزم في قوله فاقتلوا عطف الشيء على نفسه وعلى الثاني لا حاجة الى التقدير لعدم المحذور المذكور فان متمم الشيء غيره واما ما قاله بعض المحشين من انه لا احتمال لكون التوبة نفس القتل لان الرجوع عن المعصية معتبر في حدها فغير ناهض لان من قال بكون التوبة نفس القتل كالعلامة وغيره انما نقول بكونه توبة مخصوصة ببني اسرائيل فلا يلتزم ان يصدق عليه حد التوبة المعروفة عندنا ولو سلم التزامه فلا شك ان القتل لاجل المعصية رجوع عنها بل هذا الرجوع ابلغ من الرجوع الذي في صورة بقاء الراجع كيف وقد انتفى قدرته على المعصية بالكلية بخلاف صورة البقاء ثم ان هذا القائل اعترض ههنا اخذا من كلام بعض المتقدمين عليه بانه لم لا يجوز ان يستغنى عن تقدير فاعزموا ويصح العطف بان يكون فاء فاقتلوا للتفسير والتفصيل واجاب بانه على تقدير كون التوبة نفس القتل ولا احتمال له لما ذكرنا انفا مع انه قال في تفسيره والثاني للتعقيب ان كانت توبتهم نفس القتل فقوله فاقتلوا تفسير وتفصيل لقوله فتوبوا ولا حاجة الى التقدير العزمية ولا يخفى عليك ما بين الكلامين من التنافي وكذلك ان تجيب عن ايراده بان العلامتين انما اختار التقدير العزمية على ما ذكر من وجه التفسير لان كون القتل توبة خلاف الظاهر فلا ينافي سبب

ابو السعود

كمال پاشا زاده

ان تفسيره هو به هذا والعجب من صاحب الارشاد انه اختار كون القتل تتمة للتوبة مع انه فسر فتوبوا بان اعزموا على التوبة فيرد عليه انه لا يقتضى التأويل بالعزم فى صورة كون القتل تتمة كما لا يخفى قوله او الانشاء عطف على قوله على سبيل التفصی يعنی او على سبيل الانشاء ووقع فی نسخة بعض المحشين او للانشاء فزعم معطوفا على قوله للخلوص الشیء واعترض قائلا كان حقه ان يعطف على قوله على سبيل التفصی وانت خبير بان مدار كلامه على سقم النسخة ودعوى انه لا يصح الاكتفاء ح بيانه حق المحقق بل يجب ان يعترض بانه يبقى كلمة اما بلا قرينة فيختل التركيب ولو سلمنا صحة تلك النسخة فلا يجب عطفه على الخلوص الشیء لمجرد الاشتراك فی مدخولية اللام اذ يجوز كونه معطوفا على قوله على سبيل التفصی كانه قال الخلوص اما كائن على سبيل التفصی او كائن للانشاء ولا بعد فی هذا التفسير بل فيه التفنن قوله بالبخع قال الجوهری بخع نفسه بخعا ای قتلها غما وهذا المعنى لا يناسبه المقام الا ان يجرد من قيد الغم فيستعمل فی مطلق القتل قال النبی عليه السلام اتاكم اهل اليمن هم ارق قلوبا وابخع طاعة وقال ابن الاثير ای ابلغ وانصح فی الطاعة من غيرهم كانهم بالغوا فی بخع انفسهم ای قهرها واذلالها بالطاعة قال الزمخشری هو من بخع الذبيحة اذا بالغ فی ذبحها وهو ان يقطع عظم رقبتها ويبلغ بالذبح البخاع بالباء وهو العرق الذی فی الصلب والنخع بالنون دون ذلك وهو ان يبلغ بالذبح النخاع وهو الخيط الابيض الذی يجری فی الرقبة هذا اصله ثم كثر حتى استعمل فی كل مبالغة هكذا ذكره فی كتاب الفائق فی غريب الحديث وكتاب الكشاف فی تفسير الشعراء ولم اجد لعمری مع طول ما بحثت عنه فی كتب اللغة والطب فلم اجد البخاع بالباء مذكورا فی شیء منها قوله او قطع الشهوات وهذا قول الامام ابی منصور الماتريدی فانه قال لولا اجماع اهل التفسير والتأويل على ان قتل انفسهم كان على الحقيقة لم يكن صرف الامر الى ذلك لان هذا الامر كان بعد توبتهم ورجوعهم الى الله قال الله تعالى ولما سقط فی ايديهم وراوا انهم قد ضلوا قالوا لئن لم يرحمنا ربنا الاية ثم قال ولما رجع موسى الى قومه غضبان اسفا وقد شرع الله تعالى على السن الرسل قتل الكفرة حتى يسلموا لان القتل عقوبة الكفر لا عقوبة الاسلام

شيخ زاده

كازرونی

كمال پاشا زاده

الاسلام وكان ينبغی ان يرفع هذا الامر الی اجتهادهم انفسهم بالعبادة لله تعالى والطاعة له واحتمال الشدائد لعظم فی عصيان ربهم وذلك جائز ان يقال لمن يقتل نفسه فی كذا لا يعنون به حقيقة القتل ولكن يعنون به اتعابه اياها اقول اما كون هذا الامر بعد توبتهم ورجوعهم فلا يقدح فی حمل القتل على الحقيقة اذ لا يلزم من توبتهم قبولها عند الله تعالى كيف وقد قال الله بعد الاية المذكورة ان الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم وذلة فی الحيوة الدنيا وكذلك نجزی المفترين فهذه الاية ناطقة بانه لم يقبل توبتهم بمجرد ذلك القول بل وقع جزاء افترائهم واما كون القتل عقوبة الكفر لا عقوبة الاسلام فكذلك ايضا لانهم كانوا وقتئذ كافرين ولم يقبل توبتهم واسلامهم الا بعد القتل قوله وقيل امر الفرق بين هذا الوجه والوجه الذی قبله هو ان القاتل والمقتول متعينان فی هذا الوجه غير متعينين فيما قبله يعنی انهم امروا بان يقتل بعضهم بعضا لا على التعيين والمراد مجرد ان يقع القتال بينهم ولا يخفى انه جزء اعظم ومن لم يفهم المرام زعم ان الفرق بينهما من حيث ان الانفس فی الاول مجاز وفی الثانی حقيقة فقوله فاقتلوا بمعنى استسلموا للقتل وانت خبير بان الحق ما ذكرناه فان الانفس مجاز فی الثانی ايضا والفرق من جهة تعيين البعض وعدم تعيينه قوله الفاء الاولى قيل ويحتمل ان يكون المراد التعقيب الذكری كقوله تعالى فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة اقول انما يحمل على التعقيب الذكری لو لم يظهر معنى التسبيب وهو ههنا كنار على علم فلا يتجه الحمل على ما ذكره نعم كل منهما معنى مجازی للفاء لكن التسبيب ابلغ فی الافادة من التعقيب الذكری قوله ان فعلتم فيكون الفاء رابطة لجملة الجزاء بجملة الشرط وقال ابو حيان هذا لا يجوز فان الجواب يجوز حذفه كثيرا للدلالة عليه واما فعل الشرط وحده دون الاداة فيجوز حذفه اذا كان منفيا بلا فی الكلام الفصيح فان كان غير منفی بلا فلا يجوز الا فی ضرورة وكذلك حذفه وابقاء ان واما حذفهما معا وابقاء الجواب فلا يجوز اذ لم يثبت فی كلامهم كذا فی بعض الحواشی ولا يخفى عليك انه لا وجه للجمود على كلام ابی حيان اذ جوزه كثير من النحاة كابن مالك وابی البقاء وغيرهما جعل ابن مالك

منه قوله تعالى فلم تقتلوهم اى ان افتخرتم بقتلهم فلم تقتلوهم وحكاه ابن هشام فى مغنى
اللبيب على وجه القبول ثم رده بوجه آخر هو ان الجواب المنفى بلم لا تدخل عليه
الفاء لكنه مدفوع بان التقدير فانتم لم تقتلوهم كما صرح به العلامة فالجواب جملة
انتم لا المنفى بلم وجعل ابو البقاء منه قوله تعالى فذلك الذى يدع اليتيم اى اذا اردت
معرفته فذلك وحكاه ابن هشام ايضا وصرح بقبوله قائلا وهو حسن ثم ان
صاحب الارشاد زيف هذا الوجه قائلا انه بعيد عن اللياقة بجلالة شان التنزيل
كيف لا وهو حينئذ حكاية لوعد موسى عم قومه بقبول التوبة منه تعالى لا عن قبوله
تعالى حتما وقد عرفت ان الاية الكريمة تفصيل لكيفية القبول المحكى فيما قبل وان
المراد تذكير المخاطبين بتلك النعمة اقول اذا كان حكاية لوعد موسى عم بقبول
التوبة يكون تفصيلا لكيفية العفو المحكى فيما قيل ايضا اعنى ان وقوع العفو
على الاجمال وكلام تم فصل بانه كان بطريق الوعد من موسى عم مشروطا بقتل الانفس
ولا يجب حكاية وقوع العفو ههنا ايضا استغناء بذكره فيما قبل قوله على طريقة
الالتفات يعنى من الغيبة الى الخطاب اذ عبر عنهم بلفظ الغيبة اى القوم كما ذكره
المتأخرون من شراح الكشاف قيل فيه بحث لانه لو كان عطفا على فعلتم لم يكن فيه
التفات بل فيما عطف عليه حتى لو قيل فتاب عليهم لكان التفاتا اقول لا يخفى ان كلام
المصنف والعلامة ما ينتفى كون الالتفات فى عبارة عليكم بل مقتضاه ان
يكون عطفا على فعلتم وخطابا من الله على طريقة الالتفات ولما كان الخطاب
مجموع المقدر والملفوظ فليكن الالتفات فى فعلتم ومن صور الالتفات فى
عليكم انما صور فيه لانه المقتضى لتقدير فعلتم على وجه الخطاب فكان الالتفات
الواقع فى ذلك دافع فيه واما الاعتراض بان الالتفات انما يكون اذا كان
التعبير ان فى كلام متكلم واحد وفيما ذكره المتأخرون من الشراح التعبير بلفظ
الغيبة فى كلام موسى عم وبلفظ الخطاب فى كلام الله تعالى فلا سداد ان التعبير بالغيبة
فى كلام الله تعالى ان قوله واذ قال موسى لقومه الى قوله يا قوم كلامه تعالى
كما لا يخفى فكانه ذهل عنه ونظر الى قوله يا قوم فقط فوقع فيما وقع وقال التحرير
التفتازانى هذا مع وضوحه قد خفى على الكثيرين حتى توهموا ان المراد الالتفات
من التكلم الى الغيبة فى فتاب حيث لم يقل فتبنا على ما هو مقتضى الظاهر وان
لم يكن بعد وقوع التعبير بطريق التكلم وهذا وان سلمنا كونه التفاتا اذ

اذ قد وقع لفظ بارئكم فى كلام الله بطريق الغيبة لكن عبارة الكتاب تشعر بما ذكرنا
وقيل المقدمة القائلة وان لم يكن بعد الحى خطأ لان التعبير بطريق التكلم قد وقع قبله
فان معنى قوله واذ قال موسى لقومه اذكروا اذ قال موسى لقومه اقول لا شك ان معنى
كذلك وليت شعرى هل يحصل المراد منه وهو ان يعبر الله تعالى عن ذاته الشريف بطريق التكلم
كلا واما الجواب بان مراده هو ان المراد باذكروا فى حكم ان نقول آمركم بالذكر فيثبت
سبق التعبير بصيغة التكلم فلا يجدى فيما اراده القائل من تخطئة التحرير فانه مدعى التحرير
مع عدم السبق حقيقة فكيف يقدح فيه دعوى وجود السبق حكما وبالجملة فانما يصار
الى التأويل لدفع الخطأ عن الكلام لا العلامة فان حمله على المذهب الذى اخترعه السكاكى
بعد العلامة دون مذهب الجمهور خطأ ظاهر قلت لا نسلم ان ذلك المذهب اخترعه
السكاكى بعد العلامة بل هو مذهب العلامة ايضا فانه صرح فى الفاتحة بان امرأ القيس
التفت فى شعره المشهور ثلاثة التفاتات فى ثلاثة ابيات واطبق شراح الكشاف
على ان الالتفات الاول فى قوله ليلك حيث لم يقل ليلى على ما هو مقتضى الظاهر
وانه يمكن اعتبار الالتفاتات الثلاثة على مذهب الجمهور بدون اعتبار الاول فى ليلك
كما هو هناك مفصلا وبالجملة فكلام العلامة ظاهر فى المذهب الذى ينسب الى السكاكى
وانما نسب اليه لاختياره اياه من بين جمهور المتأخرين لا لانه مخترعه ثم قبل وقوع
لفظ بارئكم فى كلام موسى لا فى كلام الله تعالى ابتداء فمن منع الالتفات من التكلم
الى الغيبة على الوجه المذكور معللا بقوله اذ قد وقع لفظ بارئكم فى كلام الله
بطريق الغيبة فقد اخطأ خطأ فاحشا اقول مراد التحرير هو المنع بناء على جواز
ان يكون ابتداء كلام الله تعالى من قوله ذلكم خير فيكون لفظ البارى واقعا فى كلام
الله ولا يرد عليه ظهور كون ذلك من كلام موسى عم لان هذا المقدار من الاحتمال
كاف فى المنع وانما ساق هذا الاحتمال على وجه التحقيق حيث قال اذ قد وقع
بناء على الظهار قوة المنع لا لتعيينه حقيقة نعم يخالفه ما اورده بعد كلام هذا منفصلا
بحيث قال وانما صرح بفاعل تاب لانه لم يسبق له فى كلام الله ما يرجع اليه بل فى
مقول موسى عم اللهم الا ان يقال الكلام الاول جدلى والثانى تحقيقى فلا منافاة
بينهما لكنه معترف ببعد هذا التوجيه قوله لاجل قولك قيل يا با موسى لن نؤمن
الله لان ايمانهم بعد رؤيته تعالى جهرة لا يكون لاجل قوله عم فلا يصلح غاية لانؤمن
الايمان الذى يحصل برؤيته تعالى لا بقوله عم هو الايمان به تعالى والسبب اذ ذاك بل

الايمان بانه تعالى اعطاه عم النبوة وكلمه او الايمان بانه نبي كما صرح به المصنف
ولا يحصل واحد منهما برؤيته تعالى وهو ظاهر بل بقوله عم الذي هو دعوى اعطاء النبوة
والتكليم او دعوى النبوة لكن لا لاجل قوله من حيث هو هو بل من حيث انه مصدق
بالمعجزة التي هي رؤية الله تعالى بعد دعائه عم فيكون الايمان بكل واحد منهما لاجل
قوله من تلك الحيثية ويقع الغاية قوله ولن نؤمن لك حمل هذا على تقدير ان يكون
المؤمن به ان موسى عم نبي وسيأتي ما فيه والاولى ان يقال ان تعدية الايمان باللام
باعتبار تضمنه معنى الوثوق اقول اراد هذا القائل بما وعد انه سيأتي ما ذكره في
شرح قول المصنف او لانك نبي حيث قال الاظهر الا وجه لذلك ان القائلين لن نؤمن
لك من المؤمنين المصدقين لنبوته بل من خيارهم فليس لهم ان يجبروا عن تعليق
التصديق بنبوته على امر لم يكن بعد وهذا ظاهر لا ينافي لما يأتي في تفسير نزل الملك
عليهم انهم ليسوا من المؤمنين في ذلك الوقت انتهى وانت خبير بانه دفع ما ذكره
بكلامه المذكور آنفا فكيف يحمل قول المصنف ههنا خلاف الاولى بانه على تقدير كذا
وسيأتي ما فيه من الخلل ومجرد ورود الاعتراض عليه ولو كان مندفعا لا يعد خللا
ثم ان هذا الوجه غير مخصوص بتقدير ان يكون المؤمن به ان موسى عم نبي بل يمشي
على تقدير ان يكون المؤمن به اعطاء النبوة اياه عم والتكليم معه اي لن نقر
لك في دعواك للامرين قوله استعيرت مبني على كون حقيقة الجهر في الصوت على ما ذكره
العلامة في الكشاف حيث قال جهر مصدر قولك جهر بالقراءة وبالدعاء كان الذي
يرى بالعين جاهر بالرؤية والذي يرى بالقلب مخافت بها لكن قال الراغب الجهر يقال
لظهور الشيء بافراط اما لحاسة البصر نحو رأيته جهارا واما لحاسة السمع قال انه يعلم
الجهر من القول ويوافقه ما ذكره العلامة في الاساس حيث قال اجهر جهر الشيء
اذا ظهر وما جهرته انا واجهر فلان ما في صدره ورأيته جهرة اي عيانا وجهر بكذا
اي اعلنه وقد جهر بكلامه وبقراءته دفع بهما صوته انتهى وعلى هذا فلا استعارة
والعجب من بعض المحشين انه نقل ما ذكره العلامة في الاساس وكلام الراغب
ايضا ثم قال مشيرا الى قول المص استعيرت هنا على ما اختاره الزمخشري في الكشاف
ان حقيقة الجهر في الصوت وعلى مختار الراغب ويوافقه ما ذكره الزمخشري في الاساس
انه حقيقة في ظهور الشيء بافراط صوتا كان او غيره وقد عرفت ان ما ذكره العلامة
في الكشاف ينافي ما ذكره في الاساس ويوافق مختار الراغب فكانه كان

كمال باشا زاده

كان يريد ان يقول ويوافقه ما ذكره الزمخشري في الاساس فوقع الكشاف
مكان الاساس طغيانا من قلمه لا من قلم الكاتب لاتفاق النسخ عليه ثم اقول
لا نسلم كون ما في الاساس مخالفا لما في الكشاف فانه لم يفرق في مادة الجهر
بين الحقيقة والمجاز كما فرق بينهما في سائر المواد فيحتمل ان يكون قوله جهر
الشيء اذا ظهر مبنيا على التجوز وكذا قوله ورأيته جهرة اي عيانا نعم الظاهر
من تعقيبهما على قوله وقد جهر بكلامه كونهما حقيقة لكن لا عبرة بالظاهر عند
ارادة التوفيق هذا وقيل لا يبعد ان يكون الجهر ههنا على اصله مستعملا في كيفيات
فيكون المعنى لن نؤمن لك حتى نرى الله يجهر جهرة بانه اعطاك النبوة او
بالكلام معك او بانك نبي اقول بل هو ابعد من كل بعيد لانه محتاج الى تقدير
يجهر اولا ولا يصار اليه لشيوع الجهر في الرؤية سواء كان حقيقة او مجازا
مشهورا ومخالف للروايات الصحيحة ثانيا اذ روي من طرق شتى ان بني
اسرائيل سألوا موسى عم اسماع كلامه تعالى اياهم فاختار السبعين فسأل الله تعالى ذلك
فاجابه فلما دنا من الجبل وقع عليه عمود من الغمام وتغشى الجبل كله ودخل فيه
موسى عم وقال للقوم ادخلوا وسمعوا فسمعوا كلام الله يأمره وينهاه ثم قالوا بعد ذلك
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة ووجه المخالفة ان ما ذكره
يقتضي كون اخذ الصاعقة مترتبا على طلب الرؤية فقط بعد الاجابة الى طلب السماع
نعم يمكن ان يتكلف بان ترتيب اخذ الصاعقة على طلب الامرين باعتبار الجزء
الاول فقط لكنه من الركاكة بحيث ينبغي ان ينزه عنه ساحة التنزيل قوله
على انها مصدر قيل يجوز ان يكون بمعنى جهرا لا على انها مصدر على صيغة اخرى
كانه جهر لان كل اسم اذا كان ثانيه من حروف الحلق يجوز تحريكه قياسا مطردا
كنهر ونهر وبحر وبحر بل يجب الحمل على ذلك لان الاصل في القرآن التوافق
اقول لا يخفى ان الحركة ضد السكون والهاء الساكنة غير الهاء المتحركة فاللفظ
المشتمل على الهاء الساكنة مغاير للفظ المشتمل على الهاء المتحركة فيكون الثاني
على صيغة اخرى البتة سواء كان احدهما اصل الآخر اولا واما وجوب الحمل على ذلك
فلا بد بتنقيته حديث التوافق لان الاصل هو التوافق المعنوي وعلى تقدير
ان يكون صيغة اخرى يحصل التوافق لكونه مصدرا مفيدا لما افاده الجهر
بالسكون وهو ظاهر قوله وقيل عن الذي نقف بانه ياباه ما في سورة

كمال باشا زاده

الاعراف من تعيين السبعين لاخذ الرجفة وللقائل ان يجيب بانه يجوز ان لا يراد
حقيقة السبعين بل يراد الجمع الكثير مجازا فان كلا من السبعة والسبعين والسبعمائة
يكون مجازا عن الجمع الكثير وذلك شايع ذايع والعجب من الزيف انه ذكر هذا القول
في تفسيره كما ذكره المصنف ولم يتعرض لتزييفه واما ما قيل من انه لا يكون حينئذ لهم
ذكر لموسى عم في سياق الكلام لان هؤلاء العشرة الذين لم يذهبوا معه الى الطور
اذ ثبت بالنص انه عم اختار سبعين رجلا لميقات لا عشرة فيه انه يجوز انه دل هذه
الاية على ان القائلين عوقبوا بالصاعقة ودل آية الاعراف على ان المعاقبين بالرجفة
وهي التي عبر عنها هنا بالصاعقة هم المختارون لميقات الكلام فلا يحتمل ان يكون
القائلون غير المختارين **قوله** لفرط العناد قال الامام ابو منصور الماتريدي
تعلقت المعتزلة بظاهر الاية على نفي رؤية الله تعالى وعندنا ليس فيها دليل على نفي
الرؤية بل فيها اثباتها وذلك لان موسى عم لما سأله السبعون الرؤية لم ينههم عن ذلك
وكذلك هو سأل رؤية الله تعالى فلم ينهه عن ذلك بل قال فان استقر مكانه فسوف
تراني وهذا تعليق بما يتصور وكذلك سألت اصحاب رسول الله عم فقالوا أنرى
ربنا فلم ينههم عن ذلك وانما اخذت هؤلاء الصاعقة لانهم لم يسألوا سؤال الاسترشاد
وانما سألوا سؤال تعنت قال العلامة وفي هذا الكلام دليل على ان موسى عم وادم الذين
وعرفهم ان رؤية الله محال لان رؤيته لا يجوز عليه ان يكون في جهة محال
من استجاز على الله الرؤية فقد جعله من جملة الاجسام والاعراض فرادّه
بعد بيان الحجة ووضوح البرهان وقال التحرير التفتازاني في قوله وفي هذا الكلام
اشارة الى قوله لن نؤمن فان لن للتاكيد ولا يقال ابتداء لن اقيم بل لا اقيم
فكأنهم قالوا اولا لا نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فرد عليهم موسى ذلك مرة
بعد اخرى فاصروا وقالوا لن نؤمن واما دلالته على ان موسى عم عرفهم ذلك
فلان النبي لا يرد ما علقوا به ايمانهم الا بعد بيان جهة الرد وهذا دليل
على ان كونهم لم يكن بسبب طلب الرؤية بل علقوا الايمان على الرؤية في الدنيا
تعنتا وعنادا وهذا بين لمن لم يعمه ولم يصمه حب عدم الرؤية والتعنت في
باطله واعترض على ما ذكره اولا من وجه الاشارة بانه كثيرا ما يقصد الكلام
بلن مبالغة فدعوى انه لا يقال ابتداء لن اقيم خطأ اقول لم يعين اصل
لان الاصل فيه ان لا يقال ابتداء لن اقيم اذ التاكيد لا يكون الا بعد ذكر ما هو مؤكد

كمال پاشازاده

له ولا يقدح فيه المقدر به مبالغة لانه بطريق العدول عن الاصل لنكتة
وبالجملة فكلام التحرير على ما هو مقتضى الظاهر فيصح دعوى العلامة الاشارة
وكذا توجيه التحرير على الجادة المسلوكة ولا يقدح فيه جواز اخراج الكلام
على خلافه احيانا وكذا اعترض على ما ذكره ثانيا من وجه الدلالة بانه لا يكفي
اذ لا يلزم من لزوم بيان جهة الرد ان يكون ذلك البيان على الوجه الذي ذكره
الزمخشري وليت شعري من اين عرف انه عم عرفهم تلك المسألة الكلامية بدليلها
العقلي على اصل الاعتزال اقول نعم لا يلزم ان يكون جهة الرد ما ذكره العلامة
لكن لا عتب على التحرير فانه شرح الكلام بما يرتضيه صاحبه ولا ثم اشار الى
ان جهة الرد غير ما ذكره العلامة وهي تعليق الايمان بالرؤية المستحيلة في الدنيا
والعجب من هذا المعترض انه اخذ ما دفع به التحرير كلام العلامة بما تضمنه
كلامه من حديث التعنت والعناد واطنب في التعبير عنه وتصلف بكأنه
ابو عذره وليس التحرير ايضا ابا عذره بل هو كلام القوم **قوله** وطلب المستحيل
قيل لا حاجة الى هذا التأويل بل لا وجه له لانه تخصيص بلا دلالة فان
استحقاقهم العذاب لا يصلح دليلا له لما عرفت من ان له محملا آخر اظهر وهو
العناد والتعنت اقول لا نسلم الاظهرية وليس ذلك تخصيصا بلا دلالة اذ ليس
المدعى كون المخصص قرينة لفظية حتى يصح قوله فان استحقاقهم لم يصلح بل
المخصص هو قرينة العرف العام فان الرؤية في العرف مشروطة بكون
متعلقها في الجهات والاحياز المقابلة للرائي واما رؤيته تعالى بلا كيف فانما
هي مسألة كلامية يحير في دركها عقول الفحول فلا يتصور طلبها من جهلة بني اسرائيل
فلا محالة يكون مطلبهم الرؤية المعتبرة في العرف العام فيضطر الى التخصيص
فيكون استحقاق العذاب لمجموع العناد والتعنت وطلب المستحيل كما نقله عصى
سواء كان العناد والتعنت اظهر من الاخير اولا بل الاكثر وجوه الاستحقاق اوفى
من تعليلها **قوله** وذلك للمؤمنين قيل ليس هذا ما اتفق عليه اهل السنة
والسلف فان الصحابة رض قد اختلفوا في ان النبي عم هل راى ليلة المعراج
ام لا وبذلك استدل التفتازاني في شرح العقائد على امكان الرؤية حيث
قال والاختلاف في الوقوع دليل الامكان اقول انه مبني هذا الكلام
على تقدير حمل الاشارة الى الوقوع وليس كذلك بل الى الامكان السابق

كمال پاشازاده

كمال پاشازاده

كمال زاده

في ضمن الممكن فمراد المصنف عين ما ذكره النحرير التفتازاني في شرح العقايد لا امرا
ذلك واما ما قيل كونها واقعة للافراد من الانبياء غير ثابت وكذا امكانها لهم في
بعض الاحوال اذ لقائل ان يقول غرابتي نثبت الامكان لبعض الانبياء دون بعض في
بعض الاحوال دون بعض ولم لا يجوز الامكان لجميعهم وفي جميع الاحوال فساقط
لان المدعى هو امكانها للافراد من الانبياء دون وقوعها لهم اذ الاختلاف في الوقوع
دليل الامكان كما عرفت وكذا منع اختصاص امكانها ببعض الانبياء دون بعض
وبعض احوالهم دون بعض فانهم اختلفوا في وقوعها لافضل اولي العزم من الرسل
في حال واحدة من احواله فتثبت امكانها له في تلك الحال ولم يقع الاختلاف في
وقوعها لغيره من الرسل حتى يثبت امكانها له ايضا وكذا لم يقع الاختلاف في وقوعها
لافضلهم عم في سائر احواله حتى يثبت امكانها في جميع احواله ونحن نجزم بان
الكرامة التي امكنت لافضل اولي العزم مرة واحدة في عمره لا يمكن لمن دونه
من الرسل وان سلم امكانها في الجملة فانما يمكن للبعض القليل الذين هم اقرب نسبة
الى الافضل عم من غيرهم ولا يمكن لهم الا مرة واحدة والا لا يكون الافضل افضل
قوله سخر الله لهم تغيير للعبارة بلوازمها فان التظليل مسبب عن التسخير لا ان
المراد تضمن التظليل معنى التسخير كما توهم والعجب من المتوهم انه بعد توهمه هذا
ذكر تعبير العلامة وهو قوله وجعلنا الغمام تظللكم ثم قال وفي كلام التفسير ان الغاء
معنى على فالاولى ان يتمحل في تفسيرها وجعلنا الغمام ظلة عليكم اقول ليس فيها
الغاء معنى على فان الاظلال يستلزم معنى العلو الذي يفيده كلمة على
غاية انه لم يصرح فيها بتلك الكلمة ولا يجب التصريح لان المراد من التفسير نفس
حاصل المعنى قوله على ارادة اي فقلنا كلوا فيشكل بانهم لم يكن المرزوق
الا المن والسلوى وكان حلالا طيبا تماما فاية التقييد بالطيبات واجيب بانه
احتراز عما يدخرونه فانهم كانوا ممنوعين عن الادخار على ان فيه مدح ما
رزقوا وهو اوجب للشكر اقول لا يرد السؤال راسا فان ما رزقناكم عام لجميع
ما رزقوا من ابتداء اعمارهم اذ لا تخصيص بما رزقوا في التيه فيكون الطيبات
عبارة عن بعضها الذي هو المن والسلوى وخيرهم المبالغة المناسبة لمقام الامتنان
ما لا يخفى اذ يكون المن والسلوى طيبا بالنسبة الى جميع ما رزقوا بخلاف
ما اذا كان المن والسلوى على قسمين واحدهما طيب بالنسبة الى الاخر قوله واصله

ابن محمد

عصام

عصام

واصله فظلموا قيل لا دليل على تقدير فظلموا بل الظاهر تقدير فظلمتم لانه مقتضى
الظاهر ولا التفات في قوله فظلمونا لا يتوقف على تقدير فظلموا اذ لا معنى
لاعتبار الالتفات في كلام البليغ ما لم يصرح به اقول بل مقتضى الظاهر
تقدير فظلموا لان هذا المقدر انما اعتبر بدلالة الفعل المذكور عليه كما
نص عليه في الكشاف فينبغي ان يطابق الفعل الذي مادة وصيغة حتى يكون
الدلالة واضحة وايضا نكتة الالتفات ههنا هي انهم خوطبوا بالنعمة
على طريق الامتنان ولما انجر الكلام الى ظلمهم ناسب الاعراض عنهم بتبديل
الخطاب الى الغيبة ومقتضى هذه النكتة ان يعتبر الالتفات في ابتداء حكاية
ظلمهم فيكون في الفعل المقدر قوله فانهم لم يدخلوا علة لكون الحمل على باب
القبة راجحا على الحمل على باب القرية وردّه النحرير التفتازاني فقال
كونهم لم يدخلوا بيت المقدس لا ينفي الا كون الباب باب بيت المقدس
لا اريحا حتى يتعين كونه باب القبة واجيب بانه حسم بان موسى عم مات
في التيه ولم يدخل بنو اسرائيل في حيوته قرية لكنه قال لم يدخلوا بيت المقدس
مقام قوله لم يدخلوا القرية بناء على ان الراجح كون المراد من القرية بيت
المقدس لا لان الدليل مخصوص به اقول لا يخفى ما فيه من التكلف فالاولى
ان يجاب بان المراد انهم لم يدخلوا ارض بيت المقدس واريحا في ارض بيت
المقدس وهي القرية التي تسمى الان بالرملة واعترض بان المانع ههنا عن تفسير
الباب بباب بيت المقدس مانع عن تفسير القرية بها ايضا فالتخصيص تحكم واجيب
بان الامر الاول للاباحة فلا يقتضي الدخول والامر الثاني للتكليف فيقتضيه
فظهر وجه التخصيص اقول مؤدى هذا الكلام انهم امروا بدخول القرية ولم
يدخلوها لكون الامر للاباحة فلذا ذكر المانع في هذا الامر دون ذلك
الامر وهذا مخل بالانتظام فان جميع هذه الجمل الامتنانية انما سيقت
للمنن الواقعة لبني اسرائيل لا لما ابيح لهم ولم يقع وانما جعل مجرد اباحة
الدخول من غير وقوعه منة دونه خرط القتاد ولا اقل من عدم كونه على
سنن سائر المنن واما الجواب باحتمال انهم امروا بدخول بيت المقدس
ولم يدخلوها بل عصوا كما هو عادتهم كما قيل فليس بشيء فان دخولها بعد
الابتلاء بالتيه مشتهى انفسهم كيف والابتلاء المزبور كان تعذيبا لهم

كمال پاشا زاده

ودخولها خالف صاحب التقريب على انه انما عقب هذه النعمة بعصيانهم بتبديل
القول فلو كانوا عصوا بعدم الدخول لذكر ذلك العصيان ايضا بل العصيان بتبديل
القول انما وقع حين الدخول فلا يصح احتمال العصيان بعدم الدخول بقي ههنا
شيء وهو ان عدم دخولهم بيت المقدس في حيوة موسى عم لا ينافي كون الباب
باب بيت المقدس لجواز ان يرد الامر بدخولها على لسان موسى عم ثم يموت
عليه السلام فيدخلها قوم بعد موته واما دعوى المنافاة بناء على ان تبديل
القول الذي امروا به وقع حال دخولهم الباب وكان عقيب ما امروا بدخول الباب
بشهادة فاء التعقيب في قوله فبدل وكونه عقيب الامر الواقع على لسان موسى
شيخ زاده عم يستلزم ان يدخلوا الباب الذي امروا بدخوله في حيوته عم كما قيل فغير
ناهضة اذ يصح التعقيب بانه يعقب الامر اول اجزاء المباشرة بالدخول وذلك
بان يقع الامر على لسان موسى عم ويباشر القوم في عقيبه بالذهاب
الى بيت المقدس ليدخلوها فيتوفى موسى في اثناء الذهاب قبل
دخولهم فيقع دخولهم بعد موته عم وذلك مثل قوله تعالى الم تر ان الله
انزل من السماء ماء فتصبح الارض مخضرة فان اخضرار الارض لم يعقب انزال الماء
لكن عقبه مقدمة الاخضرار التي هي هيجان القوة النامية ومثله اكثر
كمال پاشا زاده من ان يحصى ثم انه اعترض ايضا بانه من اين علم ان هذا الامر جرى على لسان
موسى عم حتى يحسم بانه لم يدخل قرية لم لا يجوز ان يكون جاريا على لسان
يوشع بن نون بل الظاهر ذلك كيف ويجوز ان يكون المراد من القرية
التي امروا بدخولها بيت المقدس وذلك الامر بعد التيه فتعين كونه بعد
وفات موسى عم واجيب بانه علم ذلك من قوله تعالى في سورة النساء ورفعنا
فوقهم الطور بميثاقهم وقلنا لهم ادخلوا الباب سجدا فان الحمل على لسان موسى عم
و الطور مظل عليهم اقول ان الاعتراض على المحشي فكيف يصح الجواب عنه بما قاله
المصنف ايضا فانه غير مسلم بل تفسر اية النساء بان رفع الطور وقع في زمن
موسى عم والقول المذكور وقع في زمن يوشع عم على لسانه وتوبيخ ان تتمة
الاية وهو قوله تعالى وقلنا لهم لا تعدوا في السبت انما وقع في زمن داود عم على
لسانه كما اختاره المصنف هناك نعم ذكروا احتمال كونه في زمن موسى عم ايضا
لكن يرجح كونه في زمن داود عم ويقوي الاعتراض ما ذكره الامام الثعلبي في

في العرائس حيث قال ان العلماء قالوا لما انقضت اربعون سنة ومات موسى عم
بعث الله يوشع عم نبيا فاخبرهم انه رسول الله وامره بقتال الجبابرة فصدقوه بالكلية
وبايعوه فتوجه بهم الى اريحا ومعه التابوت فاحاط بالمدينة ستة اشهر فالسابع
ضجوا ونفخوا في القرون ضجة واحدة فسقط سور المدينة فدخلوها وقاتلوا الجبابرة
فهزموهم الى ان قال ثم امرهم الله تعالى ان يدخلوا اريحا سجدا متواضعين خافضين
رؤسهم وذلك قوله تعالى ادخلوا الباب سجدا لكن الامام المذكور قال في العرائس
ايضا قال القوم انما فتح اريحا موسى عم وكان يوشع بن نون على مقدمته فسار
موسى عم اليهم فيمن بقي من بني اسرائيل ولم يمت في التيه فدخلها بهم يوشع بن
نون وقاتل الجبابرة ثم دخلها موسى عم ببني اسرائيل واقام فيها ما شاء الله
ان يقيم ثم قبضه الله تعالى اليه وهذا اولى الاقاويل بالصدق واقربها
الى الحق لاجماع العلماء باخبار القدماء ان عوج بن عناق قتله موسى عم
يعني انه كان رئيس الجبابرة باريحا فقتله عم اياه يقتضي ان يدخل عم
اريحا واذا عهدت هذا ظهر وهن الاعتراض المذكور لكن يرد على المحشي اعتراض
آخر وهو انه لا يصح الجزم بوفاة موسى عم في التيه فلا يصح ترجيح كون الباب شيخ زاده
باب القبة لجواز ان يكون باب قرية اريحا كما ذكره الوزير وبهذا ظهر
ان ما نقله صاحب الاعتراض في تفسير مختار ان يكون هذا القول على
لسان يوشع عم دون لسان موسى عليه السلام خلاف ما هو المختار عند
ائمة الاخبار ومن الغافلين عن المختار ومن قال ههنا اشكال هو انه يتعين عصام
كون الباب باب القبة لو كان هذا الامر نازلا على موسى عم حين كلمه الله للعقود اذ لا
يتعين ذلك ولو كان الامر نازلا على موسى لدخوله عم باب اريحا وتوهم
كونه للعقود فلا يتعقبه ايضا اذ يتحقق العقود بالمباشرة لمقدمات دخول
اريحا كالذهاب اليه فورا كما عرفت في حديث التعقيب هنا ويمكن ان يقال كازروني
ان قوله فانه يحتج ليس تعليلا لما ذكره من رجحان الحمل على باب القبة بل لما
يلزم من ان المراد الامر بدخول القرية بعد التيه يعني انه لما كان المراد الامر
بدخولها بعد التيه علم انهم لم يدخلوا بيت المقدس في حيوة موسى عم وهو
توفي بالتيه فيكون الدخول بعد التيه اقول بعيد غاية البعد فانه
مخل بما تخلل بين قوله امروا به بعد التيه وبين قوله فانه يحتج فيكون ربط

احدهما بالاخر يستلزم ما يشبه توسيط الاجنبي بين العصا ولحائها ولا يرتضيه
الطبع السليمة قوله متطامنين اخر العلامة هذا الوجه وقدم الوجه الثاني نظرا
الى ان لفظ السجود فيه حقيقة شرعية وهي المتبادرة في المقام وانما عكس المصنف نظرا الى
ان الوجه الثاني يحتاج الى التاويل بناء على انه لا يمكن الدخول حال السجود فيحتاج الى
ما ذكره العلامة من ان المراد بالسجود عند الانتهاء الى الباب ووجه صحته على قاعدة النحو
ان يحمل سجدا بمعنى الماضي على معنى ادخلوا الباب وقد سجدتم قبل الدخول كقولك سقيته ريا
وعدا الحمة قبل ذلك لكن لا يخفى ما فيه من التكلف فمختار المصنف اولى منه وان كان لفظ
السجود فيه على خلاف ما هو المتبادر ههنا وهو حقيقته اللغوية والعجب من بعض الكملة (كمال پاشا زاده)
انه ظن ان اللفظ حقيقة في المعنى الشرعي مجاز في التطامن مع ان الامر بالعكس كما
يظهر من كلام الجوهري والراغب نعم صار حقيقة عرفية في المعنى الشرعي ايضا كما يظهر
من الاساس لكن هل يلزم من ذلك كونه مجازا في حقيقته اللغوية كلا وبما ذكرنا
من وجه تقديم المص ظهر ان ما قيل من ان المصنف قدم هذا الوجه مع ان العلامة (عصام)
اخره لانه عدول عن ظاهر النظم وكانه بلغه رواية صحيحة في هذا الاحتمال نفى
عنه مبني على غفول ان الاولوية ثابتة بحسب الدراية غير محتاجة الى الرواية ولما (كمال پاشا زاده)
ما اورد على تاويل العلامة من ان فيه تكلفا حيث نزل قيد المامور به منزلة ما اريد
اصالة ففيه وارد اذ تنزيل القيد منزلة المامور به الاصلي غير مسلم غايته انه سكت
عن ذكر المامور به الاصلي لاستغنائه عن الافادة وذكر القيد الذي هو المامور به
الاصلي لاستغنائه عن الافادة وذكره الفرعي لاحتياجه الى الافادة في تصحيح
حاليته وبالجملة فلا يجب ان يحمل قوله امروا على ارادة انهم امروا به اصالة بل المراد انهم
امروا به تبعا فلا تكلف من هذه الجهة قوله على الاصل اي الاصل في المصادر ان يكون
منصوبة على المصدرية ثم قيل فرارا من حسن التوفيق بين القراءتين ينبغي ان يجعل (عصام)
قراءة النصب بتقدير مسالتنا حطة فيكون في معنى مسالتنا حطة ناشيا عن المفعول عن حجابه
مراعاة الاصل المذكور وما ادعاه من حسن التوفيق مختاره حاصل في مختار المصنف
ايضا لان قوله حط عنا ذنوبنا هو سؤال الحط بعينه فيكون في معنى مسالتنا حطة ولا عيب
ان يصرح بلفظ السؤال بعد حصول السؤال بعينه قوله اي قولوا فالقول ههنا بمعنى
التكلم اي تكلموا بهذه الكلمة وهذا ظاهر على ما روي عن ابن عباس رض انهم امروا بهذا
اللفظ بعينها فانما كانت كلمة توبة عندهم واما الاعتراض بانها كلمة عربية وهم ما كانوا

(كمال پاشا زاده — عصام)
كانوا عربا كما اورده كثير من اهل التفسير ففيه ما فيه اذ يحتمل ان الكلمة مما اتفق عليه
اللغتان كالصابون بل كان لسانهم عبرانيا واللغة العربية ماخوذة من العبرانية
كما حققوه حتى صنف ابو حيان كتابا في الكلمات العربية التي اخذت من الكلمات
العبرانية على وجه التخفيف فلا يبعد ان يبقى بعض الكلمات العربية على ما هو عليه في
اللغة العبرانية واما ما نقله بعض الكملة وارتضاه حيث قال وفي نهر ابي حيان (كمال پاشا زاده)
ما جوزه الزمخشري من نصبها بقولوا على معنى قولوا هذه الكلمة ليس بجائز لان القول
لا يعمل في المفردات الا ان كان المفرد مصدرا او صفة له او معبرا به عن جملة نحو قلت
شعرا وخطبة وحطة ليس واحدا من هذه فمداره على الغفلة عن كون هذا القول
بمعنى التكلم مطلقا ولو سلم كونه على حقيقته فهو مدفوع ايضا بما يتلخص من كلام ابن
عطية في القراءة بالرفع حيث قال وقيل امروا ان يقولوا ها مرفوعة على هذا اللفظ
يعني على الحكاية فعلى هذا يكون هي وحدها خبر غير تقدير شيء منها في محل النصب
بالقول وانما منع النصب حركة الحكاية وقال ايضا وقال عكرمة امروا ان يقولوا
لا اله الا الله ليحط بها ذنوبهم وحكى قولين آخرين بمعناه ثم قال فعلى هذا لا يكون القول
يقتضي النصب يعني انه اذا كان المعنى على ان المامور به لا يتعين ان يكون بهذا
اللفظ الخاص بل باي شيء يقتضيه حط الخطيئة فكان ينبغي ان ينصب ما بعد القول
مفعولا به نحو قال الزبير خيرا المعنى قل له ما هو من جنس الخير انتهى وبالجملة فيندفع
المحذور اما اولا فبحمل القول بالتكلم كما عرفت اولا واما ثانيا فبحمل الحطة بالخير ومثله
كما عرفت ثانيا ويجوز ان يكون هذا من باب تعلق القول بصفة المصدر على ان يكون
الحطة بمعنى الحاط اي قولوا قولا حاطا للذنوب وهو التوبة والعجب من ذلك
البعض انه جوز في تفسيره كون حطة مفعولا لقولوا فارتضاؤه كلام ابي حيان ينافي
تجويزه ذلك والعجب منه انه قال هناك وقرئ بالنصب على الاصل على انه مفعول
قولوا وهو غير صحيح فان النصب على الاصل انما يكون على المصدرية اي حط ذنوبنا
حطة لا على انه مفعول به لقولوا قوله وقيل معناه هذا قول ابي مسلم الاصفهاني
قال الشيخ اكمل الدين هو ضعيف من اوجه الاول ان الامر ان كان بمعنى القول (اكمل)
كان المعنى قولوا امر الله ايانا ان نحط في هذه القرية وحينئذ لم يبق لقوله
نغفر لكم خطاياكم تعلق به وان كان بمعنى الشان فكذلك والثاني ان يكون
المامور به قولهم حطة وليس كذلك والثالث ان قوله فبدل الذين ظلموا لا يوافقه

على ما قدمنا و اجاب الامام عن الاول بانهم لما حطوا في تلك القرية حتى يدخلوا
سجدا مع التواضع كان الغفران متعلقا به وفيه نظر لان الظاهر ان الضمير في به للحط
وقوله نغفر لكم جواب الامر لاجزاء الحط واجيب عن الثاني بالتزام ان يكون للمامورية
تلك والامر لمجرد التعبد ويرد السؤال الثالث ولا جواب له اقول اما النظر الذي اورد
على الجواب فمدفوع بان الحط الذي اعتبر معه الدخول سجدا مع التواضع عبارة عن الحط
المقارن للعبادة فصح تعلق الغفران به ويصح ان يجاب الامر بالدخول والقول الحط
المقارنين للعبادة بما هو جزء العبادة الذي هو الغفران باعتبار ما هو الجزء من جزئي
المركب ومنهم من وهم ان صحة هذا الدفع محتاج الى ان يجعل الضمير في به راجعا الى قولوا
دون الحط فارتكب ذلك مع كونه خلاف الظاهر اذ الظاهر ان الامام لم يتعرض لقولوا
لا بالاظهار ولا بالاضمار بل اثبت التعلق بين الحط والمغفرة فظهر صحة ان يكون اسم
قولوا بالمغفرة كما عرفت واما الوجه الثاني فمدفوع ايضا بان المامور به ليس قولهم
حطة فقط بل قولهم ذلك المقارن للعبادة فيصلح ان يكون مامورا به حسبما عرفت
وكذا الوجه الثالث ايضا فان تبديل القول حينئذ عبارة عن تبديل القول المقارن
للعبادة بالقول الذي لم يقارنها ولا حاجة فيه ايضا الى ان يجعل قولهم حطة لمجرد التعبد
كما ظنه النحرير التفتازاني ومقلدوه لكفاية مقارنة ذلك القول للعبادة قوله لتجموكم
ناظر الى قوله تعالى ادخلوا سجدا وقوله ودعائكم ناظر الى قوله قولوا حطة على ان يراد به
حط الذنوب ولك ان تقول يمكن الحمل على ارادة الحط في القرية ايضا اذ لا يبعد ربط
الغفران به الا باعتبار كون الحط فيها لاجل العبادة فيمكن ان يكون القول بذلك الحط
دعاء لتيسير العبادة هذا وقيل الاظهر لدخولكم الباب وسجودكم ودعائكم لان لاجلهم
الباب ايضا سببية لان فيه ايضا انقيادا لامر الله تعالى اقول انما لم يذكر الدخول مع ان
الانقياد لكونه مشوبا بحظوظ انفسهم اذ هو المخلص عن الابتلاء بالتيه بخلاف الاخيرين
وهذا الوجه مع ظهوره كيف خفي على القائل قوله واخرجه عن صورة الجواب الى الدلالة
اي من كان محسنا منكم كانت تلك الكلمة سببا في زيادة ثوابه ومن كان مسيئا كانت
له توبة ومغفرة وقال النحرير التفتازاني يشير الى ان قوله سنزيد المحسنين عطف
على قوله نغفر لكم ولم يجزم لوجود السين واوثر هذا الطريق ليدل على انه يفعل ذلك
البتة وفي تلك الدلالة مع كونه عطفا على الجزاء خفاء الا ان يحمل وعد المحسنين
بالاثابة على عملهم من فضله تعالى اقول لا خفاء فيها اصلا اذ الدال عليها هو مقتضى المقام

ابن حميد

اكمل

اكمل

سعد الدين

عصام

عصام

الظاهر الذي هو الانجزام بالعطف على الجزاء فادخل فيه السين وابرز في صورة
الوعد مع كونه معطوفا على الجزاء ظهر ان هذا التحويل انما اوثر لنكتة وهي الدلالة
المذكورة ثم ان العطف على الجزاء يقتضي ان يكون الوعد في مقابلة عملهم فكيف
يصح كلامه المعنون بالمعية قوله بدلوا قيل هذا التبديل كان من بعضهم وفعل
المحسنون ما امروا به اذ لا شبهة ان فيهم يوشع ومثله من المطيعين ولهذا لم يقل
فبدلوا بل قال فبدل الذين ظلموا فالمصنف لم يصب في تفسيره بقوله بدلوا اقول لم يرد
المصنف ان قوله فبدل الذين ظلموا بمعنى بدلوا اي بدل جميعهم بل اراد تفسير القولين
فقال بدلوا يعني الذين ظلموا منهم بما امروا به من التوبة طلب ما يشتهون في الدنيا
فدار عدم الاصابة على الفهم لا على المفهوم وقال هذا القائل في قوله تعالى فانزلنا
على الذين ظلموا هذا من وضع الظاهر موضع الضمير تنبيها على علة التبديل وهو
الظلم وقال في الهامش هذا على راي المص حيث زعم ان المعنى بدلوا اقول قد عرفت
مراد المص وكونه حقا واما كون وضع المظهر موضع المضمر للتنبيه المذكور فلا يتوقف
على ما زعم راي المصنف بل يتمشى اذ الاريب ان الذين ظلموا بدل بعضهم الذين ظلموا
اذ مقتضى الظاهر حينئذ ايضا ان يقال فانزلنا عليهم اي على ذلك البعض وانما عدل
عنه للتنبيه المذكور قوله واشعار قيل فيه ان تعليل الانزال بفسقهم يغني عن هذا
الاشعار ولو جعل الفسق غير الظلم وجعل علتين فيقتضي ذلك عطف قوله بما كانوا
يفسقون الا ان يفرق بين الاشعار والانخراط في نظم الكلام فيقال العطف يجب
في الثاني دون الاول اقول لا حاجة الى الجعل المذكور حتى يرد اقتضاء العطف
ويحتاج الى الحكم بالفرق المذكور ايضا فان اغناء امر عن امر انما يتصور اذ كان
الاول مغنيا عن الثاني دون العكس فانه يعد تدرجا في الارتقاء اعني ارتفع
الاشعار ولا يكون الانزال الظلمهم ثم وقع التصريح ثانيا بذلك معبرا فيه عن الظلم
بالفسق فارتقى عن الاشعار الى التصريح ولا محذور فيه اصلا انما المحذور في عكسه
وان كان له جهة تصحيح واما ما قيل من انه لا حاجة الى الاشعار بالتكرار
فان الفاء التفريعية صريحة في ذلك المعنى ولا احتياج بعد التصريح الى الاشعار
بل لا رواج له فمدفوع بان الفاء لترتيب ما بعدها على ما قبلها ولا يلزم منه
سببية ما قبلها لما بعدها فضلا عن الصراحة فيها وليس له ان يحمل الفاء على السببية
كما صرح به في تفسيره اذ لو كانت سببية لاستغنى عن التعليل بقوله بما كانوا

كمال پاشا زاده

عصام

كمال پاشا زاده

ينسقون ولما علل به ظهر انها ترتيبية لا سببية **قوله** مقدرا قيل لا يذهب
عليك ان من السماء اشارة الى الجهة التي تنزل منها العذاب فلا ينافيها تقدير
مقدرا اقول انما يتمشى ذلك ان لو كان المراد من العذاب ما ينزل من جهة السماء
كالصاعقة مثلا والمراد من العذاب هٰهنا على قول الجمهور هو الطاعون كما صرح
به المصنف وهو ليس مما ينزل من جهة السماء فلزم تقدير مقدرا واما ما ذكره القائل
في تفسيره من انه لا اختصاص لمعنى التقدير بعذاب دون آخر فلا نسلم ان
تقدير معنى التقدير لانه لا يتوقف على دعوى الاختصاص ولا يستلزمها بل
يكفي في صحته اتصاف العذاب بكونه مقدرا من غير اختصاص فانك اذا قلت نزل
على فلان عذاب مقدر هل يرد عليك ان التوصيف لغو لان كل عذاب مقدر كلا بل
هٰهنا نكتة في التوصيف وهو ان في كون العذاب مقدرا من السماء تهويلا
كما لا يخفى **قوله** لما عطفوا قال النحرير التفتازاني كان العطف والتعليل
ودخول الفاء يشعر بعدم الترتيب في ذكرهما قصدا الى تكثير النعم ويرد عليه انه لا يدري
الترتيب وذكر هذه النعم مرتبة يكون صورتا الترتيب وعدمه متساويتين في
الكثرة فكيف يصح ترجيح الصورة الثانية لقصد التكثير لكنه مدفوع بما ذكر
العلامة في قوله تعالى فاذا قتلتم نفسا الآية وحاصله ان عدم الترتيب ادل
على تعديد النعم نعمة نعمة لانها لو وردت مرتبة كانت قصة واحدة مبتوم ان
ذكر نعمة واحدة **قوله** كان حجرا طوريا قيل فيه بحث لان وقوع الـ
في الحجر الطوري لا يقتضي ان الحجر المأمور بضربه معينا اقول الرواية على
حجر الطور يا محمود لا معه فيكون معينا لا محالة اذ المحمول فرد مخصوص من الحجارة
الطورية فلا شك في تعينه فان قلت لم لا يجوز ان يكون المحمول افرادا متعددة
قلت لو سلمنا ذلك فهي افراد مخصوصة بالحمل متعينة به ايضا **قوله** مكعبا قيل
صوابه مربعا كما قاله الزمخشري لان المكعب ما يحيط به ستة سطوح فلا
ستة فعلى تقدير ان يكون من كل وجه ثلاثة اعين يبقى عدد العيون ثمانية
عشر والاسباط اثنا عشر فلا يصح قوله يسيل كل عين في جدول الى سبط
ورد فعه بعض الكملة حيث قال بل الصواب ما ذكره لان احد سطوحه ينطبق
الارض عند الوضع فلا ينتفع به والآخر يحاذي الهواء فبقيت اربعة جوانب
وقد عبر عنها بالاربعة فان الوجه جانب يوازيه فلا يصدق على ما يوازي الارض

كمال پاشا زاده

عصام

جواب المرحوم

كمال پاشا زاده

الارض وما يحاذي الهواء وعلى تقدير كونه مربعا ينطبق احد جوانبه على
الارض فيبقى ثلاثة جوانب فلا يصح التوزيع وما غر الزمخشري الا قول عطاء
حيث قال على ما نقله القرطبي عنه كان للحجر اربعة اوجه يخرج من كل وجه ثلاثة
اعين لكل سبط اقول لا يخفى ان مدار كلامه على ان يفرق بين المكعب والمربع
في الجسم ولا فرق بينهما نعم المكعب ما يحيط به ستة سطوح لكن المربع في الجسم
كذلك ايضا فانه عبارة عن الجسم الذي له اطراف اربعة وفوق وتحت فله ستة
سطوح قال الجوهري والكعبة البيت الحرام سمي بذلك لتربيعه ووافقه الراغب
في المفردات ونقل ابن الاثير في النهاية ما يوافقه ايضا وفي القاموس
كعبه تكعيبا ربعه وكانه حمل المربع على الشكل المربع في السطح حيث زعم انه على
تقدير كونه مربعا ينطبق احد جوانبه على الارض فيبقى ثلاثة جوانب ولا يخفى
ان هذا حال الشكل المربع في السطح لا حال الجسم المربع ولهذا ظهر ان نسبة
الاغترار الى العلامة ناشئة عن القصور في تحقيق المرام والعجب من ذلك
البعض انه نقل في تفسيره عن ابن عطية انه كان حجرا منفصلا مربعا وارتضى
هذا المنقول ولا يخفى ما بين تخطئة التوصيف بالمربع وارتضائه من التدافع
قوله او حجرا اهبط وفي بعض الحواشي هذا الاحتمال غير مذكور في كتب التفاسير
سوى الكشاف وقال البعض تراه لما راى بعض الزمخشري قول المفسرين في تفسير قوله
تعالى اضرب بعصاك الحجر وكانت من آس الجنة طولها عشرة اذرع على طول موسى عم
ولها شعبتان تتقدان في الظلمة نورا واسمها عليق حملها آدم عم من الجنة فتوارثها
الانبياء عم حتى وصلت الى شعيب عم فاعطاها موسى عم انتهى حسب انهم وصفوا
الحجر فاخذ في وصفه بما وصفت به العصا اقول هذا الوجه مذكور في التفسير
الكبير ايضا لكن يحتمل ان يكون الامام مقلدا في ذلك لصاحب الكشاف من غير
ان نظر بنقل صحيح والعجب من هذا المحشي انه ذكر هذا الوجه في تفسيره على وجه
الارتضاء وقدمه على سائر الوجوه ولا يخفى ما بين رده في الحاشية وارتضائه
في التفسير من التدافع **قوله** وهذا اظهر لان في الاحجار المتعينة احتمال
اتصافها بخاصية تفيد ما ذكر بخلاف الجنس وقيل نعم هذا اظهر في الحجة لكن
الظاهر من ذكره معرفا ان المراد حجر معين كما ان الظاهر من عصاك ان يكون
المراد ما هو المعهود وان كان الاظهر في الحجة ان يكون المراد عصا اخذها

كمال پاشا زاده

من بعض الانفجار كما قاله الحسن على ما نقله الامام فمقتضى التعريفين ان يكون
المراد معنيين وليس المقام مقام اظهار الحجة اقول حاصل ما ذكره تسليم الظهرية
للجنس في الحجة ودعوى اولوية العهد بموافقة عصاك والمصل بما قدم العهد لكثرة
الروايات فيه ولذلك الاولوية ثم ذكر اولوية الجنس ايضا من جهة الاظهرية في الحجة ثم اعترض
عليه اما قوله وليس المقام الخ فليس بشيء لان المراد هو ان الاظهر في الحجة في زمن موسى
عم ان يصدر النبوع من اى حجر كان وهو يقتضي ان يحمل اللام هنا على الجنس
كان هذا المقام مقام اظهار الحجة اولا وبالجملة ننظر مدعي الاظهرية الى الخارج اولا
ثم الى العبارة وتطبيقها على الخارج ثانيا لا الى العبارة وان مقامها يقتضي الاظهرية
اولا حتى يرد المحذور قوله حمل حجرا اتفق بعض الرواة عليه وقال القرطبي
وذكر انهم لم يكونوا يحملون الحجر لكنهم كانوا يجدونه في كل مرحلة في منزلته من المرحلة
الاولى وهذا اعظم في الاية والاعجاز وقيل هذا هو الوجه عندي لان النقص
في التيه وحالهم فيه انهم يصبحون ويسيرون النهار كله فاذا امسوا كانوا حيث
اصبحوا فلا حاجة الى نقل الحجر عن موضعه وبهذا تبين هذا قول ذلك القائل يجدونه
في كل مرحلة في منزلته من المرحلة الاولى لانه مسامح في توصيف المرحلة بالاولى
او نظر الى توسط السير في البين واما ما ذكره القرطبي وهذا اعظم في الاية
على انه لا تكون المرحلة الثانية عين الاولى وهو خلاف ما اتفق عليه الجمهور اقول
اما ما ذكره في ترجيح عدم حمل الحجر من انهم كانوا اذا امسوا حيث اصبحوا فلا حاجة
الى نقل الحجر فغير مستقيم اذ الظاهر ان يحملوه باعتقاد انهم يصلون الى منزل اخر
فانهم انما تعبوا بالسير كل يوم بهذا الاعتقاد كيف ولو علموا رجوعهم الى المنزل
الاول لم يرتكبوا تعب السير كل يوم واما ما حمل عليه عبارة ذلك القائل من التسامح
في توصيف المرحلة بالاولى او النظر الى توسط السير في البين فخلاف الظاهر بل
هو محمول على انهم ساروا في التيه مراحل متعددة ونزلوا منازل متعددة كما تبع
فيه ما هو المتفق عليه من انهم كانوا اذا امسوا حيث اصبحوا الى ان تنقضي هذه
الحالة في كل مرحلة مرات بان تنقضي شهورا وسنين في مرحلة وكذا في مرحلة اخرى
ولا نص في المتفق عليه على وقوعها في مرحلة وهذا ادخل في التعذيب لان وصولهم
الى منزل غير المنزل الاول يطمعهم في الخروج عن التيه ثم ينقطع طمعهم بالرجوع
الى ذلك المنزل لهذا امتدادا وطاولة وهكذا في كل منزل لاجل رجوعهم الى المنزل الاول

كما اراده

الاول اذ ليس فيه هذا الطمع والخيبة وبهذا يندفع ايراده على ما قاله القرطبي من ان
هذا اعظم في الاية كما لا يخفى قوله والعصا رد للعلامة حيث اورد هذا في وصف
الحجر وعن قولا آخر فيه وقد نقلنا منشأ غلطه انفا وبالجملة فقد اتفق شراح الكشاف
على كونه سهوا قال صاحب الكشف ولعله سهو من المملي او الناسخ اذ لا يعني انه كان
مراد العلامة ان يقول وقيل كان العصا كذا وكذا فسقط من قلمه لفظ العصا
او من قلم الناسخ الاول فلزم ان يكون ضمير كان راجعا الى الحجر لكونه في سياق
وصف الحجر لكنه قال ايضا ان الحمل على صفة الحجر هو الوجه مع ما فيه من التكلف الظاهر
اذ عنى بالتكلف ما ذكره الطيبي التفتازاني قال ان الحمل على الحمار وان لم يجر في
العصا ففي حجر له طول عشرة اذرع ابعد واما ما اورد عليه انه معجزة ولا يبعد في ان
كانوا ضعفا على حمل جسم عظيم معجزة لرسول كريم فغير متجه اذ ليس المعجزة نفس
الحجر ولا جميع شؤونه بل شان مخصوص من شؤونه هو انفجار الماء منه فلا يلزم ان
يكون خفته مع عظم جسمه معجزة ايضا ولم يقل به احد من الثقات ولا عبرة بامثال
هذا الاحتمال الا بالرواية نعم يمكن دفع البعد باحتمال ان يكون الحمار كبير الجثة قويا
جسيما كما ذكره المورد ويؤيده ما يروى ان الاوائل كانوا كبار الجثة انسانا كان
او حيوانا كيف واذا كان طول موسى عم عشرة اذرع فالظاهر ان الفرس الذي
كان يحمله يجب ان يكون اكبر واقوى منه جثة فما ذكره العصام على هذا التقدير
ايضا واما من حكم بخفة الحجر مستدلا بامكان حمله في المخلاة ثم شنع على من
قال كانه غافل عن قوله حمله في المخلاة والا فمحل الاستبعاد ذلك دون الحمل
على الحمار فقد اخطأ في حكمه وتشنيعه لان كلام العلامة صريح في ان حمله في
المخلاة على رواية وكونه عشرة اذرع على رواية اخرى فلا يلزم من ثبوت
خفته في رواية ثبوتها في الرواية الاخرى مع صراحتها في كبره الظاهر في
ثقله [illegible] من حمله على الحمار كما في الرواية السابقة من حمله في
المخلاة بقي ههنا شيء يرد على صاحب الكشف وهو انه لو سلم كون الحجر عشرة اذرع
كالعصا فههنا امر آخر اتفق الجمهور على كونه وصف العصا وهو كونها ذات شعبتين
تتقدان في الظلمة ولو ادعى مشاركة الحجر للعصا في هذا الوصف ايضا فعلى
المدعي بيانه بالرواية وهيهات ثبوتها قوله متعلق بمحذوف قال العلامة
الفاء متعلقة بمحذوف اي فضرب فانفجرت او فان ضربت فقد انفجرت كما ذكره

كما يريد

كما اراده

صاحب الكشف

في قوله فتاب عليكم وهي على هذا فاء فصيحة لا تقع الا في كلام بليغ واتفق المحققون
من شراح الكشاف وغيرهم على ان هذا اشارة الى تعلق الفاء بمحذوف سواء كان
شرطا او لا بل لا قوله كما ذكرناه بح فانه ذكر هناك كلا الوجهين وقيل تفريعا كمال پاشا زاده
على هذا التحقيق فمن عرفها بالتي دلت على محذوف غير شرط هو سبب لما بعد الفاء
فقد اخطأ وذكر القائل في الحاشية نقلا عن الطيبي ان المعرف هو السكاكي اقول
نسبة تعريفها الى السكاكي فرية بلا مرية فانه ذكر الفصيحة وأورد قوله تعالى
فتاب عليكم مثالا له وقدرها فامتثلتم مطوحا عليه واطبق شراحه كتابه على انه
لم يخالف العلامة بل ذكر تقدير المأكد من تقدير الشرط لما في التقدير الاول من القلة
ولانه يجب في الماضي المتصرف كلمة قد وتقديرها ضعيف بالحالة فليس في كلامه ما ينتفي
منع تقدير الشرط وسكوته عن ذكر غير متعرض له لجواز ان يكون لمرجوحية من ذينك
الوجهين لا لامتناعه في القاعدة حسبما ذكره الشراح ومن الغافلين عن التحقيق
الامام الطيبي حيث زعم ان مراد السكاكي منع تقدير الشرط فقال فاذن الواجب طيبي
حمله على الوجه الاول يعني حمل هذا في عبارة الكشاف على تقدير فضرب دون فان
ضربت ثم قال ويعضده قوله الا في كلام بليغ وفاء النتيجة يكثر وقوعها في الكلام
الغث اقول لا يخفى بطلان ما ادعاه اما اولا فلانه لو سلم مراد السكاكي ذلك
فلا يجب تطبيق عبارة الكشاف عليه فكم من مسألة خالف فيها السكاكي العلامة
فليكن هذا من قبيلها واما ثانيا فلان هذا اشارة الى القريب فجعلها
اشارة الى التقدير الاول متجاوزة عن التقدير الثاني مما لا يرتضيه العقل السليم
واما ما عده عاضدا فمزيف بان وقوع فاء النتيجة في الكلام الغث مع حذف
الشرط ليس بمسلم ومنهم من سلك مسلك الطيبي زاعما انه اقوم المسالك ولم يدر انه
ينتهي الى الشرط في مهالك المهالك هذا وقال صاحب الكشف وجه تسمية الفاء
فصيحة اما على تقدير الشرط فلقوله في مثله في سورة الزخرف هذه المفاجأة
بالاحتجاج والالزام حسنة رائعة واما على الاول فلما ذكر في الاعراف
من ان فائدة الحذف الايذان بان الموحى اليه لم يتوقف عن اتباع الامر وان
انتفاء الشك لا يحتاج الى الافصاح به والاشارة الى ان السبب الاصلي
هو امر الله تعالى لا فعل موسى عم وقال التحرير التفتازاني هذه النكتة في مثل
هذه الصورة خاصة يعني انه لا يجد ان يجعل اعتبار هذه النكت وجها لتسميتها فصيحة

فصيحة على الاطلاق لاختصاصها بمثل هذه الصورة خاصة اقول لعل مراد صاحب
الكشف ان في هذه الصورة تعتبر هذه النكت وفي كل واحد من صورها امثال هذه
النكت فهذا اكتفاء بتصوير وجه التسمية في مادة واحالة بيان سائر المواد على
المقايسة قوله فان ضربت آخر العلامة هذا الوجه وسبب التأخير على ذكر صاحب
الكشف هو انه قيد كثرة التقدير ووجب في الماضي المتصرف كلمة قد وتقديرها ضعيف
كما عرفته وزيف بان كمال فصاحة الفاء بقوة دلالتها على المحذوف فما يدل على الحذف كمال پاشا زاده
الكثير يكون فصاحتها اكمل ولقد احسن من قال ان في الحذف والاضمار تكثيرا للمعنى
بتقليل اللفظ فاذا لم يكونا سببا لخروج الكلام الجيد الاستعجام فهما من محسنات نثر
على خلافه اقول لا نسلم قوة دلالتها على الحذف الكثير بل اذا كان الحذف كثيرا يضعف
دلالتها بخلاف ما اذا كان قليلا وبالجملة فقوة دلالتها على الحذف الكثير ممنوعة
سواء وصل الكلام الجيد الاستعجام اولا وانما قدم المصنف هذا الوجه تأسيا لما
نقله في قوله تعالى فتاب عليكم وانما قدم هناك لان الظاهر كونه من كلام موسى عم
وهو يقتضي الحمل على هذا الوجه ولان العلم في الفاء الفصيحة قول الشاعر ثم القفول
فقد جئنا خراسانا وهو على تقدير الشرط فالتطبيق عليه اولى لكن يخدشه ان قد
مذكورة هناك بخلاف ما نحن فيه فلا نسلم اولوية التطبيق ثم ان صاحب الارشاد ابو سعود
زيف هذا الوجه قائلا انه غير حقيق بجلالة شان النظم الكريم كما لا يخفى على
احد ولم يعلل كونه غير حقيق بها والظاهر انه اراد ان العبارة حينئذ لا تدل
على وقوع الضرب والانفجار حتما مع ان مقتضى الامتنان هو الاخبار عنهما وقد
المبني على قياس ما ذكر في قوله تعالى فتاب عليكم لكنه مدفوع بان هذا الشرط من
كلام الله تعالى فاذا وقع مضمونه لا بد من وقوع مضمون جزائه البتة ووقوع مضمون
الشرط متعين بقرينة الاستسقاء فيدل الكلام على وقوع الضرب والانفجار حتما نعم
في تقدير الماضي تدل العبارة على وقوعهما صريحا لكن في تقدير الشرط انما تدل عليهما
بالقرينة المتعقبة لذلك عقلا فيكون هذه الدلالة بطريق البرهان فليس هذا الطريق
ادون من طريق التصريح بل هو ابلغ منه كما صرحوا به لا يقال لم يصح بتعليل مدعاه
بما ذكر ثم من الامر المعنوي فيحتمل ان يكون مراده تعليل ذلك بالامر اللفظي الذي
مر في صورة الشرط من كثرة التقدير وضعف تقدير قد كما في الكشف لانا نقول
لم يتعلق نظره بهذا الامر والا لذكره في قوله تعالى فتاب عليكم وانما ذكر هناك الامر المعنوي

كمال پاشا زاده
عصام

ولم يتعرض للنظم قطعا مع ان المقامين مشتركان فى ذلك قوله وقيل الماء حين
قيل كان هذا القائل يقول ان نفصيل الرزق الى الطعام نظرا الى كلوا والى الماء
نظرا الى اشربوا وان صح بحسب اصل القصة لكن يأباه المقام اذ لا تعرض للطعام
فى هذه القصة وقصة تظليل الغمام وانزال المن والسلوى منفصلة عن هذه اقول
لا نسلم اباء المقام بكفاية سبق انزال المن والسلوى فى انفهام المراد ههنا ولا يجب
اتصال قصة انزالها بما نحن فيه بل القصة واحدة لانها حكاية ما جرى فى التيه وان
حكى بعض الاحوال منفصلا عن البعض الاخر فالمعنى كلوا ما كلكم المعهود واشربوا من هذا
الماء وهذا من الايجازات القرانية التى بها يرتقى الكلام الى ذروة البلاغة واما ما

شيخ زاده

قيل هم من انه يلزم حينئذ تكرار الامر باكل المن والسلوى اذ سبق الامر به فى الاية السابقة
فمدفوع بان الامر الاول مسبوق على وجه المقصودية بالذات والثانى مسبوق
على وجه التوطئة للامر بالشرب فان الشرب انما يحسن بعد الاكل غالبا وبالعكس
فى قوام البدن هو الاكل فكرر الامر به ههنا ثم ان المص ضعف هذا الوجه لانه
لم يكن ماكولهم من زروع ذلك الماء وثماره كما ذكره صاحب الكشف والتحرير التفتازانى

اكمل

وقال الشيخ اكمل الدين ليس المراد انهم كانوا يأكلون من ذلك وانما المراد ان المقصود
من رزق الله الماء لان سوق الكلام لبيان الماء فكان مقتضى الظاهر ان يقتصر
على اشربوا لكن ذكر معه كلوا اشارة الى ان الامتنان بشرب الماء على وجه النعمة
لا يتم الا بعد الاكل اقول لا نسلم صحة ان يذكر كلوا لمجرد الاشارة بدون ان يأ
كلهم ذلم يسمح له نظر وعليه الاثبات ولئن سلم فكيف يجاب به عن قبل العلامتين
مع انهما اثبتا الاكل باعتبار ما ينبته الماء فيكون هذا اصلحا من غير تراضى
على ان المقدمة القائلة ان الامتنان الخ غير مطردة بل الامتنان على كمال البين
الجايع انما يتم بتقديم شرب الماء على الاكل بل كثيرا ما لا يقدر على الاكل الا بعد دفع

عصام

العطش بشرب الماء فان اذية العطش فوق اذية الجوع فيقتضى الطبيعة دفع
ما يدفع الاذى وقيل يجوز ان يكون هذا امرا لهم بالزرع الا انهم لم يتأخروا اقول بعد
ما جعل الامر بالاكل مجازا عن الامر بالزرع من البعد الظاهر كيف يتصور عدم
الائتمار وهم مشتاقون الى ما يحصل بالزرع كما ينادى عليه الاية الاتية فانها ناطقة

كمال پاشا زاده

بطلبهم ما تنبت الارض من بقلها وقثائها وغيرهما واما ما فى بعض الحواشى من انه
ليس بشئ لان الامر للاباحة ويكفى فيه امكان حصول ما ذكر منه بحسب العادة بلا حاجة

حاجة الى الوقوع فمعنى قوله ويأكل ما ينبت منه ان هذا الشان حاصل لذلك الماء
كما فى سائر المياه سواء خرج الى الفعل او لم يخرج فغير وارد لانه تقتضى امر الاباحة
ان شيئا ويعتقد الشخص المأمور ان يفعل الفعل المأمور به وان لا يفعله وذلك بعد
امكان الفعل واذا لم يكن لهم ماكولا حاصلا من الماء المذكور كيف يصح القول بامكان
ان يفعلوا فعل كله وبالجملة فيكون الامر على تقدير امرا باكل المعدوم وهو لغو ينزه
الكلام بحيث تنزيه ساحة التنزيل عن امثاله فان قلت اذا قلت اباحة كل من عنب هذا
الكرم والحال انه لم يثمر لا فيكون الامر لغوا وان كان شان الكرم بحسب العادة اثماره
غايته ما فى الباب هو انا نمنع هذا المدعى فعلى مدعيه الاثبات والعجب من هذا
المحشى انه لم يرض بهذا الوجه فى حاشيته ورضى به فى تفسيره والعجب منه انه قال فى
حاشيته ضعفه المصنف حيث اخره ولم يجوز نسبته الى قائل لانه مبناه على ان
يكون تقدير الكلام كلوا من رزق الله واشربوا من رزق الله كيلا يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز وقد غفل عن كون المصنف شافعيا لا يأبى عنده بالجمع بين
الحقيقة والمجاز فما زعمه مبنى تضعيف المص لا يصلح ان يكون مبنى له ومما اغتر هذا
القائل الا بان التحرير التفتازانى ذكر فى توجيه التضعيف لزوم الجمع بين الحقيقة
والمجاز لكنه شارح للكشاف ومصنفه حنفى لا يجوز الجمع بينهما الا بتأويل
فيكون ذلك وجها لتضعيفه واما القائل فقد نقل ذلك ههنا ذاهلا عن ان ما

عصام

شرحه كتاب شافعى فلا يكون ذلك وجها لتضعيفه هذا ومنهم من انكر لزوم الجمع بين
الحقيقة والمجاز لكون لا لما ذكره التحرير التفتازانى من ان الكلام على الحذف
اى كلوا من رزق الله واشربوا من رزق الله بل لانه لا جمع بينهما رأسا حتى يحتاج
الى الاختيار والحذف فانه انما يكون جمعا بينهما لو قيل كلوا واشربوا من الماء واريد بالماء
وما ينبت منه اما اذا قيل رزق الله واريد به فرداه احدهما الماء والاخر ما ينبت
منه فاين هذا من الجمع بين الحقيقة والمجاز اقول حاصله لزوم الجمع ثم دفعه بالحذف
على ما فى هذا القول من التصريح بان المراد من رزق الله الماء وحده وذلك
مبنى على ان الاضافة للعهد اى رزق الله المعهود الذى هو الماء فليس رزق
عاما يشمل فرديه عند القائل بل هو مخصوص بفرده الواحد الذى هو الماء بالاضافة
العهدية ولا فرق ح بين العبارة الكريمة وبين ان يقال كلوا واشربوا الماء وقد
سبق القائل بعض ولحقه آخر • ولم يتدبروا فى طرحة العبارة فى تخصيص بالماء فتدبر

ثم ان هذا القائل اخترع معنى غريبا حيث قال ونحن نفهم والله اعلم ان رزق
الله عبارة عن الماء وفي الاية اشارة الى اعجاز آخر وهو ان هذا الماء كما يروي العطشان
يشبع الجوعان فهو شراب وطعام اقول لا نسلم كونه مشبعا اذ لو كان كذلك لما احتيج
عصام
الى انزال المن والسلوى ولو سلم ذلك فلا نسلم صحة تعلق الاكل به كيف وشراب
السكر مشبع لكثرته باعث للامتلاء مع انه لا يقال اكلت شراب السكر بل شربته والحق
انه لا ينبغي حمل العبارة الكريمة على امثال هذه المعاني بمجرد الاحتمال العقلي بل لا بد
من النقل ولو كان ضعيفا **قوله** لا تعتدوا مبنى هذا الكلام ما ذكره الامام الراغب
حيث قال بعض المحققين ان العثو وان اقتضى الفساد ليس بموضوع له بل
كالاعتداء وقد يوجد في الاعتداء ما ليس بفساد وكفى بذلك الامام قدوة فلا عبرة
كمال پاشا زاده
بما قيل هذه المخالفة لما فهم من كتب اللغة من اختصاص العثي بالفساد بحيث لا يستعمل في غيره
لا غالبا ولا نادرا فان قلت ما ادعاه المعترض هو اختصاص العثي بالياء ولا ينافيه
فيه ما نقل عن الراغب من العموم فانه في العثو بالواو قلت بعد تسليم الفرق بينهما باختصاص
العثي دون العثو لم لا يجوز ان يكون لا تعثوا من الواوي دون اليائي ثم
ان العلامة جعله من اليائي وقال والعثي اشد الفساد فقيل لهم لا تتمادوا في
في حال فسادكم لانهم كانوا متمادين فيه وقال النحرير التفتازاني يعني ورد الكلام
نهيا لهم عما كانوا عليه والا فالفساد منكر منهي عنه كيف ما كان وقيل كانه قال
عن قوله في سورة يونس ثم البغي بمعنى الافساد دون ابطال المنفعة قد يكون بحق
وانما الذي لا يكون بحق هو البغي بمعنى الظلم والحق ان الفساد خروج الشيء عن
ان يكون منتفعا به وربما يكون عدلا كهدم دور المشركين واهلاك زرعهم اقول
هذا عجيب فان مراد النحرير من الفساد هو الفساد الاصطلاحي الذي يختص بما يكون
بغير حق فلا يقدح فيه كون الافساد اللغوي عاما لما يكون بحق وبغير حق ولذا
فسر العلامة بقوله وابطال المنفعة بطريق العطف التفسيري كيلا يحمل على الاصطلاحي
وكذا لا يقدح فيه كون الفساد اللغوي عاما لهما ايضا وبالجملة فالافساد الذي
يكون بحق افساد لغة لا اصطلاحا وكذا الفساد الذي يكون عدلا فساد
لغة وصلاح اصطلاحا **قوله** وانما قيد جعله حالا مقيدة لا مؤكدة كما ظنه
ابو البقاء لوجوه الاول ان اكثر النحاة لم يجوزوا المؤكدة من الجملة الفعلية الثاني
ان النهي عن الافساد حال الافساد امر بالجمع بين النقيضين اثبات الفساد ونفيه

والثالث اولوية التاسيس من التاكيد وقد اتفق العلامتان في الحال المقيدة
مجادلة
لكن اختلفا في طريقه فاختار المصنف ان العثو مجاوزة الحد مطلقا ثم غلب في
الحد في الفساد فتقييده بالحال بالنظر الى اصله اي لا تتجاوزوا الحد حال كونكم مفسدين
واختار العلامة انه اشد الفساد وهو غير الافساد فيفيد التقييد وقال النحرير التفتازاني
عن المراد ان الحال متعلق بالفعل اي تماديكم في الفساد في حال الافساد ينبغي ان لا يكون
او بالنهي اي الطلب منكم في حال افسادكم ان لا تتمادوا وبالجملة فليست الحال مؤكدة على
عصا
زعم وقيل يتجه عليه ان التمادي في الفساد لا يكون الا حال الافساد فكيف لا يكون
الا مؤكدة الا ان يقال لم يجعل لا تعثوا بمعنى لا تتمادوا في الفساد بل جعل مفسدين
بمعنى متمادين في الفساد اقول مدار كلام النحرير على ان الحال المؤكدة هي ما تقرر
مضمون اسم واقع في الجملة سواء كانت الجملة اسمية او فعلية كما هو المذهب المنصور
لا ما يقرر مضمون الجملة كما هو رأي البعض ولا شك ان مفسدين انما يؤكد الثاني
دون الاول وانما كان الاول منصورا دون الثاني لانه يشترط المؤكدة بان
لا تنتقل من صاحبها غالبا وهذا انما يكون اذا كانت مقررة لمضمون اسم
مثل زيد ابوك عطوفا وقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا بخلاف ما اذا كانت
مقررة لمضمون الجملة ذكر صاحب المفتاح ان الاصل في المؤكدة ان يكون وصفا
ثابتا وقال السيد السند في شرحه وذلك لان الحال المؤكدة هي ما تقرر مضمون اسم
واقع في الجملة سواء كانت تلك الجملة اسمية او فعلية ثم قال ولو فسرت الحال المؤكدة
بما تقرر مضمون الجملة السابقة مطلقا لزم ان يكون نحو ولوا مدبرين ولا تعثوا
في الارض مفسدين وتبسم ضاحكا فيمن لم يجعلها بمعنى المصادر احوالا مؤكدة
مع انها ليست صفات لازمة وبهذا كله ظهر ان كلام النحرير على المذهب
المنصور فلا يرد عليه الاعتراض بناء على المذهب الضعيف بل اذا كان المذهبان
متساويين فمن اختار احدهما لا يعترض عليه بما في المذهب الاخر واما قوله
الا ان يقال الخ فمخالف لما اراده العلامة حيث فسر العثي باشد الفساد واخذ
معنى التمادي من الاشدية وابقى الافساد على حاله فالتمادي معتبر في لا تعثوا
دون مفسدين وكلام النحرير مبني على ذلك وصريح في اعتبار التمادي في جانب
الفعل دون الحال فيكون هذا شرحا للكلام بما لا يرتضيه صاحبه **قوله**
البغي افساد يعني الاصطلاحي وهو ما يكون بغير حق فيختص بالظلم ومن نقلنا

اعتراض على التحرير انما اعترض على المص ايضا بان منشأ كلامه هذا الغفول عن معنى
الفساد وقد عرفت انه غير مخصوص بمواضع الظلم فالمثال الذي ذكره لا يخلو عن الفساد
اقول قد عرفت المراد من الفساد فالاعتراض من قبيل الافساد بغير حق فالخطاء من الناظرين
لا عن غيره مثال المصنف عن الثاني قوله كمقابلة الظالم اعترض بان هذا ليس
باعتداء فان الاعتداء هو التجاوز عن الحد الذي امر به الله بقوله فاعتدوا عليه بمثل
ما اعتدى عليكم فلا يكون تجاوزا عن الحد وانما سمي اعتداء مشاكلة وقتل الخضر الغلام
لا يكون اعتداء حقيقة وانما هو بحسب الظاهر اقول الاعتداء هو تجاوز الحد المعتاد في كل امر
وهو لا فراطه لا تجاوز حد الشرع حتى لا يكون الاعتداء المأمور به اعتداء حقيقيا
ومعنى الاية انه اذا ظلمكم ظالم متجاوزا عن الحد المعتاد فقابلوه بمثله المتجاوز عن ذلك
الحد واذا امكن الحقيقة لا يحمل على المشاكلة ثم اذا لم يكن الاعتداء موضوعا للفساد كما
عرفته من نقل الراغب فقتل الخضر الغلام اعتداء حقيقة لا بحسب الظاهر اذ لا يعدل عن
الحقيقة مهما امكنت قوله صلاحا راجحا قيل لا نظن ان ههنا صلاحا وفسادا الاول
الاول راجح على الثاني ومنشأه عدم الفرق بين الصلاح والفساد وكذا بين النفع
والضرر فالذي هو الموجود فيه النفع الراجح على الضرر لا الصلاح الراجح على الفساد اذ
النفع من مقولة الصلاح والضرر من مقولة الفساد قال النبي عم خير الناس من ينفع
ان النفع خيرية ولا شك ان الخيرية صلاح ويعلم منه حال مقابله ايضا كيف ويقال
الساعي بالفساد لمن يسعى الى الاعوجاج في ضرر الناس باضاعة اموالهم قوله ومن انكر
يعني الزام من انكر المعجزة من الطبيعيين بما اعترفوا به من خواص الاشياء فانها
تحصل مع عجز العقل عن اسبابها لا بيان ان المعجزة من هذا القبيل وهذا ملخص ما ذكره الامام
الراغب حيث قال انكر ذلك بعض الطبيعيين واستبعده وهذا المنكر معناه لم يتصور
قدرة الله تعالى في تغيير الطبايع والاستحالات الخارجة عن العادات فقد ترك النظر على
طريقته اذ تقرر عندهم ان حجر المغناطيس يجر الحديد وان الحجر المنفر للخل يسقره والحجر الحلاق
يحلق الشعر وذلك كله عندهم من اسرار الطبيعة واذا لم يكن مثل ذلك منكرا عندهم
فغير ممتنع ان يخلق الله تعالى حجرا يسخره لجذب الماء من تحت الارض انتهى واذا
تحققت ان مراد المصنف الزام الخصم بما هو مسلم عنده لا بما هو مذهب اهل الحق عرفت سقوط
ما قيل هذا التوجيه من خطرات وساوس الفلاسفة الذاهبين الى اسناد الاثار الى
الطبايع ومذهب اهل الحق ان الكل مستند الى الله تعالى والاسباب الظاهرة عادية وما ذكره حكاية

كمال زاده

كمال زاده

٢٢٥

من خوارق العادات وممن تورط في هذه الورطة من قال ما ذكره بعيد في الغاية
شبيه بكلمات الفلاسفة والاولى تركها والقول بانه حصل الماء بمحض القدرة
الالهية قوله حجرا بعينه هذا ظاهر على تقدير ان يكون الحجر معينا واما على تقدير
كونه غير معين فمنعه بعض المحشين قائلا اذ على تقدير عدم تعين الحجر ينبغي ان يقال
لم يمتنع ان يحدث الله في طبيعة اي حجر كان قوة جاذبة للماء لكنه غير ممنوع لجواز
ان يكون المعنى لم يمتنع ان يخلق الله حجرا مسخرا لتلك المصلحة بما دفع موسى عم
في كل مرحلة فردا من افراده قوله من تحت الارض قيل كانه غافل عن ان انفصاله
عن الارض يأبى عن ذلك الاحتمال وقول المفسرين على ما نقلناه فيما سبق انه كان حجرا
منفصلا لئلا يذهب الوهم الى هذا الاحتمال اقول لا نسلم كون انفصاله عن الارض
آبيا عن هذا الاحتمال فان موسى عليه السلام كان يضعه على الارض فيضربه
بالعصا فيجوز ان يجذب الماء من تحت الارض بمجرد وضعه عليها مع كونه منفصلا
عنها وما نقل عن المفسرين ليس لصرف الوهم عن هذا الاحتمال بل لصرفه عن احتمال
ان ينفجر منه الماء كما ينفجر عن الاحجار المكنة في الارض وبالجملة فالانفصال
انما يدفع احتمال كونه منبع الماء الجاري من جوف الارض الى وجهها كما في جبال
دون احتمال كونه حجرا جاذبا للماء كما لا يخفى قوله او لجذب الهواء قيل
لو كان السبب هذا لما اختلف بحسب الاوقات فانه كان يجري منه الماء وقت
الحاجة وينقطع وقت الاستغناء ولما توقف جريانه على الضرب بالعصا ويفتح
باب توجيه الخوارق بامثال هذا يؤدي الى سد باب دلالة المعجزة على صدق
الانبياء عليهم السلام اقول اعتراض مدفوع لكن لا لان المراد انه لم يمتنع ان
يخلق الله حجرا يجذب الماء او الهواء في بعض الاوقات ولا يلزم ذلك دائما
وايضا يجوز ان يتخلف عنه لمانع كما قيل فانه مما لا يقبله الفطرة السليمة بل لان المراد
انه لم يمتنع ان يخلق الله حجرا مستعدا لجذب الماء والهواء تابعا في ايقاع الجذب
لارادة موسى عم كما يشعر به عبارة التفسير فالسبب احد الامرين مشروطا بارادة موسى عم
فلا يتوجه ما ذكره في السببية واذ قد عرفت انفا ان المراد منه الزام الطبيعيين لا
انه مذهب اهل الحق فلا يؤدي الى سد باب دلالة المعجزات على صدق الانبياء عليهم
قوله وبوجه قال صاحب التيسير كان ينزل عليهم المن وهو اولا ثم طير فارسلت
عليهم السلوى فيجوز ان يكون نفس الكلام منهم قبل نزول السلوى اولا غاية

كازروني

عصام

كمال زاده

كازروني

هذا لو كان كلامهم جملة لن نصبر على طعام واحد فقط وليس كذلك بل هو مجموع تلك
الجملة مع ما عطفت عليها من الجملة الناطقة بطلب النوع من نباتات الارض وقد
قوله تعالى فان لكم ما سألتم على اجابة مسئولهم فلا يخفى ان كلامهم مركب من امرين احدهما
عدم الصبر على طعام واحد والآخر طلب النوع من النباتات واجابة مسئولهم انما تحصل
بدفع ضجرتهم عن الصبر المذكور باعطاء ما طلبوه من ما لوفاتهم دون ما لم يطلبوه من السكوى
والعجب من بعض المفسرين المتأخرين انه اعتنى بشأن هذا القول حتى رجح على مختار
العلامتين وقيل يحتمل ان يراد بالطعام الواحد الطعام الذي لم تخلط فيه اشياء
ويؤيده طلب الثوم والعدس والبصل مما يخلط في الطعام اقول انها كما تخلط في الطعام
تؤكل بلا خلط ايضا كما هو شأن الطائفة الفلاحين اكثريا فلا تأييد فيه لاحد الطرفين
وقال صاحب الارشاد ولعلهم لم يريدوا بذلك جمع ما طلبوا مع ما كان لهم من النعمة ولا
زوالها وحصول ما طلبوا مكانها اذ يأباه التعرض للوحدة بل ارادوا ان يكون هذا
تارة وذاك اخرى اقول قوله ولا زوالها الخ غير صحيح لان قوله تعالى فادع لنا ربك
الآية يدل على انهم اجملوا ذكر الطعام والعادة قاضية بانه اذا اجمل مخصوص طعاما ما
لا يطلبه مرة بعد مرة فلا احتمال لطلب الجمع ولا لطلب التناوب فتعين صحبا بانهم كانوا
كلا مستاجة فرجعوا الى عكرهم فاختاروا ما كانوا فيه من النعمة العتيدة واشتهوا ما الذي قد
صرح صاحب الارشاد ايضا بهذا المعنى واجام الطعام تقتضي الاعراض عنه رأسا فلا
ثلا يطلبه من اجمه البتة فكيف يصح طلبه ولو مناوبة وحيث اباء التعرض للوحدة ليس
لشيء فان الوحدة بسبب الاجام فذكروا السبب واريد معه مسببه بطريق الاستلزام
وايضا قوله استبدلوه الخ ظاهر في عدم طلبه لا جمعا ولا مناوبة اما الاول فظاهر
واما احتمال انهم كانوا طالبين للجمع فقال الله تعالى ادعوا ربكم عن الاستبدال لاى
لا يمكن الجمع بل الممكن هو الاستبدال كما قيل فضرب للنظم الزيغ في الوهم السخيف
وكذا الثاني ايضا لان قوله استبدلوه يدل على ان الاستبدال المنكر مطلقا
والاستبدال الذي ينكر مطلقا هو ازالة الخير واثبات الادنى مكانه وليس كذلك
في صورة المناوبة اذ في نوبة المن والسلوى يزول ويثبت الخير مكانه هذا والذي
ينبغي عرف احتمال المناوبة هو ان عادل ما بعد الاية من قوله تعالى فان لكم ما
سألتم على اعطاء مسئولهم يلزم تحقق اعطاء المن والسلوى تارة واعطاء المطلوب
من النباتات اخرى بطريق المناوبة والثابت خلافه فانهم لما دخلوا مصرا انقطع
انقطع المن والسلوى وحصل لهم النباتات فان قلت لعلهم طلبوا النعمة السابقة
واللاحقة بطريق المناوبة لكن لم يقع الاجابة لتمام مسئولهم بل لبعضها فيصح
قوله تعالى فان لكم ما سألتم اي لكم ذلك بعضا قلت ان ما سألتم يعم جميع السابقة
واللاحقة ولا مخصص فلا مخلص وبهذا كله ظهر ان من جوز الجمع والمناوبة من
المحشين فقد اخطأ مكررا قوله من الاسناد المجازي قبل الانبات عمل طبيعة
الارض فحقيقة اسناده الى الارض لأن ماده النبات بتسخير الله تعالى وتدبيره وذلك امر آخر وراء
ايجاده وايجاد اسبابه والفعل انما يسند حقيقة الى من باشره لا الى من خلقه
واوجده فالمنبت والمولد المصور ونحو ذلك حقيقة المباشر باسباب هذه الافعال
لا الباري تعالى وانما نسبة اليه كنسبة القتل والقطع والكسر اليه لكونه المكون لها
اقول لا نسلم كون الانبات عمل طبيعة الارض على المذهب الحق بل هو فعل الله
تعالى على ذلك المذهب كيف لا وقد مثلوا في كتب البلاغة مما يطابق الواقع
والاعتقاد بقول المؤمن انبت الله البقل وما يطابق الاعتقاد فقط بقول
الجاهل انبت الربيع البقل فظهر ان الانبات في الواقع فعل الله تعالى فالانبات
والتوليد والتصوير كلها افعال الله تعالى وانما تقع عند وقوع اسبابها الظاهرة
واما القتل والقطع والكسر فهي ايضا كما ترى لكن كانت صادرة بحسب الظاهر عما يعد
فاعلا في عرف الناس من ذوي الحيوة صارت نسبتها اليهم حقيقة والى الله تعالى
مجازا بحسب ذلك العرف لا بحسب التحقيق في نفس الامر وبالجملة فذلك مخصوص بما يصدر
عن ذوي الحيوة وليست الارض ولا طبيعتها كذلك بل هي قابلة لا فاعلة كما صرح
بالمص واما الاعتراض بان القابل للانبات هو الحبة لا الارض والارض محل
الانبات فالصواب اقامة المحل مقام الفاعل فمدفوع بان الحبة من اجزاء الارض
قابلة كما لا يخفى قوله تفسير وبيان اي لما في ما تنبت فيكون المعنى يخرج
لنا بعضا من بقلها وقثائها وغيرهما وقيل سواء جعل بيانا او بدلا من قوله ما
تنبت الارض افاد طلب الاخراج لبعض هاتيك المذكورات وظاهر ان المراد
هو البعض الذي هو هاتيك فينبغي ان يجعل بيانا لما افاده من التبعيضية اي
يخرج بعض ما تنبت الارض الذي ذلك البعض هاتيك اقول لا وجه لما ذكره
القائل اذ ليس المراد طلب جميع بقل الارض وقثائها وغيرهما بل طلب بعض من
كل منها فانهم يعلمون ان جميع كل منها لا يختص بهم بل يعم سائر الاقوام ايضا

كمال پاشا زاده

عصام

عصام

عصام

عصام

فالمعنى تخرج لنا بعضا يكفينا من كل صنف منها **قوله** وفسر الفوم قال العلامة هو
العدس والبصل ودقق وعالمد الطيبي فائدة ان العدسية تطبخ بالثوم والبصل وقال
التحرير التفتازاني ايضا اذ يجمع مع العدس في الطبخ والاكل الثوم لا الحنطة وان
كانت من الحبوب كالعدس واما في التيسير من ان من قال هو الثوم قال ذكر البصل
يدل على انه هو المراد لانه من جنسه ومن جعله بمعنى الخبز والحنطة قال العدس
يدل على انه هو المراد لانه من جنسه فمبني على نظر اخر ولا يقدح هذا النظر في نظر
العلامة الذي هو اثبات المناسبة بين الثوم والعدس بحسب الطبخ ومن غفل عن هذا
تمسك بنظر صاحب التيسير فاخذ يعترض قائلا لو كان المراد من الفوم الثوم لناسب
تاخيره عن العدس فان ترك رعاية التناسب من غير نكتة قبيح ينبغي ان ينزه عنه
كلام الله تعالى ثم قال المعترض بقي الشان في قراءة من قرأ بالثاء فان ما ذكرناه
يضعف تلك القراءة ولعل لذلك لم يذكرها المصنف والزمخشري **اقول** هذا من العجائب
فان الزمخشري صرح بذلك قائلا ويدل عليه قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وثومها
وما قيل لا دلالة في تلك القراءة عليه لان الثاء يبدل من الفاء كما يبدل الفاء
من الثاء مدفوع بانه روي من العرب الفوم بمعنى الثوم ولم يرو الثوم بمعنى الحنطة
حتى يكون الثاء بدلا من فاء الفوم فلعل ما ذكر الدلالة على مجرد جواز ان يبدل
من الثاء حتى يعارض بجواز العكس ايضا بل على جواز ذلك مع انضمام الرواية هذا
ولكن يرجح الحمل على الحنطة ما قاله الزجاج من انه كيف يطلب القوم طعاما لا بر فيه
والبر اصل **قوله** اي الله تعالى قيل الظاهر موسى لكن الحكم بان هذا الطلب يستلزم
الاستبدال انما هو من الله وليس من شأن موسى عليه السلام فلذا رجحه ولا يخفى ان ذكر موسى
يقتضي العطف على قلتم وقال الله يقتضي حذف فدعا موسى واذ دعا قال الله اقول
ان مراده من العطف مجرد كونه مربوطا بحسب المعنى اذ لا عطف في الآية لكن لا نسلم
الفرق بين الوجهين بعدم حاجة الاول الى الحذف وحاجة الثاني اليه بل الاول
محتاج اليه ايضا اذ المعنى فدعا موسى واذ دعا واجيب من جهة الله تعالى
قال موسى اخذا من جهته تعالى كيف وهو معترف بان هذا الحكم ليس من شأن موسى
فلا بد ان ياخذ من جهته تعالى فيحتاج الى الحذف المذكور **قوله** انحدروا اليه
اي انزلوا سواء كان بطريق ان يكون التيه اعلى والمصر اسفل او يكون من قبيل
نزول المسافر موضع كذا من غير ان يلاحظ الاعلوية والاسفلية ثم ان هذا

هذا الامر اما من كلام الله تعالى على لسان موسى عليه السلام على ان يكون فاعل قال هو الله تعالى
واما من جهة موسى عليه السلام بالوحي او بدونه على ان يكون فاعل موسى عليه السلام فقيل على الاول
هو امر تعجيز يعني اهبطوا مصرا ان قدرتم على الهبوط فانهم كانوا محبوسين في التيه في حين
موسى عليه السلام وكذا الحال على الثاني اذا كان بدون الوحي واما اذا كان بالوحي فكلام موسى
عليه السلام من قبيل الامر ويكون الامر امر اباحة لكنه ليس على لسان موسى عليه السلام بل على لسان يوشع
عليه السلام لما ذكر من انهم لم يخرجوا من التيه في حياة موسى عليه السلام **اقول** هو امر اباحة على لسان
موسى عليه السلام سواء كان من كلام الله او من كلام موسى عليه السلام دون لسان يوشع عليه السلام
اذ قد عرفت سابقا ان الرواية الصحيحة هي انهم خرجوا من التيه في حياة موسى عليه السلام فلم لا
يجوز ان يكون على لسان موسى عليه السلام في اواخر ابتلائهم بالتيه وتوفي موسى عليه السلام في اثناء
شروعهم في الهبوط الى المصر قبل الوصول اليه وبالجملة فاشتمال كل واحد من الحمل
السابقة على نعمة يقتضي ان يحمل هذا الامر على الاباحة دون التعجيز ولا يشتمل على
من الجملة على نعمة كما لا يخفى ثم **اقول** ما الباعث على ان يخص على الثاني كون الامر
تعجيزا بصورة ان يكون بدون الوحي مع انه يجوز كونه تعجيزا في صورة ان يكون
بالوحي ايضا بمعنى ان يوحي الله تعالى موسى عليه السلام ان يامرهم من عند نفسه امر التعجيز
قوله احيطت بهم وقعت هذه العبارة في شرح المفتاح للعلامة الشيرازي و
التحرير التفتازاني ايضا والظاهر احاطت بهم حتى خطأ بعضهم المصنف قائلا الصواب
احاطت بهم وقيل في تصحيحه انه قصد بهذا التعبير احد امرين زائدين على ما في الكشاف
الاول القلب يعني احيطت بهم احاطة القبة بمن فيها احيطوا بها كذلك وفائدته اما
لفظا فمطابقة المفسر واما معنى فالتنبيه على ان المستعار له حقيقة ليس الاحاطة بل
التثبت كما صرح به في المفتاح وذا لا يتفاوت باعتبار كون الذلة محيطة او محاطة
الثاني زيادة المبالغة في اثبات الذلة والمسكنة لهم بحيث يكونان محيطتين بهم من
وجه ويكونون محيطين بهما من وجه اخر بيانه ان قوله احيطت من قبيل الحذف والايصال
ان لم يستعمل احاط متعديا والا فعلى ظاهره والباء في بهم بمعنى للسببية لا للتعدية
والاحاطة في قوله احاطة القبة مصدر من المبني للمفعول بمعنى المحاطية كان القبة يحيط بها
اذا ضربت على الشيء يكون مستقرة عليه غير متجاوزة عنه ففيها جهة المحيطية صورة
وجهة المحاطية معنى فانها لما لم تتجاوز المحاط صارت كمحاط حسي لم يتجاوز المحيط
فقد استعير الضرب المعدى بعلى للتثبيت بجامع كمال الاختصاص وعدم التجاوز باعتبار

وحبطوا الى اريحا من الارض
المقدسة ولم يعلمنا انهم لم يخرجوا
من التيه في حياة موسى عليه السلام

المحيطية والمحاطية والقرينة الاسناد الى الذلة والمسكنة واستعيرت القبة ونحوها
للذلة والمسكنة بجامع مع الجهتين المذكورتين فالمعنى جعلنا الذلة محاطة بهم لامطلقا بل
كمحاطية القبة بمن فيها فانها محاطة بهم معنى ومحيطة صورة فان قيل اذا كان كل من
المحاطية والمحيطية معتبرا فلم اقتصر المصنف على ذكر المحاطية قلنا للمناسبة بين احيطت
وضربت مع خفاء جهة المحيطية فانهم لما رأوا ان ينبهوا على هذه الدقيقة بالطف
وجه صرحوا بالشق الخفى واكتفوا فى الاخر بانها من قولهم احاطة القبة بمن فيها فان
الاحاطة وان كانت بمعنى المحاطية لكن القبة وقوله بمن فيها يدلان على المحيطية اقول
حمل الكلام على الغلط اولى من حمله على المعنى الذى يحتاج الى هذه التكلفات البشيعة
وكتب المدقق الخيالى على حاشية نسخة من الكتاب ما نصه هذا قوله احيطت بهم بمعنى تعين
الاحاطة بهم وهى من الذلة والمسكنة فلفظه لم يذكر ويحتمل ان يكون الهمزة للتعدية
حاط بمعنى احاط فالضمير للذلة والمسكنة اى جعلت الذلة حائطة ومحيطة حياطة
واحاطة مثل احاطة القبة اقول لا نسلم الاول لانه اذا كان المعنى وقعت الاحاطة فى
التعبير عنه احيط ولا وجه للتأنيث فان مثاله المشهور حيل بين العير والنزوان ولم يثبت
الفعل فيه مع ان مصدره للحيلولة كالاحاطة ولا نسلم الثانى ايضا لانه موقوف على ثبوت
احاط متعديا بمعنى جعله حائطا ولم نجده فى كتب اللغة وبالجملة نحن نمنعه فعلى
مدعيه الاثبات والعجب من بعض الفضلاء انه نقل هذا الكلام فى حاشيته ولم يتنبه
لما فى كل من الوجهين ومنهم من اختار الوجه الثانى قائلا اى جعلت الذلة محيطة بهم
على ان يكون حاط بمعنى دار حوله فاذا زيدت الهمزة يكون المعنى ما ذكر ويكون حاط من حوط
لازما ومتعديا للجوهرى حوط كرم محيطا به حوله حائطا وانا احوط حوله ذلك الامر
ادور انتهى وليت شعرى ما الذى يعينه ما نقله عن الجوهرى اذ لا يلزم ذكره حوط بمعنى
كون احاط كذلك مع ان حوط المتعدى بمعنى جعل الشئ ذا حائط لا جعل الشئ حائطا
والمطلوب هو الثانى دون الاول وبالجملة فالناظرون فى المقام وقعوا فى خبط يعود والاقرب
عندى ان تحمل العبارة على التضمين اى ادرت الذلة والمسكنة عليهم محيطتين بهم
او الصقت بهم ذهب اكثر شراح الكشاف كالطيبى والقطب والاكمل الى ان الوجه الاول
على الاستعارة المكنية بان يشبه الذلة والمسكنة بالقبة المضروبة عليهم وهذا الوجه على
الاستعارة التبعية بان يشبه الزام الذلة والمسكنة لهم بضرب الطين على الحائط لكن المحققين
منهم كصاحب الكشف والنحرير التفتازانى اختاروا كون كلا الوجهين على الاستعارة المكنية

الكنية اما الاول فقد عرفته واما الثانى فبان يشبه الذلة والمسكنة بالطين المضروب
على الحائط ثم ان الاكثر ذهبوا الى ان الضرب فى الاول استعارة تخييلية قرينة للاستعارة
الكنية كما هو المشهور لكن المحققين اختاروا كونه استعارة تحقيقية تبعية للاحاطة فى الاول
وللالزام فى الثانى قرينة للمكنية كالتخييلية كما مر فى قوله تعالى وينقضون عهد الله والعجب
من القطب انه اختار ركون النقض هناك مستعارا للابطال استعارة تحقيقية وكونه
قرينة للاستعارة المكنية فى العهد وجعل الضرب ههنا استعارة تخييلية قرينة للمكنية
فى الذلة مع ان الظاهر كونه استعارة تحقيقية للاستعارة قرينة لها واعجب من ذلك
ان النحرير التفتازانى اتفق ههنا اثر صاحب الكشف كما عرفت وصرح بان الضرب ليس
استعارة تخييلية وان كونه استعارة للالصاق تبعية بان لا يكون استعارة مكنية
فى الذلة والمسكنة مما لا ينفيه علماء البيان مع انه قال فى قوله تعالى ضربت عليهم الذلة
اينما ثقفوا من سورة آل عمران قوله ضربت عليهم الذلة على تشبيه الذلة بالقبة استعارة
بالكناية ثم اثبات الضرب لها تخييل او تشبيه احاطتها بهم واشتمالها عليهم بضرب القبة
على ذى القبة استعارة تبعية ولا يخفى ما بين كلاميه من المدافعة ثم ان صاحب الكشف
ذكر ان الجملة ههنا كناية عن معنى ذلوا وتاثلوا وكونه استعارة لا ينافى فى ذلك واعتبر
بقولك وجعلت الذلة محيطة بهم كالقبة بدل المنزل تجد الكناية بحالها وتبعه النحرير
التفتازانى لكنه لم يرض به هناك حيث قال واما اعتبار كونه كناية كما فى قبة ضربت على
ابن الحشرج فهو فاسد وقد اتبع فيه الطيبى فانه قال ليس بكناية كما ذهب اليه وهم اكثر الناس
وانه من باب قوله فى قبة ضربت على ابن الحشرج يدل على لزومها ابن الحشرج من جهة انهما
محاطان بمحيط واحد لا يخرجان منه كذلك جعل الذلة قبة مضروبة على اليهود يدل على
لزومها لهم من جهة انها محيطة بهم فهم محاطون بها لا يخرجون منها فظهر ان من قال الكوكبات
النلاوة جعلت الذلة فى قبة ضربت على اليهود كانت منه فلم يفهم وجه التنظير ووقع
بما وقع فيه النحرير قوله واليهود هذا من الاحوال التى يشاهدها كل احد واما
ما نقل فى بعض الحواشى عن بعض المفسرين من ان الذلة كونهم ذليلين ليس فيهم من الشهامة
ما تنفع تكون بها من عاداهم الا ترى الى قولهم اذهب انت وربك فقاتلا فمما لا يخلو عن
محل شبهة فان قولهم ذلك لم يكن بعد ضرب الذلة والمسكنة عليهم الناشئ من كفرهم بآيات
الله وقتلهم الانبياء فانهم وان كفروا بآيات الله فى زمن موسى عم لكنهم لم يصروا
عليه بل امنوا ولم يقتلوا فى زمنه عم احدا من الانبياء عم ولو سلم تسبب كفرهم

خيالى
سعدى
قطب الدين
سعد الدين
اكمل
كمال پاشا زاده

الذائل للضرب الذلة والمسكنة فالظاهر ان السبب للضرب ليس كفرهم فقط بل المجموع كفرهم
وقتلهم والمجموع لم يقع في زمنه عم واجابوا بانه لما تحقق جزء من السبب تحقق جزء
من المسبب ايضا اي البعض من الضرب ولما تم السبب بعد زمنه عم تحقق جزئه الاخر من المسبب
كذلك ايضا **قوله** اوصاروا احقاء قال العلامة من قولك باء فلان بفلان اذا
كان حقيقا بان يقتل به لمساواته له ومكافاته اي صاروا احقاء بغضبه وقال في
قسم الحقيقة من الاساس وباء فلان بفلان صار كفوا له وباءت فلانا بفلان قتلته به
ثم قال وباء بدمه اقر به على نفسه واحتمله وباء يحيى عليه وبذنبه وباؤ بغضب من الله
انتهى وانت خبير بان الكفاءة الحقيقية انما تكون بين شخصين او بين شخص ووصف فقولهم
باء فلان بفلان حقيقة وقولهم باء فلان بغضب فلان محتاج الى التجوز بتنزيل
الغضب منزلة شخص فالاولى ان يجعل العبارة الكريمة من قولهم باء بدمه اي احتمله
كما ذكره في الاساس لتقدم الحقيقة على المجاز وبالجملة فبين تفسيره للعبارة الكريمة في
كتابيه مخالفة وكذا ان تقول لا باس بها فانه اتى في الاساس حملها على الحقيقة
وفي الكشاف حملها على المجاز لجواز كل منهما اذ كما ان الحمل على الحقيقة راجح لتقدمها
كذلك الحمل على المجاز راجح لابلغيتها من الحقيقة ولكل وجهة وقال الراغب اصل البواء
نابيا بنازله وبوات له مكانا سويته ثم قال وقوله تعالى باؤ بغضب من الله اي حل مبوأه
ومعه غضب الله وقوله بغضب في محل الحال نحو خرج بسيفه واستعمال باء تنبيه على ان
مكانه الموافق يلزمه فيه غضب الله فكيف غيره من الامكنة ونظيره فبشرهم بعذاب
اليم انتهى ولا يخفى عليك مخالفته لما في الاساس من كونه حقيقة في معنى الاحتمال
اللهم الا ان يكون اصل الكلام على ما ذكره الراغب تجوزا تهكميا ثم يستعمل اللفظ
في معنى الاحتمال ويصير حقيقة عرفية فيه وكثير في قسم الحقيقة من الاساس من هذا
القبيل كما ينبهك عليه عزيزه **قوله** بغير حق عندهم دفع بقوله عندهم ما يتجه ان
فائدة التقييد غير ظاهرة اذ قتل النبي لا يكون الا كذلك كما ذكره بعض اصحاب
الحواشي ثم ان ذلك البعض ذكر وجها اخر في دفع ذلك ثم قال هذا كله ان كان
الغير بمعنى النفي اي بلا حق اما اذا كان الغير بمعناه اي بسبب امر مغاير للحق اي الباطل
فالتقييد مفيد لان قتلهم النبيين بسبب الباطل مما يشاهد اقول لا فرق بين الصورتين
في عدم افادة التقييد لو بنا وبرهانه قتل النبي كما لا يكون الا بلا حق كذلك لا
يكون الا بسبب امر مغاير للحق اي باطل وقيل ليس هذا القيد احترازا بل قيد لازم

عصام

كمال پاشا زاده

لازم نحو ودعوت الله سميعا وجاء تعظيما لذنبهم واختاره المص تبعا للعلامة تكلف
كيف وقد قال القفال يكفرون بايات الله اي بالمعجزات التي اجراها على ايدي
الانبياء ويقتلونهم وكانوا يقولون هذه غويات وليست من الله وهولاء كاذبون
ويقتلونهم بهذا السبب من غير ان يقيموا حجة على كذبهم وانهم يقتلونهم لهذا الاعتقاد
لا انهم يعتقدون حقية المعجزات ونبوة الانبياء ثم يقتلونهم عنادا اقول ليس
ما نقله عن القفال صريحا في كون معتقدهم ذلك وانما الذي افاده هو انهم كانوا
يقولون ذلك سواء كان معتقدهم او لا فيحتمل ان يكون قولهم المذكور تلبيسا
منهم ناشيا عن عنادهم مع كونهم يعتقدون حقية المعجزات والانبياء ويدل عليه
قوله من غير ان يقيموا حجة على كذبهم فان من ليس عنده حجة على شي لا يعتقده غالبا
وقد تدارك العلامة هذا المحذور بقوله فلو سئلوا وانصفوا من انفسهم لم يذكروا
وجها يستحقون به القتل عندهم اذ المراد انهم كانوا يقولون في حق الانبياء تلك
الاباطيل لكنهم لو سئلوا وانصفوا لم يذكروا وجها للقتل اي حجة مثبتة لاباطيلهم
المقتضية للقتل ومراد المص ذلك ايضا فلا يرد الاعتراض بمجرد نقولهم تلك الاباطيل
قوله كما اشار اليه قبل اه دلالة فيه على ذلك اقول العصيان انما يتحقق مع
العلم بكون المعصية معصية والا فهو جهل او خطا فقولهم المذكور انما يكون عصيانا
لعلمهم بكونه خلاف الواقع ولو كان معتقدهم ذلك كان قولهم جهلا لا عصيانا **قوله**
اي جرهم العصيان قبل فيه ترجيح على الكشاف حيث قال بسبب عصيانهم واعتدائهم
لانهم انهمكوا فيها وغلوا فان الانهماك والغلو في العصيان عين الاعتداء فيه اقول
ان الاعتداء في اصله هو التجاوز عن الحد مطلقا ثم غلب في الفساد الذي هو التجاوز
المخصوص اي التجاوز عن حد الشرع وقد يستعمل في التمادي في الفساد لكونه تجاوزا
عن الحد المتعارف فيه فالعلامة حمله على الاول فصح اعتباره الانهماك والغلو فيه
والمصنف حمله على الثاني فصح تفسيره بالتمادي ولكل وجهة لكن مختار المص والجار الله
على مختار العلامة يكون الجملة الثانية كالتاكيد للاولى اذ ليس كثير فرق بين العصيان
والفساد وعلى مختار المصنف يظهر معنى التاسيس فان التمادي في العصيان مغاير
لاصل العصيان مغايرة ظاهرة **قوله** فان صغار الذنوب قيل من ابن فهم انه لم يكن
الى الكفر بايات الله وقتل النبيين كان صغار ذنوبهم لم لا يجوز ان يكون ذاهبا
واجيب بانه جعل مطلق العصيان والاعتداء سببا اقول الجواب لا يدفع السؤال فان

كمال پاشا زاده

عصام

مقتضى الاطلاق ان يكون السبب مطلق الذنب صغيراً كان او كبيراً فلا يتجه التخصيص
او يكون كبير الذنب فقط على قاعدة انصراف المطلق الى الكامل فالجواب الصواب انه يفهم من
كون العصيان والفساد صغيرين بالنسبة الى الكفر وقتل الانبياء عم وانما جعل صغار
الذنوب سبباً لكبارها وصغار الطاعات اسباباً لكبارها ايذاناً بان الله تعالى
جعل جميع صغار الذنوب سبباً لاحد كبارها وجعل كل واحد من صغار الطاعات سبباً
مستقلاً لكبارها تفضلاً منه على عباده ورحمة لهم **قوله** وقيل كرر الاشارة قيل
لم يرض المص بهذا القول حيث نقله بلفظ قيل بناء على ان حمل الكلام على التأسيس خير
من حمله على التأكيد على ان كون العصيان والاعتداء فيه سبباً مستقلاً كالكفر بالآيات
وقتل الانبياء عم محل بحث اقول لا وجه لاصل كلامه ولا لعلاوته اما الاول فلان
هذا القول لا يقتضي حمل الكلام على التأكيد كما زعمه وانما يقتضي حمله على التأسيس
فان الكلام السابق افاد كون ضرب الذلة والمسكنة والبواء بالغضب بسبب كفرهم
بالآيات وقتلهم الانبياء عم وهذا الكلام افاد كون الضرب والبواء بسبب آخر هو العصيان
والتمادي فيه واين هذا من التأكيد واما الثاني فلانه لم لا يجوز كون الضرب والبواء
بسبب العصيان والتمادي فيه وكم من وعيد ورد على العصيان لا سيما التمادي فيه **قوله**
وقيل الاشارة قيل هذا مشترك بين هذا التوجيه والتوجيه الاول فينبغي ان يقدم على
قوله وقيل كرر الاشارة ويكتفى بقوله وقيل الباء بمعنى مع اقول هذا التوجيه
وان كان مشاركاً للتوجيه الاول في امر الاشارة لكنه مشارك للتوجيه الثاني
في ان يكون العصيان والاعتداء سبباً قريباً للضرب والبواء كالكفر والقتل لا سيما
سببهما فهذا التوجيه مناسب بجزئه الاول للتوجيه الاول وبجزئه الثاني للتوجيه
الثاني فالوجه ان يذكر هذا التوجيه بعدهما كما فعله المص ليكون جزؤه الاول ناظراً
الى الاول وجزؤه الثاني الى الثاني كاللف والنشر المرتب هذا وقال الشيخ الاكمل
ان في الاية اسمي اشارة وبائين واسم الاشارة الثاني اما ان يكون تكراراً للاول
اولا وعلى كل من التقديرين كل واحدة من البائين اما ان تكون سببية او بمعنى مع
واما ان تكون الاولى بمعنى مع والثانية سببية او بالعكس فان كانت الاشارة الثانية
تكراراً للاولى فلا يجوز ان تكونا سببيتين كيلا يتوارد سببان على مسبب واحد بالشخص
ولا ان تكونا بمعنى مع لان الكفر وقتل الانبياء تامان في كونهما سببين للذلة
والمسكنة والبواء بالغضب فيستغنى بهما في السببية عن غيرهما فتعين ان تكون

زاده
شيخ
عصام

الاولى بمعنى مع والثانية للسببية كما ذكره وتقريره ذلك الذلة والمسكنة والبواء
بسبب ارتكابهم انواع المعاصي واعتدائهم حدود الله مع كفرهم بآيات الله وقتلهم الانبياء
بغير حق فان العصيان والاعتداء ليسا كالكفر وقتل الانبياء في الاستقلال بالسببية فضما
اليهما تكميلاً لهما في السببية وان لم يكن تكراراً للاولى بل كانت اشارة الى الكفر وقتل
الانبياء كانت الباء الاولى للسببية لا غير وفي الثانية جاز الامران اقول اما ذكره في
صورة التكرار من انه لا يجوز ان يكونا سببيتين الخ فغير مسلم وما ذكره من منع توارد
العلل المتعددة على معلول واحد انما هو في العلل الحقيقية التامة لا في العلامات التي علق
بها افعال الله تعالى في القرآن وهذا بعينه يقال ضرب زيد لسرقته وزناه وشربه الخمر
واما قوله ولا يجوز ان تكون الاولى سببية والثانية بمعنى مع الخ فصحيح لكن لا لما
ذكره من التعليل اذ لا يلزم من كون العصيان والاعتداء سبباً للضرب والبواء كالكفر
والقتل حتى يقال ان الكفر والقتل تامان في السببية فيستغنى بهما عن غيرهما اذ المعنى
ان الضرب والبواء الكائنين بسبب الكفر والقتل كائنان مع العصيان والاعتداء
فالعصيان والاعتداء ليسا منضمين الى الكفر والقتل في السببية بل منضمان الى السبب بل
لان الظاهر ان الضرب والبواء من قبيل العقوبة وليس العصيان والاعتداء من قبيلها
بل هما من قبيل سبب العقوبة فلا يحسن ضمها اليها واما مختاره الذي ذكره بقوله
فتعين ان تكون الاولى الخ ففيه ايضاً ما ذكرنا من عدم الحسن في ضم سبب العقوبة الى
العقوبة وقوله كما ذكره يعني العلامة مترفية بلا مرية فانه قال ذلك تكرار للاشارة
بما عصوا بسبب ارتكابهم انواع المعاصي واعتدائهم حدود الله في كل شيء مع كفرهم بآيات
الله وقتلهم الانبياء ومراده معية العصيان والاعتداء بالكفر والقتل في السببية للضرب
والبواء لا معية الضرب والبواء المسببين للعصيان والاعتداء بالكفر والقتل وفيه بحث
اذ لا يبعد تصوير المعنى فان العصيان والاعتداء الخ والظاهر منه ان تكون الباء
الاولى سببية والثانية بمعنى مع حتى يحصل ضم العصيان والاعتداء الى الكفر والقتل
في السببية وهذا خلاف ما اختاره اولاً من كون الاولى بمعنى مع والثانية سببية
ولكن لك ان تقول مراده معية العصيان والاعتداء بالكفر والقتل كان قوله تعالى
بانهم كانوا يكفرون الخ بعد قوله تعالى بما عصوا الخ اذ لم يسمع مثل هذا التقديم والتاخير على
انه معترف بكون الاشارة الاولى للضرب والبواء فلا يكون المعنى الا معيتهما بالكفر
والقتل لا معية العصيان والاعتداء بهما **قوله** فيها خطوط قيل الضمير المؤنث راجع الى

عصام

الافراس وقيل الى البقرة اقول كلاهما غير مراد قال ابن دريد في شرح ديوان رؤبة كمال پاشازاده
الماير ابا نا لان هذه الصفة صفة اناه ومقصوده بهذه الصفة ما في البيت مع ما في الابيات
التي قبله وبعده قوله والذي حسن ذلك اي وضع اسم الاشارة المفرد موضع المتعدد
نقل عبارة الزمخشري حسن منه ذلك اي عن الوضع المذكور وفي هذه شائبة بتعيين كمال پاشازاده
مثل هذا من عطفه وما فيه من بعض الخفاء حتى ذهب الامام وقطب الرازي الى ان معناه واكد
حسن هذا الكلام من رؤبة وهو تفسير الضمير باسم الاشارة غير الملبس اي بلا اشتباه
اقول اذا كان ضمير منه راجعا الى الوضع المذكور فالظاهر ان ذلك اشارة الى ما
نقله رؤبة اي الذي حسن من مطلق الوضع المذكور هو ذلك الفرد المخصوص فتوهم العبارة
ان الحسن في ذلك الفرد المخصوص منه لا في مطلقه مع انه في مطلقه فالوجه ان يرجع
الضمير الى رؤبة فيكون ذلك اشارة الى وضع ضمير المفرد موضع ضمير التثنية لا الى الكلام
الذي اجاب به عن الاعتراض فان الاستشهاد بعبارة البيت فينبغي ان تصرف الاشارة
اليها وكذا ان نقول الاشارة الى عبارتي البيت والجواب جميعا اذ كما يمكن الاستشهاد
بعبارة البيت لحال الضمير يمكن الاستشهاد بعبارة الجواب لحال اسم الاشارة ايضا
فان ذلك فيها اشارة الى السواد والبلق بل هذا اولى فان فيه جريا على طريقة الذي
اذ يكون ذلك اشارة الى شيئين هذا كله على تقدير ان يكون عبارة الكشاف ما نقله
القائل لكن النسخ الصحيحة متفقة على ان العبارة حسن منه فقط بدون لفظة ذلك والعجب
ان القائل اخذ كلامه هذا من التحرير التفتازاني ولم يهتد الى هذا الكلام على النسخة
الصحيحة فلم يرد عليه محذور لان مدار المحذور على وجود لفظة ذلك وفرعه القائل على
على النسخة السقيمة فورد عليه المحذور لوجود مداره فيها قوله وثانيهما قيل لما كانت كمال پاشازاده
الاشارة بذلك الى وضع اسم الاشارة المفرد موضع المتعدد خاصة لم يناسبه التعرض في
لوضع اسم الاشارة المذكر موضع المؤنث وانما تعرض له الزمخشري لان المقام الذي يكون
هذا الكلام فيه يقتضي التعرض له ايضا اقول المناسبة ظاهرة لانه ذكر اولا وضع المفرد
مقام المتعدد تثنية كان او جمعا حيث قال الى شيئين فصاعدا فيلحق في صورة كونه
جمعا انه يلزم المطابقة جمعيته او تانيثا فافاد انه لا يلزم كل من المطابقتين قوله
بالنسبة نهم ذهب العلامة الى تخصيص الموصول بالمنافقين وهو الوجه الثاني في الكشاف
وقال التحرير التفتازاني فيه بذلك ليدخلوا في عداد الكفرة وينتظموا معهم بنفي الايمان
والاخبار بان من آمن منهم ايمانا خالصا فله كذا واتى المصنف بتعميمه للمؤمن الخالص

والمنافق قيل انما فعل ذلك ليصح الاخبار بان من آمن منهم فله كذا فما قاله
التحرير من ان هذا الاخبار انما يصح على تقدير التخصيص بالمنافق سهو او قول بل السهو في
نسبة السهو الى التحرير فان العلامة حمل اليهود والنصارى والصابئين على الكفرة
منهم لا عليهم وعلى المسلمين منهم قبل النسخ فلزم ان يكون المراد من قوله تعالى من آمن
بالله من خرج منهم من دينه المنسوخ وآمن وحينئذ يلزم ان يراد بالذين آمنوا المنافقون
دون المؤمنين الخالصين ولا مجموع الفريقين اذ لا يصح ابدال من خرج من دينه
المنسوخ وآمن من الذين آمنوا بالنسبة الى المؤمنين الخالصين سواء اريدوا فقط
او مع الكفرة وبالجملة فمراد التحرير شرح كلام العلامة على ما اختاره فلا عتب عليه و
العجب من هذا القائل انه اقتفى في تفسيره اثر العلامة في التقييد واتى التحرير في تعليله
بين كلاميه تدافع فان قلت هل بينا في هذا التوجيه ما علل به الوجه الثاني وهو
انخراطهم في سلك الكفرة قلت لا اذ لا يكون المذكور حينئذ فرق الكفرة المرفوعة بل
فرق الامم التي بعضها مؤمن وبعضها كافر فيكون جميع الفرق على وتيرة واحدة قوله
جمع نصران هو قول سيبويه والمستعمل هو النصراني بزيادة ياء النسبة للمبالغة كاحمري كمال پاشازاده
ونقل عن الخليل انه جمع نصري كالمهاري جمع مهري وقيل ليس الياء للمبالغة بل للفرق
بين الجمع والواحد كما في العربي قالوا العرب اسم لهذا الجيل المخصوص والواحد عربي
كما يقال المجوس مجوسي ويهودي واذا حذف الياء فهو جمع فيقال المجوس واليهود اقول
انما يصح ما ذكره لو صح ان يقال نصران بلا ياء لطائفة النصارى كالعرب والمجوس
واليهود حتى يفرق بينه وبين الواحد بالياء وليس كذلك بل يقال نصران للواحد
منهم دون الجمع قال العلامة يقال رجل نصران وامرأة نصرانة وهما واقعان في
اشعار البلغاء والعجب من القائل انه ذكر بعضا منها ثم قال هذا المقال ولم يدر امام فخر
ان ما ذكره يبنى بالقلع على مبنى ما قاله قوله بين النصارى هذا منقول
عن ابن عباس رض ونقل في اكثر التفاسير عن مجاهد والحسن انهم قوم بين اليهود
والمجوس والقول الثاني منقول عن الخليل قال هم قوم يشبه دينهم دين النصارى
الا ان قبلتهم نحو مهب الجنوب يزعمون انهم على دين نوح عم والقول الثالث منقول
عن قتادة واما القول الرابع فقال الامام فيه الاقرب انهم يعبدون الكواكب
ولهم قولان احدهما ان الله تعالى هو خالق العالم لكنه امر بتعظيم الكواكب وجعلها
قبلة للدعاء والثاني انه تعالى خلق الافلاك والكواكب وجعلها مدبرة لاحوال هذا

العالم فيجب تعظيمها لانها الالهة المدبرة لهذا العالم وهذا هو مذهب قوم ابراهيم م
اقول القول الاول لا يقتضي ما ادعاه من انهم يعبدون الكواكب بل مقتضاه كونهم
موحدين يعبدون الله تعالى ولا يقدح فيه تعظيمهم الكواكب لانه لم يكن باعتقاد انها الهة
مدبرة بل باعتقاد ان الله تعالى جعلها قبلة للدعاء كيف ولم يقدح في الاسلام
قولنا السماء قبلة للدعاء وما الفرق بين الكواكب والسماء في هذه المرتبة وقال
القرطبي الذي تحصل لهم من مذهبهم فيما ذكر بعض علمائنا انهم موحدون يعتقدون
تاثير النجوم وانها فعالة ولهذا افتى ابو سعيد الاصطخري بكفرهم اقول اختلف
الفقهاء في حل ذبائح الصابئين ونكاح الصابئات لاختلافهم في اشراكهم من
ذهب الى كونهم موحدين كابي حنيفة رضي الله عنه حمل قولهم بتاثير النجوم على تاثيرها
اي الفعل لله تعالى والنجوم اسباب فلا يلزم الاشراك لا انها فعالة بذواتها كما م
مبنى الافتاء المذكور ولا تسمية عندهم بالالهة كالاصنام حتى يلزم اشراكهم بما لا يلزم
نعم ما قاله السدي من انهم طائفة من اهل الكتاب كما ذكر في التيسير ثم ان النخعي
الذي هو مقطع الكلام الشهرستاني في الملل والنحل وهو ان الصابئة قوم يقرون
بحدود واحكام عقلية وربما اخذوا اصولها وقوانينها من مؤيد بالوحي الا انهم
اقتصروا على الاول منهم وما تعدوا الى الاخر وهؤلاء هم الصابئة الاولى الذين قالوا
بغاذيمون وهرمس وهما شيث وادريس عليهما السلام ولم يقولوا بغيرهما من الانبياء
عليهم السلام انتهى وهذا ادنى في ما ذكره المصنف من كون اصل دينهم دين نوح
فانه بيان لحال الصابئة الاولى فيحتمل ان يقول بعضهم من الصابئة بنوح عم
فالظاهر ان نظر المص ينقل في ذلك قوله من كان منهم في دينه وقال صاحب ابو السعود
الارشاد لا سبيل اليه اصلا لان مقتضى المقام هو الترغيب في دين الاسلام واما بيان
حال من مضى على دين اخر قبل انتساخه فلا مناسبة له بالمقام قطعا بل ربما يخل
بمقتضاه من حيث دلالته على حقيته في الجملة على ان المنافقين والصابئين لا ينبغي
في حقهم ما ذكر اما المنافقون فان كانوا من اهل الشرك فالامر بين وان كانوا من اهل
الكتاب فمن مضى منهم قبل النسخ ليس من المنافقين واما الصابئون فليس لهم دين يجوز
رعايته في وقت من الاوقات ولو سلم انه كان لهم دين سماوي ثم خرجوا عنه
فمن مضى من اهل ذلك الدين قبل خروجهم عنه ليس من الصابئين فكيف يمكن ارجاع
الضمير الرابط بين اسم ان وخبرها اليهم او الى المنافقين وآية الكتاب ارجاعه الى مجموع

الى مجموع الطوائف من حيث هو مجموع لا الى كل واحد منها قصدا الى درج الفريق المذكور
فيه ضرورة ان من كان من اهل الكتاب عاملا بمقتضى شرعه قبل نسخه من مجموع الطوائف
بحكم اشتماله على اليهود والنصارى وان لم يكن من المنافقين والصابئين مما يجب تنزيه
ساحة التنزيل عن امثاله على ان المخلصين مع اندراجهم في خبر ان ليس لهم في
درج خبرها عين ولا اثر اقول اما ما ذكره اولا فغير مسلم لان بيان حال من مضى على
دين سماوي قبل انتساخه ومدحهم باثبات الاجر والامن لهم ترغيب في دين الاسلام
بيان حال ما هو مثله من الاديان وذكر السعادة المتفرعة عليه كيف والقرآن
مشحون ببيان احوال السعداء والاشقياء من الامم الماضية ترغيبا لهذه الامة في
دين الاسلام وترهيبا لهم بالمقايسة على الفريقين وهل يقدح دلالته على حقية سائر
الاديان قبل النسخ في امر الترغيب في دين الاسلام بعد نسخه اياها كلا ولذا
ما ذكره بطريق العلاوة اما المنافقون فالمراد منهم من كان في دين الاسلام
ظاهرا سواء كانوا قبل ذلك مشركين او كتابيين ولا يلزم كون المعنى من كان من
المنافقين في دينه فلا اجر فانهم لم يذكروا على ان يكونوا فرقة مستقلة كاليهود والنصارى
بل ذكروا في ضمن فرقة الذين امنوا فيكون المعنى من كان من هذه الفرقة على دينه
مصدقا فلهم اجرهم وهم المؤمنون المخلصون فيكون المنافقون منهم من لم يكونوا على دينهم
مصدقا واما حال الصابئين فهين لان هذا التفسير على قول من اثبت لهم دينا
سماويا كما عرفته انفا والعجب من ابي الكمال ابن الكمال انه سبق صاحب الارشاد في كمال پاشازاده
مضمون العلاوة فيرد عليه ما يرد لكنه اورد ذلك في تفسيره وصحح كلام المص في حاشية
كشافه لما نقل المص كونهم على دين نوح ثم اكمله هذا التفسير ثم ان الكلام التشنيع
الذي اورده صاحب الارشاد غير وارد ايضا لانا لا نم ان من مضى من اهل ذلك
الدين قبل خروجهم منه ليس من الصابئين لم لا يجوز ان يسموا بالصابئة على كون
اللفظ مجازا عربيا دالا على خروجهم من الدين كما يدل عليه قوله وهو ان كان عربيا
فكذا على ان يكون عربيا ايضا فانه اما من صباء المهموز بمعنى خرج او من صبا
الناقص بمعنى مال فيحتمل على الاول ان يسموا القسم بذلك لخروجهم عن الكفر وخروجهم
في الدين فانه بمعنى الخروج من دين الى دين آخر مطلقا كما نقله الجوهري عن ابي
عبيدة وعلى الثاني ان يسموا به لميلهم عن سائر الاديان الى دينهم لا لميلهم عن الحق
الى الباطل فانه الراجح من المعنيين ولذا قرره المص وهذا جرى على ما في الكشاف

فقال الامام الشهرستاني في الملل والنحل في اللغة صبا الرجل اذا مال وزاغ بحكم ميل هؤلاء عن سنن الحق وزيغهم عن نهج الانبياء قيل لهم الصابئة وهم يتولدون الصبوة الانحلال عن قيد الرجال والظاهر منه ان اوائل تلك الطائفة وامرهم يسمون بهذا الاسم لكنهم يحملونه على معنى مرضي عندهم ويناسبهم في اعتقادهم ونحن نحملهم على معنى مرضي عندنا يناسبهم في اعتقادنا وبالجملة فلا يلزم كونهم مسمين بهذا الاسم بعد خروجهم من الدين على ان يكون المعنى الخارج منه كما زعمه انا نمنع ذلك وعليه الاثبات وبهذا ظهر ظهورا انه لا حاجة الى ارتكاب التكلف الذي يجب تنزيه ساحة التنزيل عن امثاله وظهر ايضا ان المخلصين يندرجون في حيز خبر ان كما اندرجوا في حيز اسمها فبطل العلاوة الاخيرة ايضا نعم بقي في عبارة المص شيء وهو ان تقييد قوله من كان منهم في دينه بقوله قبل ان ينسخ ينافي ادراج المخلصين اذ لا يتصور النسخ لدين الاسلام حتى يفيد التقييد بالنسبة اليهم فلا يندفع باعتبار النسخ في غير الاسلام كلا وفي الاسلام بعضا بورود النسخ على بعض احكامه كما قاله بعض المحققين لانه وان صح تقييد الاسلام بكونه قبل النسخ باعتبار انه نسخ بعض احكامه لكن لا معنى لان يقال ان الفائزين بالاجر من امن قبل ان ينسخ بعض احكامه دون من امن بعده فان من امن قبل ذلك ومن امن بعده على السوية في الايمان والاجر وتحقيق المقام ان يقال ان في العبارة نوع مسامحة والمراد انه تقييد للكل باعتبار بعضه فالقيد منصرف الى ما يتحمله في ضمن الكل وهو غير الاسلام او تقول تقييد لبعض من امن لا كله وانما سكت عن الفرقة الاولى لظهور ان من امن منهم وعمل صالحا هم المؤمنون المخلصون والمحتاج الى البيان من امن من الفرق الاخيرة فكانه قال اما من امن من الذين امنوا فظاهر واما من امن من الفرق الاخيرة فهو من كان في دينه مصدقا قبل النسخ واما ما قيل من انه لا يلزم من هذا التقييد ورود النسخ على الاسلام كما لم يلزم من قوله تعالى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي نفاد كلماته تعالى فممنوع لان اصل ذلك الكلام على الفرض والتقدير فاجاب بقوله تعالى لو كان البحر مدادا لكلمات ربي واذا كان اصل الكلام فرضيا يكون قيده ايضا كذلك وليس الامر هنا كذلك حتى يعم المنافقين واعترض هنا بوجه اخر وهو انه يلزم من كلام المص ان يكون المنافقون الذين على دينهم قبل النسخ داخلين في الحكم الذي هو الفوز بالاجر وليس كذلك بل لا بد من مجموعهم اقول المراد بمن كان على دينه من كان على دينه ومات قبل النسخ والمنافقون لم يكونوا منافقين الا بعد نسخ دينهم بدين محمد عم فكيف يكونون ممن مات على دينه قبل النسخ فلا يرد الاعتراض راسا حتى يحتاج الى الجواب بان ايمان المنافقين كلا ايمان فلم يعتبروا انهم ليسوا عاملين بمقتضى شرعهم كلا بمقتضاه الايمان بمحمد عم كما زعمه المعترض وقال ايضا الوجه ان يقال المراد بمن امن من امن بالقلب ليكون شاملا لكل من امن سواء كان امن قبل النسخ او لا واما اذا فسر من امن بما ذكر وجعل مبتدا او بدلا لا يكون شاملا للمؤمن الذي لا يكون بالصفة المذكورة وهو الايمان قبل النسخ اقول لما عرفت ان هذا التفسير لمن امن انما كان مقيدا بكونه قبل النسخ بالنسبة الى الفرق الاخيرة دون الفرقة الاولى فلم يلاحظ في دينهم النسخ حتى يعترض بان اللفظ الوافي لا يشمل المؤمن الذي لم يتصف بالايمان قبل النسخ بل هذا التفسير لبعض من امن فيبقى الفرقة الاولى سالمة عن التقييد المذكور وينظر حال مؤمنيها ومنافقيها بدون ملاحظة النسخ اعني ان قوله تعالى من امن سواء كان مبتدا او بدلا يكون المعنى الذين امنوا بمجرد بالسنتهم سواء كانوا مخلصين او منافقين والذين امنوا بالاديان المنسوخة فمن كان مخلصا في دينه فله اجر وهم المخلصون من امة محمد والمؤمنون من الفرق الاخيرة قبل نسخ اديانهم قوله حيث يخاف الكفار قيل لا وجه لتخصيص الخوف من العقاب بالكفار بل هو مشترك بينهم وبين المقصر في العمل وكذا لا يختص الحزن باحدهما اقول لم يرد بالمقصر الفاسق المقصر في الاعمال المكتوبة حتى يثبت له الخوف بل الذي يعمل الاعمال المكتوبة لكن يقصر في الاعمال الزائدة عليها فلا نسلم ثبوت الخوف له وانما يحزن لمشاهدته في الاخرة من لم يقصر في الاعمال الزائدة فاعطي بها درجات فوق درجة نفسه ولا نسلم ثبوت الحزن للكفار ايضا فان الخائف من العقاب لا يوصف بالحزن وسلم ان الخوف كيفية غالبة على كيفية الحزن فاذا تحققت الاولى في النفس تقهر الاخرى مغمورة ملحقة بالعدم قوله وقد منع سيبويه هذا على ما ذكره عبد القاهر وتبعه ابن الحاجب من ان سيبويه لعل الحق ان يثبته في المنع من دخول الفاء خلافا للاخفش ونقل الشيخ الرضي عن الصيمري وابي البقاء وابن يعيش ان المجوز لدخول الفاء مع ان سيبويه خلافا للاخفش وذكر في بعض شروح الكافية وجه سيبويه ان ان للتحقيق والشرط خلافه وذلك لانه لا ياتي الا في المشكوك والشك والتحقيق لا يجتمعان ووجه الاخفش

انها تؤكد معنى الكلام الذى تدخل فيه فلم يبطل معنى الشرط والجزاء بدخولها
والحجج الظاهرة للاخفش وروده فى القرآن وغيره قال تعالى ان الذين قالوا ربنا
ثم استقاموا فلا خوف عليهم وقال تعالى ان الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون
النبيين بغير حق الى ان قال فبشرهم وقال تعالى ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات
فلهم عذاب جهنم وقال عم الا ان كل دم ومال ومأثرة كانت فى الجاهلية فانها
تحت قدمى هاتين ولو اجيب لسيبويه ان الفاء زائدة خصوصا على مذهب الاخفش
فانه يستكثر زيادة الفاء كما نقل صاحب المنتقد ان ابا الحسن حكى زيدا فوجد
والمعنى زيد وجد وكما فى قوله فعند ذلك فاجزعى اى فعند ذلك اجزعى
لكان قوله ممشى فى الجدل اقول انصاف وجه التفصى عما اورد على المنكر
من الحجج الظاهرة فى القول بزيادة الفاء قرينة واضحة لكون الخلاف فى
الانكار للاخفش على ما ذكره ابو البقاء وغيره فان القول بالزيادة بنى
اصله على ما بنيه عليها الشارح المذكور كذا فى بعض الحواشى اقول لا نسلم
كون ذلك قرينة لانصاف عن وضوحها اذ كونه كلاما جدليا من جانب سيبويه
كانك تقول للاخفش كيف تقيم تلك الحجج على سيبويه المانع لدخول الفاء لم
لا يجوز كون الفاء فيها زائدة مع انك تستكثر زيادتها بل عبارة ذلك الشارح صريحة فى هذا
المعنى او يمكن حملها على ما زعمه وهل يلزم من استكثار الاخفش زيادتها فى الامثلة
التى لا تدل الا نحو قوله بزيادتها فيما نحن فيه ايضا كلا ثم بقى ههنا بحث
وهو انه كان ينبغى ان يبين وجه ذكر هذه الآية وما قبلها من ضرب الذلة
فى اثناء تعديد النعم استطرادا كما ذكره المحقق التفتازانى وقيل لعل الوجه فى ذكر
ضرب الذلة انهم لما تركوا الاطعمة الاعزة وقنعوا بالاطعمة الاذلاء لحقا رداءتهم
الذلة والمسكنة فالزمناهم لزوم القبة او الطين واستحقوا العقوبة ولاجل هذا
عطف هذه القصة على تلك القضية والوجه فى ذكر الذين امنوا الآية انه تعالى لما حكم
على الاسلاف بانهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين كان مظنة ان
يتوهم انهم كلهم ماتوا على الكفر فبين تعالى ان هذا الحكم مختص بمن لم يؤمن واما
من آمن فلا يشمله هذا الحكم وانت خبير بان هذا التوجيه انما يتم على مختار المحقق
دون العلامة ومنه يعلم ان مختار العلامة لا يخلو عن الاعتساف ولذلك لا يلزم من كون
هذا التوجيه مخصوصا بمختار المصنف ان لا يوجد توجيه على مختار العلامة

كان زيادة

ايضا حتى يكون فيه اعتساف من هذه الجهة بل ذكر صاحب الكشف توجيها على ذلك
ايضا حيث قال ذكر بعد انكار موسى عم ما انكروا انهم لمهانة انفسهم عموا عما عنوا
حديث ضرب الذلة وادمج فيه ان اجابتهم الى طلبتهم آل الى الضرب وان ذلك السؤال
الصادر عن الغمط ليس ببدع من هؤلاء الذين من صفتهم الكفر وكيت وكيت ثم
ضم اليه ان هؤلاء واضرابهم ممن تمردوا فى الكفر ان آمنوا ايمانا خالصا فازوا بما
نال المخلص وصاروا ابناء الرحمة بدل الغضب ترغيبا فى الايمان قوله خذوا ما آتيناكم
قال صاحب التيسير واذكروا ايضا اذ اخذنا ميثاقكم اى العهد بالانقياد
لموسى عم فيما يخبركم به وقبلتموه وخرجتم معه من مصر فغرقناه ونجينا واعطيناه الالواح
فيها التوراة فاما اتاكم بها فلم تقبلوها ورفعنا فوقكم الجبل انتهى وانت خبير بان تخصيص
المصنف بنى لان قوله تعالى فى سورة النساء ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم اى بسبب
ميثاقهم يأبى تفسير التيسير فيحتاج الى ان يتكلف ويقال معنى بميثاقهم بسبب ميثاقهم
الذى نقضوه ثم ان ههنا اشكالا وهو ان اخذ الميثاق برفع الطور عليهم يكون
جبرا سالبا للاختيار ولا يصح معه الاسلام لكنه مدفوع بما نقله صاحب التيسير
عن القفال من انه كان اكراها وهو جائز كالمحاربة مع الكفار اذ يصح اسلامهم
الحاصل من خوف السيف واما قوله تعالى لا اكراه فى الدين وقوله تعالى افانت
تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين فقد كان ذلك قبل الامر بالقتال ثم نسخ به فلا
حاجة الى ما ذكره المحقق التفتازانى وغيره حيث قال كانه حصل لهم بعد هذا القسر
والالجاء قبول واذعان اختيارى او كان يكفى فى الامم السالفة مثل هذا الايمان
بل لا وجه للثانى فان مثل ذلك الايمان صحيح فى هذه الامة ايضا وهو ايمان
الكفار بخوفهم بالسيف وبهذا ظهر فساد ما قيل ايضا يكفى فى هذه الامة مثل
هذا الايمان فى الاحكام الدنيوية كما هو ظاهر فى شان المنافقين وايمانهم
برفع الطور فوقهم مثل ايمان منافقى مكة من خوف السيف وليس فى اخذ
الميثاق برفع الطور دلالة على انهم صاروا مقبولين عند الله تعالى ووجه
الظهور ان ما ذكرناه دل على صحة الايمان بالاكراه بالسيف واذا صح
فهو مقبول عند الله تعالى لا فى الاحكام الدنيوية فقط كما هو شان المنافقين
كيف وقوله تعالى ثم توليتم من بعد ذلك الآية يقتضى كون ايمانهم مقبولا عند الله
تعالى اذ لا يتصور التولى الا بعد الايمان الصحيح والايمان الصحيح مقبول

عصام

عنه تخاتم ان الخفا الذي لا محيد عنه ان ما نقله صاحب التيسير عن القفال اذا دقتنا النظر فيه يرجع الى الوجه الاول من وجهي التحرير اذ لا يخفى ان الايمان الحاصل بالتخويف بالسيف اذا لم يكن اذعانا وقبولا للاسلام حقيقة فهو ليس بايمان الا في الاحكام الدنيوية والكلام في الايمان الحقيقي واذا كان اذعانا وقبولا فهو انما يكون كذلك بعد التخويف بالسيف ولا يحصل الا بصرف القوة وترتيب المقدمات ودفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل تلك الكيفية فيكون حصوله بعد الفكر والاختيار وهو مبني على ان الايمان هو التصديق المقابل للتصور كما ذكره الشيخ ابو علي بن سينا وهو من الكيفيات دون الانفعال والاختيار حسبما حققه في التلويح نعم لكن السيد السند قال لا هذا وهم كيف والتصديق المنطقي قبول لوقوع النسبة او لا وقوعها والتصديق المعتبر في الايمان قبول النبوة مجرد عن الالتزام على نفسه متابعته في جميع ما اخبر به وبينهما بون بعيد لكنه مدفوع بما قاله بعض العلماء من ان المغايرة التي ذكرها مغايرة باعتبار المتعلق اي متعلق احدهما اخص من متعلق الاخر وغرض القائل بنفي المغايرة نفي المغايرة باعتبار نفسه وما قيل فيه ان غرض الشريف تصحيح كلام من حكم بالمغايرة بحملها على المغايرة في الجملة اذا لان الخاص مغاير للعام ليس بشيء لان القائل بالعينية انما اراد بها كون الايمان صنفا من نوع التصديق المقابل لنوع التصور فيتحد ان حقيقة وان تغايرا خصوصا وعموما وهذا هو مراد المجيب فماذا يفيد ان يقال غرض الشريف اثبات المغايرة في الجملة ولو حملنا كلام القائل بالمغايرة على ذلك المغايرة يكون النزاع لفظيا ويثبت المطلوب الذي هو الاتحاد حقيقة والعجب من هذا القائل انه نقل ما قيل من جعله غير التصديق المنطقي حمل التصديق المنطقي على الادمام وهو المجموع المركب وزيفه قائلا وانت خبير بان حمل النزاع في هذا المقام على اللفظي بعيد كل البعد ووجه التعجب ان هذا الاستبعاد وارد على ما اورده نفسه على الجواب المذكور ايضا وتحقيقا للبنا والتي فغايته ما يقال من جانب الشريف انه انما ادعى المغايرة بناء على ان الايمان عنده عبارة عن مجموع التصديق والالتزام ولا يخفى ان المركب من التصديق وغيره مغاير للتصديق لكن القائل بالاتحاد لا يسلم كون الايمان عبارة عن المجموع بل يجعله عبارة عن التصديق فلا يعتبر الالتزام على ان يكون جزءا من ماهية الايمان وانما يعتبره على ان يكون

حسن چلبی

حسن چلبی

يكون له زيادة الخارجا عن ماهيته وهو الموافق لما ذهب اليه اهل السنة من خروج الاعمال عن الايمان قوله ادرسوه ولا تنسوه قيل في بيانه يحتمل ان يكون من ذكر اللسان او ذكر القلب وفي بعض النسخ وتفكروا بالواو فيطابق الكشاف اقول الذي ادى كما زعمه بل قوله ادرسوه ولا تنسوه عين ما في الكشاف فان عبارته هذه واذكروا ما فيه واحفظوا ما في الكتاب وادرسوه ولا تنسوه ولا تغفلوا عنه ولا يخفى ان الامر بالدرس والنهي عن النسيان عين الامر بالحفظ والدرس والنهي عن النسيان والغفلة ثم فرق بين العبارتين بسطا وايجازا لكن المال واحد واما قوله او تفكروا فيه فهو وجه زائد على ما في الكشاف والفرق بينهما ان الاول على ان امر الذكر اللساني هو الدرس والذكر القلبي هو الحفظ والثاني على ان الامر بالذكر القلبي الذي هو التفكر وهو غير الحفظ يعني اما ان يكون امرا بان يذكر والفظه لسانا ويحفظوا معناه قلبا او يكون امرا بان يرتقوا من تلك المرتبة الى التفكر في دقائق معناه واستنباط العلوم منه ثم ان الظاهر من عبارة الكشاف ان يكون للذكر معنى مشترك بين ذكر اللسان وذكر القلب كما ذكره الصدر التفتازاني ولا بعد فيه كما زعم اذ يجوز ان يكون اللفظ حقيقة في معنى الاتيان بالشيء لسانا وقلبا ولو سلم كونه حقيقة في ذكر اللسان مجازا في ذكر القلب فلا بعد ان يستعمل في الاتيان العام لهما بطريق عموم المجاز واما عبارة المصنف فلا حاجة فيه الى ذلك لتجويزه الجمع بين الحقيقة والمجاز قوله اذا عملوا به يعني ان يكون مجازا من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب ومن غفل عن مرامه زعم انه انما اعتبر العمل ليتم ترتب رجاء التقوى عليه اذ لا تقوى بدون العمل ثم اخذ يعترض بانه لا حاجة اليه اذ بمجرد العلم يكون رجاء التقوى لان العالم يرجى منه العمل وانت خبير بانه لم يعتبر العمل ليتم ذلك حتى يرد الجحود وانما اعتبره لبيان وجه تاليف قوله كي تتقوا قيل هذا ضعيف اذ لم يثبت في اللغة مجيء لعل بمعنى كي كما ذكره سابقا اقول قد حققنا فيما سبق انه ليس مراد المصنف مجيء لعل في اللغة بمعنى كي بل يولد معنى كي من معنى لعل الذي هو الترجي بمعونة المقام مجازا ذكر القائل بعين هذا من زعم ان المصنف اختار ههنا مذهب ابن الانباري وكيف يختار ذلك وقد ذكر فيه نفسه فيما سبق ما ذكره القائل ههنا لكن يرد عليه ان هذا التوليد مخصوص بلعل الكائنة في كلام الله تعالى وما نحن فيه ليس كذلك لان التقوى ليس مما يتوقعه المخاطب من المتكلم ويرغب فيه فانها من افعالهم وشاقة عليهم كما صرح به السعد الشريف سابقا ولكن التقوى وان لم يكن فعل المتكلم لكنها لما كان سببا لفعل المتكلم الذي هو الاجر اقيم مقامه وجعل مما فيه رغبة وهو ما يرغب فيه المخاطب ملاحظة انها سبب للاجر بان سبب المطلوب مطلوب ايضا ثم

ملا خسرو

كمال پاشا زاده

عصام

ابن الحمد

ان مراد المص ذكر وجهين في لعل احدهما كونه بمعنى كي مجازا والثاني كونه حالا عن ضمير
خذوا واذكروا اي خذوا الكتاب راجين ان تنخرطوا في سلك المتقين او اذكروا ما
فيه راجين ذلك فالوجهان المذكوران في لعل متمشيان في المقام سواء كانت لعل
متعلقا بخذوا او باذكروا ومن لم يفهم المراد زعم ان الوجه الاول ناظر الى تعلقه بخذوا

كمال پاشازاده

قوله ويجوز عند المعتزلة قيل كما يجوز عندهم ان يتعلق بالقول المحذوف على تاويل الارادة
كذلك يجوز عند اهل السنة ان يتعلق به على تاويله بالطلب فالتخصيص ليس بذلك وكما يجوز
على التاويل الاول ان يتعلق بالقول المحذوف كذلك يجوز ان يتعلق بخذوا على ان
يكون قيدا للطلب لا المطلق اقول ليس في عبارة المصنف ما يقتضي التخصيص وانحصار
الوجه فيما ذكره بل مراده الاشارة بما يكفي في تصحيح المقام على المذهبين فلا عتب عليه

كمال پاشازاده

قوله بعد اخذ الضمير راجع الى الميثاق قال الامام قيل انتهى الخبر عند قوله ذلك ثم
ابتدى فلولا فضل الله عليكم وقيل وبعيد ذلك توحيد ذلك بالكاف فانه يقتضي
اتساق الكلام ان يقال ذلكم كما في قوله تعالى وفي ذلكم بلاء من ربكم وفي قوله ذلكم خير
وعلى هذا يكون المراد من الفضل ما كان في حق المخاطبين من الخلف بعد بعث محمد عليه السلام
لا ما كان في حق المخاطبين من الخلف بعد ابائهم من التوفيق للتوبة اقول لا ريب
للتاييد فان مراد القائل بانتهاء الخبر انتهائه بذلك فقوله ذلك من تتمة خطاب
توليتم فيشمل جميع اليهود سواء كان من المتولين الماضين قبل بعث محمد عم او لا
ولا يقدح فيه توحيد ذلك بالكاف فان توجيه وجهه جائز ان على السنة كما نبه
فيما سبق قريبا ومع لا يلزم ان يكون المراد من الفضل ما كان في حق المخاطبين من
الخلف بعد بعث محمد عم بل يحتمل ان يكون ما في حق المخاطبين من السلف قبله
ايضا وقال بعض افاضل الاخوان مراده هو ان مقتضى اتساق الكلام ذلكم
وان جاز ذلك ايضا فان الاصل هو الاول ولما عدل عنه ووجه ظهر ان المراد من
الخطاب لمن يتلقى الكلام لا لبني اسرائيل فقوله من بعد ذلك معناه علم ابها المتلقي
من بعد ما ذكرت لك فلا يكون ذلك من تتمة خطاب توليتم حتى يلزم ما لزم فقلت
بعد قطع النظر عن بعد هذا المعنى كيف يحصل التاييد والمؤيد صريح في انتهاء
الخبر عند ذلك ومقتضى المؤيد انتهاؤه عند توليتم وخروج من بعد ذلك عن الخبر

كازروني

قوله وقد وقع الفعول من ذلك لبعض ان الله تعالى وجوده عن كل نقص ونفي
ولو في الاصل قيل هذا صريح في ان كلمة لو الشرطية اذا دخلت على لا افاد ما ذكره

عليه

عليه انه لو كان كذلك لم تدخل الا على الجملة الفعلية لان حرف الشرط لا تدخل الا على
الفعل قال الرضي قال البصريون ان لولا كلمة بنفسها وليست لو الداخلة على لا لان
الفعل بعد لو اذا اضمر وجوبا فلابد من الاتيان بمفسر كما في باب الفاعل وليس بعد لولا
مفسر وايضا لفظة لا لا تدخل على الماضي في غير الدعاء وجواب القسم الا مكررا في الاغلب
ولا تكرير بعد لولا فقال البصريون الاسم الواقع بعده فاعل لفعل مقدر كما في قوله لو ذات
سوار لطمني وهو قريب من وجه وذلك ان الظاهر منها انها لو التي تفيد امتناع الشيء
لامتناع الكثا دخلت على لا لكنها حرف شرط فبقي مع دخولها على لا ذلك الاقتضاء فمعنى
لولا علي لهلك عمر لو لم يوجد علي لهلك عمر هذا كلامه فعلم ان ما ذكره القاضي ليس موافقا
لمذهب البصري ولا لمذهب الكوفي اما الاول فلان لولا عندهم كلمة مستقلة وليست لو الد
اخلة على لا واما الكثا فهو عندهم فاعل فعل مقدر اقول كيف لا يوافق مذهب الكوفي فقد
وقد ذكر ان كلمة لو دخلت على لا وصرح بان الاسم الواقع بعدها فاعل فعل محذوف نقلا
عن الكوفيين لكنه تعرض لمذهب البصري ايضا فلعله جنح بان الظاهر انها مركبة من لو ولا
كما اختاره الرضي وجوزان يكون لتركيبها حكم يخالف حكم افرادها فكانه قال هذا لو مع لا
ولا يجب بعدها مفسر كما وجب ذلك في حال الافراد فقال البصريون الاسم الواقع بعدها
مبتدا ثم ذكر مذهب الكوفي الموافق لمختاره واذا عهد هذا ظهر انه لا وجه لما اورده
اولا من انه لو كان كذلك لم تدخل الا على الجملة الفعلية فانها داخلة على الفعلية على مختاره
واما على مذهب البصري فلا باس بدخولها على الاسمية لجواز ان يكون حكم تركيبها يخالف
لحكم افرادها قوله اللام موطئة اي مسهلة لتفهم جوابه على السامع وهي اللام التي تدخل
على الشرط بعد تقدم القسم لفظا او تقديرا لتوذن ان الجواب له لا للشرط وهذا معنى توطئتها
كما في قولك والله لئن اكرمتني لاكرمنك فان اللام الاولى للتوطئة والثانية للجواب
كذا في بعض الحواشي وانت خبير بانه عرف لام التوطئة بكيفية غير موجودة في اللام التي
في الاية فانها لم تدخل على الشرط راسا حتى توذن بان الجواب للقسم المقدر لا للشرط فيتحقق
معنى التوطئة فالظاهر انه سهو من المحشي والصواب اللام لتقرير القسم اي والله لقد علمتم

كمال پاشازاده

قوله في السبت قال القرطبي معناه في يوم السبت ويحتمل ان يكون في حكم السبت والاول
قول الحسن وقيل الثاني هو الاحسن لان الاعتداء على ما ذكر المصنف يقع في يوم السبت
بل وقع في حكمه نعم من قال في اخر القصة فعلوا بذلك زمانا لم تنزل فيه عقوبة فاستبشروا
وقالوا انا نرى السبت قد احل لنا فاصطادوا في يوم السبت يصح قوله لا يحل يوم السبت

كمال پاشازاده

ظرفا للاعتداء اقول لا نسلم ان الاعتداء لم يقع في يوم السبت على ما ذكره المص فان
حبس الحيتان في الحياض التي حفروها انما وقع في يوم السبت كما صرح به العلامة فالاولى
ان ذلك الحبس في الحياض هو اعتداؤهم واما ما قيل ذكره العلامة لتصحيح ظرفية السبت للاعتداء
وتركه المص فكانه يقول لانه تكلف مستغنى عنه اما انه تكلف فلان الواقع في السبت
للحبس المفضي الى الحيتان لا الحبس المفضي الى المعتدين واما انه مستغنى عنه فلان المعنى
الظاهر في حكم السبت لا في يوم السبت كيف وان المعين للمعتدين هو الاول دون
الثاني اذ كثير من الناس تجاوزوا حدود الله في يوم السبت والغرض من الصلة
التعيين فحرج اما اولا فلان العلامة لم يذكره لتصحيح ظرفية السبت للاعتداء
كيف وقد صرح اولا بان السبت مصدر سبتت اليهود فيكون ظرف الاعتداء حكم السبت
لا يوم السبت وانما ذكره بيانا لاعتدائهم الواقع في ذلك اليوم المخل بحكم تعظيمه
واما ثانيا فلان المص صرح بان ناسا منهم اعتدوا في يوم السبت وفسر الاعتداء
بالاشتغال بالصيد ولا يخفى انهم لم يصطادوا في يوم السبت بل في يوم الاحد
فلا محالة يكون الاشتغال بالصيد عبارة عن حبس الحيتان الواقع في يوم السبت
فلا نسلم ان المص ترك ذلك المعنى واما ثالثا فلان حبس الحيتان لما كان
بسبب حفرهم الحياض صح اسناده الى الحبس اليهم ونظيره ما قاله الفقهاء من ان رجلا
اذا حفر بئرا في ارض غيره فوقع فيه احد ومات يحكم على الحافر بالدية واما رابعا
فلان كون المعنى الظاهر في حكم السبت مسلم لكنه لا ينفي كون ما ذكره الاول
مستغنى عنه اذ ليس مراده حمل السبت على اليوم بل بيان اعتدائهم الواقع في يوم السبت
حتى يظهر كونه مخلا بتعظيمه كما عرفت ولا يخفى سقوط قوله كيف فان المعين ايضا
ح ثابت انما يرد على تقدير مراده اليوم من السبت وليس فليس **قوله** فاعتدى فيه
الظاهر ان ضمير فيه راجع الى مرجع ضمير يحدث فيه وهو يوم السبت فالمراد بعيد
ما وقع في ذلك اليوم من اعتدائهم كما عرفت فلا يتجه ما قيل ضمير فيه للتحريم
للعبادة وكان القائل زعم ان ارجاع ضمير فيها الى اليوم يقتضي حمل السبت الاول
على اليوم وليس كذلك **قوله** لما قبلها تفسير لما بين يديها كما ان قوله وما خلفها
تفسير لما خلفها الثاني ظاهر ووجه الاول ان كون الشيء بين يديك عبارة عن
حضورها عندك فعبر عن الماضي بالحاضر باعتبار انه معلوم بخلاف الاتي وهذا
على طريق اللف والنشر المرتب وكذا قوله اذ ذكرت الخ وكلام العلامة صريح في هذا

هذا المعنى حيث قال لما بين يديها لما قبلها وما خلفها وما بعدها واما ما زعم من
كون ما قبلها تفسيرا لما خلفها كما تقول هذا الشيء صار خلفنا اي تجاوزناه وكون
ما بعدها تفسيرا لما بين يديها كما يقال الضيف بين يديك اي يأتيك على ان يكون
لفا ونشرا غير مرتب مع وضوح المرام في صورة الترتيب فمما لا يقبله الطبع المستقيم
ثم ان الكلام غير ساكت عن اهل عصر الممسوخين فانهم داخلون فيما قبل المسخ عارفون
لها من الكتب وفيما بعدها ايضا عارفون لها بالمشاهدة او السماع ولا يخفى لهم
فيها ان الفائدة باعتبار تناول كل منهما لم ثنيا ولا الاخر وكلمة ما في هذا الوجه وكذا في
الثاني والرابع بمعنى من وانما عبر به لاعتبار وصف المعتبرين فان ما اذا وضع موضع
من يعتبر الوصفية بحسب المقام مع تحقير شانهم في مقام العظمة والكبرياء كما ذكره الحريري
التفتازاني وما قيل من انه لا يناسب المقام مما لا وجه له واي مقام انسب بزوال
العقول من مقام ظهور عظمته تعالى وكبريائه بجعل الادميين قردة **قوله** اذ ذكرت
قبل نبيه الله لا يصح ح تفريع فجعلناها على الحكم بكونهم قردة خاسئين لان
الجعل للامم السابقة كان قبل هذا القول وغاية التوجيه ان يقال فجعلناها
تفصيل لما علموا والفاء للتفصيل لا للتفريع اقول هذا التوجيه خلاف الظاهر
فالتوجيه الوجيه ما ذكره الحريري التفتازاني وغيره من انه صح فاء التفريع بناء
على ان جعلها نكالا للفريقين جميعا انما تحقق بعد القول والمسخ **قوله** او لما
يحضرها الفرق بين هذا الوجه وما بعده هو ان ما في هذا الوجه عبارة عن
القرى القريبة والبعيدة والمراد اهلها بطريق التجوز في الاسناد وفيما بعده
عن اهل تلك القرية واهل ما حواليها من القرى فلا وجه لما قيل بعد ذكر الوجهين
فاللفظان يراد بهما المكان القريب والبعيد وان فرق بينهما بالقريبة والابعد
ربما بمعنى من كما في الاولين وذلك ان ما ليس بمعنى من في الاول بل بمعنى المكان
وكذا ما قيل ان الاول على التجوز في النسبة والثاني على الحذف والتقدير وذلك
ان الثاني ليس على الحذف والتقدير بل لفظة ما فيه بمعنى من فلا حذف ولا
تقدير وما قيل من ان هذا الوجه وما بعده مبنيان على ان يكون ضمير فجعلناها
القرية غير صحيح بل الظاهر كون الضمير فيهما للمسخة او العقوبة كما في الاولين وان
مع كونه للقرية يساوي في الجزاء لكونه للمسخة او العقوبة فلا يصح العقل بكونهما
مبنيين على ذلك لجواز بنائهما على الاحتمال الثاني ايضا **قوله** او لاجل ما تقدم

للتعليل والنكال بمعنى العقوبة كما صرح به العلامة وانما سكت عنه المصنف لظهوره لا لغفلته
كما توهم وههنا اشكال وهو انه لا ذنب بعد المسخة فلذا فسر شراح الكشاف بان من
ذنوبهم ما بقي اثرها بعد المسخة فالذنب بعدها باعتبار البقاء دون الابتداء وقال
ابن عباس رضه ما قبلها ذنوب الممسوخين وما بعدها ذنوب من يعمل بعدهم مثل تلك
الذنوب وقد يقال يحتمل ان يكون مسخهم في زمان له امتداد فمسخ بعضهم ولم يمسخ عصام
الباقي في زمان الامتداد ثم مسخ فنكال العقوبة لذلك البعض لاجل الذنب المتاخر عن المسخة
اقول هذا في غاية البعد اذ لما كان سبب المسخ الاعتداء فجميع الممسوخين مشتركون
في ذلك فلا يظهر وجه لتعجيل عقوبة البعض وتاخير عقوبة الآخر بل الظاهر ما
ذكره المصنف من ان المراد بالامر سرعة التكوين مسخهم دفعة واحدة بلا تاخير قوله
او لكل متق قيل الموعظة ما يذكر مما يلين به القلب ثوابا كان او عقابا فلذا قال عصام
لكل متق سمعها فلا يرد انه لا يختص بمتق سمعها بل يعم من شاهدها ايضا اقول لو
اختصت الموعظة بما يذكر لا يصح الوجه الاول وهو ان يراد المتقون من قومهم
المشاهدون للمسخة ولو سلم ان بعضهم عرفوها بالسماع فلا شك في ان البعض
الآخر عرفوها بالمشاهدة وهي موعظة للكل والظاهر ان الموعظة غير مختصة
بل يعم وعظ بكذا ما يقال كفى بالموت واعظا ولا شك في ان موعظة الموت
بطريق المشاهدة دون الذكر ولعل المصنف اراد لكل متق شاهدها او سمعها
وانما اقتصر على الثاني لظهور حال الاول بالاولوية على طريقة دلالة النص
فان مشاهدة المسخة اقوى من سماعها في التاثير فاذا كان الثاني موعظة
فلان يكون الاول موعظة اولى قوله اول هذه القصة قال العلامة
فان قلت فما للقصة لم تقص على ترتيبها وكان حقها ان يتقدم ذكر القتيل
والضرب ببعض البقرة على الامر بذبحها وان يقال واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها فقلنا
اذبحوا بقرة واضربوه ببعضها وعدل عنه المص اذ يرد عليه المواخذة المشهورة
وهي ان ليس حق القصة على تقدير ان تقص على ترتيبها ان يتقدم ذكر الضرب ببعض
البقرة على الامر بذبحها بل بالعكس ودفعها النحرير التفتازاني فقال ليس المعنى
تقديم ذكر القتيل وذكر الضرب وان اللفظ موجب لذلك الا ترى ان جاءني
غلام زيد وعمرو لا يوجب مجيء غلام لهذا وغلام لذاك بل المعنى تقديم ما
في الآية من ذكر مجموع الامرين على الوصل الذي هو حق الترتيب وهو ان يبين
بذكر القتيل ثم الامر بالذبح والضرب على ما اشار اليه بقوله وان تعالى وقيل
يرد عليه ان قياس ذكر القتل والضرب على غلام زيد وعمرو غير صحيح لانك
اذا قلت جاءني غلام زيد وعمرو فانه وان لم يجب ان يكون لكل واحد منهما
غلام بل يجوز ان يكون واحد لهما هو الجائي لكن يجب ان يكون لهذا الغلام نسبة
لكل واحد من زيد وعمرو بخلاف وجوب تقديم ذكر القتيل والضرب فانه كما انه ليس
لكل واحد ذكر على حدة يجب تقديمه على الامر بالذبح كذا ليس ذكر واحد يتعلق بهما
يكون واجب التقديم على الامر بالذبح بل الذي يجب تقديمه على الامر بالذبح هو
ذكر القتيل فقط لا ذكر القتيل والضرب ببعض البقرة فلا يكون هذا مثل جاءني
غلام زيد وعمرو اقول مراد النحرير هو التمثيل في ان اللفظ غير موجب لتقديم
ذكر القتيل وذكر الضرب بل موجب لتقديم ذكر واحد متعلق بهما ويصح القول
بانه يجب تقديم ذكر واحد متعلق بهما مع ان يتصرف في تعلقه بالثاني بتاخيره
عن الامر بالذبح كما اشار اليه ذلك التصرف بقوله وان تعالى والتحقيق المشبع
لهذا الجواب ما ذكره صاحب الكشف حيث قال وجهه ان التقديم على هذه الهيئة
ولا يبقى السؤال وحينئذ ينقطع دلالة اللفظ عليه وبيانه ان هذه الآية
واردة على اسلوب اختصار ذات القرآن ذكر فيها فاتحة القصة وهي القتل
وواسطتها حديث الضرب وخاتمتها الاحياء بناء على مكانها بقوله كذلك يحيي الله
وان كان مستطردا وطوى حديث الامر بالذبح لدلالة الاعتراض قوله والله
مخرج ما كنتم تكتمون عليه لمحتها التقديم على قصة الذبح ومنه ظهر ان قوله وان
تعالى بمنزلة سؤال آخر لان تقديره فقلنا اذبحوا بقرة لا نعم قدمت او اخرت
فالسؤال عن امرين تغيير الترتيب وعدم ذكر هذا المقدر واجاب عن الاول
ان ذلك لتثنية التقريع اذ لو اخرت قصة الامر بالذبح لكانت كالبيان
للطوي في الآية المدلول عليه بالاعتراض فلا تحصل التثنية لاتحاد البيان
والمبين وعن الجواب الثاني بقوله ورعيت نكتة ان وصلت لان هذا
الوصل الموجب للاتحاد مع ما في الاعتراض من الدلالة اذ ذاك على ان الاخراج
المكتوم بالذبح يحيل التصريح بالمقدر كالعبث هذه خلاصة ما افاده العلامة
الطيبي سلمه الله وغيره في هذا المقام ثم قال ذكر القائل عكس توجيه عبارة
الكشاف بان فيها ايجاز الحذف من قبيل الاكتفاء فان الواو في قوله

وان يقال بمعنى اوو التقدير وكان حقها ان يتقدم ذكر القتيل والضرب ببعض
البقرة على الامر بذبحها ويقال واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها فضربتموها ببعض
البقرة المامور بذبحها او يتقدم ذكر القتيل والامر بذبح البقرة على الضرب ببعضها
ويقال واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها فقلنا اذبحوا بقرة واضربوه ببعضها اقول
هذا التقدير مع كونه من البعد بحيث لا يرتضيه الفطرة السليمة يرد عليه انا لو
كان الشق الاول حق ترتيب القصة بل حقه هو الشق الثاني فقط كيف ولم يسبق
كون بقرة مامورا بذبحها حتى يصح اعلامها بتلك الوصف فالحق ان يذكر القتل
اولا ثم الامر بذبح البقرة ثم الضرب ببعضها **قوله** بنوع اخر قيل لولا الفك
والتقديم لم يحصل هذا الغرض فان قتل النفس بغير حق والاختصام فيها من قبيل
ما سبق من الاعتداء في السبت فان كلا منهما ارتكاب المنهي بخلاف الاستهزاء
باوامر الله ورد اوامره وهذا ادق مما ذكره الزمخشري والقبول الحق اذ يمكن ان
ينافش فيه بمنع توقف تثنية التقريع على فك الترتيب فانه يحصل بتكرير التذكير
وتنويع ما في القصة من الجنايات اقول فيه خلل من وجوه اما اولا فلان الاستهزاء
باوامر الله ورد اوامره منهي عنه كالاعتداء في السبت وقتل النفس بغيرها فلا
كونه نوعا آخر من هذه الجهة واما ثانيا فلان المناقشة غير واردة لان
المدعى ليس توقف مجرد تثنية التقريع على الفك بل هو مع توجيه عدم ذكر
المعتمد في قوله تعالى واذ قتلتم نفسا الاية حسبما نقلناه عن الكشف انفا
ومجموع الامرين لا يحصل بتكرير التذكير وتنويع الجنايات واما ثالثا فلان
المناقشة واردة على بحثنا ايضا لان التنبيه على كونه نوعا اخر لا يتوقف
على الفك بل يحصل بتكرير التذكير وتنويع الجنايات ثم ان مراد المصنف
بكونه نوعا اخر انه يتوقف كونه مغايرا لجناية القتل يعني انه جناية مستقلة
غير جناية القتل ففك الترتيب تنبيها على استقلالها وهو عين ما اراده
العلامة **قوله** وهو الاستهزاء قيل فيه نظر لان المنقول عنهم في قوله
تعالى اتتخذنا هزوا حمل الامر على الاستهزاء لا الاستهزاء بالامر والفرق
بينهما بين اقول لا شك انهم انما حملوا الامر على الاستهزاء فاستهزؤا به
لكون الاستهزاء في مقام التبليغ جهلا وسفها كما ينادي عليه قوله اعوذ
بالله ان اكون من الجاهلين **قوله** فقتل ابنه آه يرد عليه ان ضمير انه راجع

كمال پاشا زاده

رجع الى الشيخ دفعه ما تقرر ان القاتل لم يورث بعد ذلك لان المقتول ح
ليس بموروث وان رجع الى الابن بان يكون قتله بعد موت الشيخ دفعه ان
ذكر الشيخ حينئذ يكون حشوا اذ الحاصل انه كان رجل موسر فقتله بنو عمه لميراثه
واجيب بان الشيخ كان مشهورا بينهم بالغنى وهو يقتضي غنى ابنه الواجب للطمع
كذا في بعض الحواشي وتبع هنا المحشي في ايراد اصل الاعتراض على المحشي
اكثر المتاخرين من اصحاب الحواشي حتى زاد بعضهم فقال غير عبارة الكشاف
اصلاحا له وبيانا فيه ما ذكره في اخر القصة ان المقتول بعد حياته قال قتلني
فلان وفلان لابني عمه فاصلحه بزيادة الابن وجعل حذف الابن سهوا لكاتب
فالصواب ان السهو في قوله بنو اخيه اقول لا يرد على المصنف شيء لانا نختار
كون الضمير راجعا الى الشيخ ولا يدفعه ان القاتل لم يورث بعد ذلك فان المصنف
لم يتعرض لذلك قطعا وانما ينهض الدفع اذا ثبت كونه مسلما عند المصنف وليس فليس فان
قلت كيف لا يكون مسلما عنده وقد جاء في الحديث انه عم قال لا ميراث لقاتل
بعد صاحب البقرة كما قيل قلت لا يلزم من مجيئه بطريق الاحاد ثبوته عند المصنف
لجواز طعن في سنده ولئن ان يقول معنى الحديث انه لما حرم قاتل ابن الشيخ عن ميراث
الشيخ في شريعة موسى عم لكونه قتله لاجل الميراث حرم بعد ذلك كل قاتل عن ميراث
المقتول المشاركة بقاتل ابن الشيخ في كونه قتله لاجل الميراث وبالجملة فيجوز ان يكون
ذلك الحرمان مخصوصا بتلك المادة في تلك الشريعة ثم شرع حرمان القاتل عن ميراث
المقتول للمشاركة المذكورة فحينئذ لا منافاة بين الحديث وكلام المصنف نعم يرد الاعتراض
على بعض العلماء الذين غيروا عبارة الكشاف وهي قوله فقتله بنو اخيه وبدلوها
بعبارة المصنف بناء على ان العلامة صرح بان القاتل لم يورث بعد ذلك وقال
ما قال نقلا عن المقتول وبالجملة فشراح الكشاف مصيبون في الايراد عليهم بخلاف المحشين
للكتاب واما تزييف كلام المصنف بانه مخالف لاكثر كتب التفسير فمما لا يلتفت اليه لان
روايات القصص لا تخلو عن الاختلاف فكلام المصنف محمول على رواية غير رواية الاكثر
قوله ثم جاؤا يطالبون قيل هذا ظاهر في انهم فعلوا ذلك بعد موت الشيخ لان
حق المطالبة له في حياته فعلى هذا يكون الفاء في قوله فقتل فصيحة تدل على ان ما
بعدها متعلق بمحذوف هو سبب لما بعدها فكانه قيل فمات فقتل فعلى هذا يكون المراد
من الميراث ميراث الشيخ حيث لم يتصرف فيه ابنه بعد فيكون ذكر الشيخ لبيان سبب قتلهم

ملا خسرو
عزمي زاده عصام
ابن مجيد
عصام
ابن مجيد
ابن كمال

ابن عمهم اقول نعم يحتمل ذلك لكن لا يخفى ما فيه من تكلف التقدير والاعتذار في جعل الميراث
ميراث الشيخ مع كونه ميراث ابنه حقيقة فانه انتقل من ملك الشيخ الى ملك ابنه عند وفات
الشيخ سواء تصرف فيه ابنه اولا وليت شعري ما المانع على اختياره عن ارجاع ضمير ميراثه
الى الابن فان اختاره فالوجه ان يرجع الضمير اليه فلا يحتاج الى الاعتذار المذكور
فالظاهر ان الشيخ كان هو الذي يقدر على المطالبة فقتل واحدا من بني اخيه وتبعه عمه
معاونة له كما هو المعتاد في امثاله فالمطالبة قبل موت الشيخ لا بعده والعجب ان هذا
القائل قال قبيل كلامه هذا نقد المصنف ان يصلح عبارة الكشاف لكن عن فساد وحبه
افرادها ما ذكره صاحب الكشاف في اخر القصة ولم يورث قاتل بعد ذلك يدفعه لانهم
لم يقتلوا المورث والتوجيه بان ضمير يرثوه للابن على ان يكون قتل الابن بعد موت
الشيخ يرده انه لا معنى لذكر الشيخ حينئذ اذ حاصل القصة انه كان رجل موسر فقتله
بنو عمه ليرثوه ولن يصلح العطار ما افسد الدهر انتهى ولا يخفى ان كلامه به من
التدافع قوله اى مكان هزؤ قال النحرير التفتازاني اشارة الى ان اتخذ يتعدى
الى مفعولين هما المبتدأ والخبر فيجعل وصير فوقع المصدر خبرا عن الجماعة فاحتاج الى التاويل
بالحذف او التجوز في المفرد او في الحكم واعترض بانه لا دخل لكون المفعول الاول جماعة
في اقتضائه التاويل بتلك الوجوه لان الاصل في المصدر ان يكون خبرا عن الاثنين
وعن الجماعة كما في قوله تعالى فقولا انا رسول رب العالمين قال صاحب الكشاف فيجعل الرسول
ههنا بمعنى الرسالة فجازت التسوية فيه اذا وصف به بين الواحد والتثنية والجمع انتهى
فكيف بالمصدر اقول لم لا يجوز ان يكون جواز التسوية المذكورة مبنيا على التاويل
بتلك الوجوه فان مجرد الحمل لا يستلزم عدم الاحتياج الى التاويل نعم يرد على النحرير
ان الظاهر من كلامه كون الاحتياج الى التاويل ناشيا عن عدم تطابق الجماعة
والمفرد فقط وليس كذلك بل ههنا ناش عنه وعن عدم تطابق الذوات والمعنى كما كان
المعترض ايضا لكن مراده ان المصدر وقع خبرا عن الجماعة التي هي عبارة عن الذوات
فاحتاج الى التاويل من وجهين احدهما عدم تطابق الجمع والمفرد والاخر عدم تطابق
الذوات والمعنى قوله اذ الهزؤ نفسه قيل لا يخفى ان هذا المعنى كذب منزه عنه
القران اقول هذا من العجايب وقد ذكر القائل مثل هذا في بحث ختم الله على قلوبهم
وهو ماخوذ عن بعض القراء وقد اجاب عنه المحققون بما اجابوا به كما نحققه في كتب
البلاغة وقد ذكرناه في دفع ايراده ذلك هناك فليراجع ثمة قوله لان الهزؤ في

في مثل ذلك قيل هكذا في الكشاف وظاهر هذا التقييد انه قد لا يكون جهلا وسفها
لكنه قال في تفسير قوله تعالى الله يستهزئ بهم فان قلت لا يجوز الاستهزاء على الله تعالى
لانه متعال عن القبيح والسخرية من العبث والجهل الا ترى الى قوله اتتخذنا هزوا قال اعوذ
بالله ان اكون من الجاهلين فما معنى استهزائه بهم قلت معناه انزال الحقارة والهوان
عليهم الى اخر ما قال وعبارة السؤال المذكور تدل على ان مطلق الهزؤ جهل وسفه والجواب
ان كون عبارة السؤال ما ذكر لا يدل على انه مسلم عنده اقول لو لم يكن السؤال مسلما
عنده بناء على انه كان مذهبه ان الاستهزاء قد لا يكون جهلا وسفها لاجاب بعدم
تسليم الاطلاق ولم يحتج الى جعل الاستهزاء مجازا عن انزال الحقارة والهوان فانه
ادفع للسؤال منه وتحقيق المقام ان السؤال مسلم عنده لكنه سؤال عن الاستهزاء المذكور
في تلك الاية وهو الاستهزاء الذي في مقام الارشاد وهو قسم القبيح منه الذي
يكون جهلا وسفها فلزم الجواب بجعله مجازا عن انزال الحقارة وذلك لا ينافي
كون مذهبه ان الاستهزاء قد لا يكون جهلا وسفها قوله واستخفافا به الضمير
اما راجع الى موسى عليه السلام او الى ما قال فان الهازئ يستحق الاستخفاف لاستخفافه
الهزؤ اياه ومما قيل من انه يابى عن ذلك انقيادهم للامر بعدما لعلم بانه جد لا هزل
ليس بشيء فان الاستخفاف ناش من توهم كون الامر هزلا فلا يابى عنه انقيادهم
الحاصل بعد زوال ذلك التوهم والعلم بانه جد وقال لذلك القائل ايضا يشعر قول
المصنف في قوله تعالى لا تتخذوا ايات الله هزوا من هذه السورة بالاعراض عنها
والتهاون في العمل بما فيها من قولهم لمن لم يجد في الامر انما انت هازئ كانه نهي عن الهزؤ
واراد الامر بضده وهذا هو المناسب لما نحن فيه ايضا لا الاستخفاف اقول سواء كان
النهي على حقيقته او بمعنى الامر بضده فالاستخفاف لازم البتة الاول ظاهر والثاني
كذلك ايضا اذ يكون المعنى عاملا بالجد وهذا مبني على دعوى كون الامر هزلا
فيلزم الاستخفاف اذ لا وجه للهزل في مقام التبليغ كما مر قوله نفي عن نفسه
قيل اي انه كلام موضوع موضع تعوذوا بالله ان تكونوا من الجاهلين كما وضع
مالي لا اعبد الذي فطرني موضع ما لكم لا تعبدون الذي فطركم وفيه اشعار بان
نسبته الهزؤ بالحكم الذي يبلغ عن الله كمال الجهل والسفه وهو ادخل في امحاض النصح
حيث لا يريد المتكلم للمخاطب الا ما يريد لنفسه ويعين على النبول اقول قياس مع الفارق
فان في قوله تعالى مالي لا اعبد قرينة صارفة عن ظاهره وهي كونه كلام حبيب النجار

اذ لا يصح نفي العبادة عن نفسه كيف وهو ثالث الرسل فلم لم يكن موضوعا لما لكم لا تعبدون
بخلاف ما نحن فيه اذ يصح استعاذة موسى عم عما نسبوا اليه من الاستهزاء الذي هو الجهل فان قلت
قرينة صارفة عن ظاهر يبقى عليه نعم ذلك ادخل في امحاض النصح لكن تبرئة موسى عم نفسه
عما نسبوا اليه امر من نفعهم فالابقاء على الظاهر اولى **قوله** جهل يعني يقتضي ان حمل
كلام الرسول في مقام التبليغ على الاستهزاء جهل يقتضيه المقام وسفاهة ايضا فانهم لما
حملوا امر رسول على الاستهزاء لم يمتثلوا مع انهم شاهدوا معجزاته الباهرة ورأت
وكان مقتضى سداد العقل امتثاله ونسبوا نفي حكمته الى الله وعدم الاعتماد على عموم
القاهرة واذ تحققت هذا عرفت سقوط ما قيل الاستهزاء من الجهل لكونه في مقام الارشاد
فرجع الجهل الى عدم العلم بمقتضى المقام فلا حاجة الى صرف الجهل الى معنى السفه ووجه
السقوط ان المراد ليس صرف الجهل عن معناه الى معنى السفه بل اثبات الجهل المخصوص من
لوازمه الذي هو السفه فالكلام على الكناية التي اريد فيها المعنيان معا ثم ان هذا
القائل نقل في حاشيته على الكتاب عن الراغب ان الجهل على ثلثة اضرب الاول خلو النفس
عن العلم هذا هو الاصل والثاني اعتقاد الشيء بخلاف ما هو عليه والثالث فعل الشيء بخلاف ما حقه ان يفعل سواء اعتقد فيه
اعتقادا صحيحا او فاسدا كمن ترك الصلوة متعمدا وعلى ذلك قوله تعالى قال اعوذ بالله
ان اكون من الجاهلين فجعل فعل الهزؤ جهلا وقال ابو عا عليه فقوله وسفه تفسير له ولو
اراد الجهل بالمعنى المقابل للعلم لكان حقه ان يعطفه عليه بأو واقول فيه بحث لان الجهل
اذا لم يكن بالمعنى المقابل للعلم سواء كان بالمعنى الثاني او الثالث فليس قوله وسفه
تفسيرا له لما عرفت من ان المراد منه ذكر لازم هذا الجهل او التنبيه على المعنى الكنائي
واما اذا كان بالمعنى الاول الذي هو المقابل للعلم فلا نسلم كون حق العطف بأو
اذ السفه لازم هذا الجهل وحق العطف ان يكون بالواو للجامعة لانهما لا ينفكان **قوله**
اي عن حالها يعني ان المراد هو السؤال عن حالها وصفتها وانما سئل بما مع انه يسأل به
عن الجنس غالبا ايذانا بان البقرة على حال غير معهودة فكانها من جنس لم يعرف ثم ان
التعبير لنشأنا في ذكران ما كما يكون سؤالا عن مدلول الاسم او حقيقته المسمى كذلك يكون
سؤالا عن صفته مثل ما زيد وجوابه الفاضل ونحوه على ما سيجيء في الكشاف وصرح به في
المفتاح ثم قال وقد تقرر في الاذهان ان كلمة ما انما تكون سؤالا عن مدلول الاسم او
للحقيقة وان السؤال عن الصفة انما يكون بكيف واي فزعموا ان ما ههنا اقيمت مقام
كيف واي ايماء الى ان هذه البقرة كانها نوع او فرد مخصوص لها اوصاف خارجة عما

عليه جنس البقرة اقول ان اراد به الرد على المص فغير وارد اذ ليس مراده ان ما لا تكون
سؤالا عن الصفة قطعا فاحتيج الى اقامته مقام كيف واي بل المراد انه انما يكون سؤالا
عن الجنس غالبا وعن الصفة نادرا فاتيان على كيف واي للنكتة المذكورة المعتبرة باعتبار
الغالب لانها اقيمت مقام احدهما وهذا هو مراد صاحب الكشف ايضا حيث قال لان
الحقيقة معلومة وقوله الخارجة عما عليه البقرة بيان ان ايثارها على كيف واي
لزم النكتة والمبالغة فلا يرد ما ذكره النحرير عليه ايضا وظهر ان فيما ذكره قصور
في ابقاء حق قوله الخارجة عما عليه البقر ومن الناس من حمل على ما ذكره النحرير وقال
لا نزاع عليه فعلى هذا لا حاجة الى ما قاله المعترض عما منه ان المص احتاج اليه لتقبيح
اللفظ فلا يعني انه ذكره ليحصل النكتة والمبالغة بناء على الغالب والعجب من
بعض المحققين انه دفع كلام المصنف فزعم ان قوله ما حالها وصفتها مبني على صحة كونه
ما سؤالا عن الصفة نادرا كما يقال ما زيد وجوابه الفاضل ونحوه وان قوله وكان
حقه مبني على كون ما سؤالا عن الجنس غالبا وانت خبير بانه لا شيء في العبارة يدل
على التوزيع بل المجموع كلام واحد حسبما قررناه اولا ثم ان صاحب الارشاد بعد ما نفى
على ان ما يسأل بها عن الحقيقة غالبا وقد يسأل بها عن الصفة ذكر مختار المص بصيغة
التمريض وليت شعري ما بعثه على ذلك مع ان الحمل على الغالب اولى من الحمل على
القليل خصوصا اذا كان في الحمل على الغالب نكتة **قوله** اي ما ذكرنا الى العلامة
جاز ذلك على تأويل ما ذكر وما تقدم للاختصار في الكلام كما جعل فعل نائبا
من افعال جمة تذكر قبله وقيل لم يقل بين تلك ترجيحا لما في عبارة ذلك
من الفخامة على ما في تلك من الجناس مع بين وليس وجهه الاختصار كما توهم
العلامة لان مبناه الغفول عن ان العدول في الحقيقة عن تينك لا عن
الفارض والبكر اقول ذكر صاحب الكشف ان سبيل ذلك ههنا سبيل الكناية
مثل فعل هناك ولو قيل بين ذينك كان اعادة للاول صريحا وظهر بهذا ان
ذكر ما يدل على الواحد بدل ما يدل على الاثنين للاختصار **قوله** وعود هذه الكنايات
هذا من مذهب اكثر الشافعية ولذا اختاره المص لكن اجيب من جانب الحنفية
بانهم لما تعنتوا امروا ببقرة ميتة يضرب بعضها ميت فيحيى ظنوها معينة فاحتجوا
عما عليه صفة الجنس فسألوا عن حالها وصفتها فوقعت الضمائر لمعينة بزعمهم واعتقادهم
تعنيها الله تعالى تشديدا عليهم وان لم يكن المراد منه اولا الا هي المعينة ثم ان المراد

من التعيين فيما هو التعيين الشخصي كما يدل عليه ما نقل من ان المراد كان بقرة منهم
منهم ومن زعم انها اعم من الجنسي والشخصي فقد نبهنا واما ما قاله الزاعم من ان هذه
العبارة تدل على ان ظاهر اللفظ لا يدل على التعيين بل يدل على خلافه فبينهما
تناف وهو من زيادته على الكشاف فمن العجائب لان دلالة ظاهر اللفظ
لفظ بقرة على خلاف التعيين لا ينافي دلالة عود الخطابات واجراء الصفات على
التعيين غايته ان يكون في الاية قرينة للتعيين وقرينة لعدمه فمن اختار
احد الجانبين يدفع قرينة الجانب الاخر بتاويل فلهذا يقول الشافعية لا باس بتنكير
بقرة فانه ليس للاطلاق بل للابهام التخميني ولعلهم هذا قالوا انما هو على انها
خارجة عما عليه النوع كما ذكر في الكشف ويقول الحنفية لا باس بعود الخطابات
واجراء الصفات فانها باعتبار زعمهم كما عرفت وقوله من زيادته على الكشاف
يتخايل منه انه لم يصب في زيادته وهذا العجب لان صاحب الكشاف حنفي انتصر على
مذهبه والمصنف شافعي لا بد له من ذكر مذهبه وترجيحه قوله ولا يلزم تاخير
البيان اعترض بانه يلزم محذور متفق عليه بين الحنفية والشافعية وهو تاخير
البيان عن وقت الحاجة لانهم في الوقت الذي امروا بذبح البقرة المعينة كانوا
محتاجين الى ذبحها ولم تبين في ذلك الوقت بخلاف ما اذا لم يكن المأمور بذبحها
معينة فان بيان غير المعينة يحصل بالاطلاق فلا يكون متاخرا عن وقت الحاجة
وهذا الاعتراض مبني على الغفلة عما اجاب به المصنف في المنهاج حيث قال انا
لا نسلم ان وقت الخطاب هو وقت الحاجة وانما يكون ان لو كان الامر يوجب الفور وهو
ممنوع وهذه العبارة تحتمل وجهين الاول انا سلمنا ان الحاجة تتحقق حين
ورود الامر الاول لكن لما كان الامر غير موجب للفور تعتبر وقت الحاجة ممتدا
الى الذبح فيقع البيان في وقتها لا مؤخرا عنه والثاني انا لا نسلم كون الحاجة
كون الحاجة متحققة حين ورود الامر وانما تتحقق حين المباشرة بايقاع
المأمور به ولما ذكر في السؤال الاجل الايقاع بين البقرة وقت الحاجة ليس
وقت ورود الامر الاول بل بعده فلا يلزم تاخير البيان عن وقت الخطاب
دون وقت الحاجة وهذا هو مراد صاحب الكشف حيث قال انهم من ذهب الى
تاخير البيان وقال المأمور به معين ابتداء واخر بيانه الى وقت الحاجة مدعيا
فيكون الجواب على الاول تسليميا وعلى الثاني منعيا ولكل وجهة لكن الثاني هو

هو الظاهر من كتب الاصول كالشرح العضدي للمختصر وفصول البدايع وغيرها ولكان
نفي الحاجة الحيا في المنهاج بلا وجه لان كون الامر للفور او للتراخي انما يعتبر
بعد البيان وكذا الحاجة المتفرعة على تحقق الامر قال القاضي عضد الدين اثباتا
لجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب ولنا ايضا انه روي ان جبريل عم قال له عم
اقراء فقال لما اقراء ثم قال اقراء فقال لما اقرأ كررت ثلث مرات ثم قال بعد الثالثة
اقرا باسم ربك فتبين المراد واعترض عليه بان هذا استدلال بظاهر الخبر وانما
يصح فيما لم يعلم انه متروك الظاهر وهذا معلوم انه متروك الظاهر لان الامر
ان كان على الفور فلا يجوز تاخيره لانه تاخير عن وقت الحاجة وان كان على
التراخي فان الوجوب يتراخى دون الجواز بل جواز الفعل ثابت بالفور فان
احدا لم يقل بوجوب التاخير والجواب ايضا حكم يحتاج الى البيان كما يحتاج
الوجوب اليه لا فرق بينهما في ذلك فيمتنع تاخيره ايضا لانه تاخير عن وقت
الحاجة والجواب منع كونه قبل البيان على الفور او على التراخي فانه قبل البيان
لا يجب به شيء اصلا لا بالفور ولا بالتراخي انما يجيء ذلك الترديد بعد الفهم
انتهى واذا تحققت هذا عرفت ان البيان لم يؤخر الى وقت الحاجة كما اختاره
صاحب الكشف بل تقدم عليه قوله فان التخصيص قبل لما كان من تمسكات القائلين
بالتعيين انه دل السياق ووقع الاتفاق انه لم يرد امر متجدد عن الاول لئلا
يكون امتثالهم وانما الامتثال بالامر الاول فلزم ان لا يكون منسوخا وان
يكون امرا بذبح المعينة لظهور ان الامتثال لم يقع الا بذبح المعينة دفعه بقوله
فان التخصيص يعني انا لا نجعل نسخ الامر الاول وانتقال الحكم الى المقيد
مبنيا على ارتفاع حكم بالكلية حتى يحتاج ايجاب المقيد الى امر جديد بل
على انه كان متناولا له ولغيره بمعنى حصول الامتثال باي فرد كان فانتفى
حكمه فيحقق ما عداه وبقي الامتثال بذبحه خاصة وكان ذبحه امتثالا
للامر الاول ولم يكن هذا منافيا لنسخ الامر في الجملة ولا موجبا لكون
المراد به اولا ذبح المعينة اقول هذا الدفع مذكور في الكشاف على ما حققه شارحه
لكن حمل عبارة المصنف على ذلك تعسف جدا كيف وقوله فان تعليل لما ذكر من لزوم
النسخ فانى يحمل على عدم لزوم النسخ بالكلية فالظاهر ان هذه العبارة ساكتة عن
الدفع المذكور اللهم الا ان يريد بقوله دفعه الدفع اشارة بعنوان قوله فان صح تعليل

لا اصل النسخ عبارة ودفع للتمسك المذكور اشارة ولا مزاحمة بينهما ثم ان اكثر شراح
الكتاب فسروا التخصيص ههنا بالتقييد بناء على ان بقرة نكرة في الاثبات وهي مطلقة
لا عامة لكنهم غفلوا عن ان المطلق عام عند الشافعية وتقييده تخصيص كما ذكره في
الحواشي الاكملية والحمصي منهم وما اعتمدوا الا بما نقله النحرير التفتازاني حيث قال
ما في عبارة الكشاف من التناول والتخصيص على الاطلاق والتقييد وقد غفلوا عن ان
صاحب الكشاف من الحنفية القائلين بالفرق بين المطلق والعام فيجب على شارح
كلامه من ذلك التوجيه بخلاف كلام المصنف قوله والحق جوازها هذه الآية حجة
لمن جوز النسخ قبل الفعل ومنعه ابو منصور الماتريدي بان القول بان المطلق
كان مرادا ثم صار المقيد مرادا يؤدي الى النسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا
لضيق الزمان عن الاعتقاد اذ لا بد للاعتقاد من العلم وما حصل لهم العلم بالواجب قبل
السؤال والبيان ولهذا قالوا وانا ان شاء الله لمهتدون والنسخ قبل التمكن
من الاعتقاد بداء فلا يمكن حمل الآية عليه واجابوا بانا لا نسلم عدم التمكن من الاعتقاد
والعلم شرط للاعتقاد لا التمكن منه وعدم ضيق الزمان عن التمكن لا يخفى كيف وقد كانوا
طلبوا البقرة الموصوفة اربعين سنة وقيل تحقيق هذا المقام انه ان كان المراد اولا
مطلق البقرة فالنسخ جائز لان شرطه التمكن من الاعتقاد وهو حاصل اذ بين في
القرآن ان المأمور بذبحها نوع من افراد البقرة كائنة ما كانت وان كان المراد
البقرة المعينة فلا يجوز النسخ لعدم التمكن من الاعتقاد حينئذ فان الاعتقاد
على هذا انما حصل بعد الاستفسارات فالقول بالنسخ مبني على ان يراد مطلق البقرة
لوجود شرط النسخ وعدم القول به مبني على ان يراد بقرة معينة لعدم شرطه حينئذ فاختلاف
العلماء في جواز النسخ وعدمه في هذا المقام من باب النزاع اللفظي اقول لا اختلاف
في عدم النسخ في صورة ان يراد البقرة المعينة كيف ولم يرد بالضمائر غير البقرة
المذكورة اولا انما الاختلاف في صورة ان يراد البقرة المطلقة فمنعه ابو
منصور بناء على ان شرط النسخ غير موجود عنده وجوزه الآخرون بناء على وجود
شرطه عندهم فمدار الاختلاف على نفي الشرط واثباته فكيف يكون هذا النزاع
لفظيا قوله اي ما تؤمرونه هذه عبارة الكشاف بعينها وقال العزيز التفتازاني
قد يتوهم ان المراد انه مثل ما تجزي نفس عن نفس في حذف الجار والمجرور دفعة
او تدريجا وانه من قبيل التدريج حيث حذف الباء اولا ثم الضمير الظاهر من

من العبارة انه من قبيل حذف المنصوب بعد اول الامر لان حذف الجار قد شاع في هذا
الفعل وكثر استعمال الامر كذا حتى لحق بالافعال المتعدية الى مفعولين وصار ما تؤمرونه
في تقدير ما تؤمرون ولذا جعل بما تؤمرون به هو المعنى دون التقدير وقيل ان ما
استشهد به ليس مما تعين ان الامر فيه كذلك بل الظاهر انه من قبيل الحذف والايصال
والعجب انه يدعي كثرة استعمال الامر بدون الباء والطيبي يقول انه لا يستعمل الا بها
بالتوفيق بان المستعمل بدون الباء على طريقة الحذف والايصال يدفع غرض
هذا القائل اقول مراد النحرير ان عبارة الكشاف تنادي على انه لحق بالافعال
المتعدية الى المفعولين وان مقصوده تصحيح المعنى دون التقدير والمصراع المذكور
لم يذكر للاستشهاد حتى يرد انه لا تعين فيه لاحتمال الحذف والايصال بل لبيان
ان ما نحن فيه من قبيل ما في المصراع اعني ان العلامة ذكر حال فعل الامر الثابت
عنده بالتتبع وذكر كونه من قبيل ما في المصراع لا انه استشهد بما فيه حتى يرد انه
لا استدلال مع الاحتمال وما ذكره الطيبي على اصل الوضع وما اخذه العزيز من
عبارة الكشاف على الاستعمال الطاري فلا يلزم ان يكون التوفيق بالحمل على
الحذف والايصال قوله الفقوع قال صاحب الكشف لعل الاظهر ان الفقوع
خلوص اللون فهو له حقيقة ولصاحبه تبعا وكما يقال احمر ناصع يقال احمر قاني صبغة
ومثله كثير يقال رجل افطس وانف افطس ورجل اعور وعين عوراء وحمار
ابتر وذنب ابتر والضابط ان كل ما ينسب الى الجملة باعتبار جزء او صفة جاز
ان يقع صفة للجملة وللذكر البعض وهو مجاز في احدهما اذ لا مشترك معنويا
فيدعي التواطؤ والمجاز خير من الاشتراك وجعله حقيقة في البعض مجازا في الكل
اولى لقوة العلاقة ولاطراد هذا المجاز في نحو مؤدب الغلام وحسن الوجه ونقي
الثغر فيه اولى ولو كان المقام مقتضيا للاسناد المجازي لكان في الاصل
اي الصورة اولى وقال الشيخ اكمل الدين فيه نظر لانه قيل في وجه قوة العلاقة
ان تعلقه بالبعض اقوى لان انتسابه الى الجملة بواسطة البعض وهو مصادرة
على المطلوب لان انتسابه الى الجملة بواسطة البعض انما يكون اذا كان حقيقة
في البعض وهو عين المدعى اقول المراد ان الفطس مثلا هيئة عارضة للانف
لا يتصف الرجل به الا لاجل عروضها للانف فظهر ان انتسابه الى الجملة بواسطة
البعض وكذا الحال في الصفرة فان الخلوص مثلا كيفية عارضة للون لا يتصف

ذو اللون به الا لاجل عروض للونه فظهر ان انتسابه الى ذى اللون بواسطة الصفة
بالجملة فكون انتسابه الى الذات بواسطة البعض او الصفة ثابت بما ذكرناه ولا
حاجة فيه الى دعوى كونه حقيقة فى البعض والصفة حتى يلزم المصادرة وانما هو المدعى
الثابت بما ذكرنا **قوله** ولذلك اعترض بان التاكيد يكون بتكرير المعنى الاول ابن محمد
والتنويع مع الصفرة ليس فيه ذلك فالوجه ان يكون من باب وصف الشىء بصفة بعد
وصفه بصفة اخرى قريبة المعنى منها والثانية ابلغ من الاولى مثل عالم نحرير فهذا من باب
الترقى فى الصفات اقول ليس المراد كون فاقع تاكيدا صناعيا للاصفر حتى يلزم التكرار
وصفا صناعيا له بل المراد انه وصفه مذكور للتاكيد مثل امس الدابر ونفخة واحدة
قوله وبه فسر قيل نظيره قوله تعالى فى صفة الدخان كانه جمالة صفر اى سود اقول شيخ زاده
ليس ذلك فى صفة الدخان بل فى صفة شرار حتى حمل الصفر هناك على حقيقته قال لان
الشرار لما فيه من النارية يكون اصفر ثم ذكر كونه بمعنى السود وصحح اثبات السواد
للشرار مجازا لمتة للدخان فان الدخان سواد الابل يعلو صفرة ثم ان الظاهر من تقديم
الظرف على الفعل انحصار تفسير الصفر فى السود وهو خلاف الواقع فلعله حكا به
لتفسير من حصر فيه او التقديم لمجرد الاهتمام بهذا التفسير لغرابته من غير اعتبار تخصيص
قوله وتلك ركابى الركاب الابل التى يسار عليها لا واحد له من لفظه والمفارة
الراحلة كذا فى شروح الكشاف وقيل كانهم غافلون عن عدم اختصاص الركاب بالابل كمال پاشا زاده
فى اصل وضعها قال صاحب الكشاف فى تفسير قوله تعالى من خيل ولا ركاب من سورة الحشر
ما يركب من الابل غلب عليه كما غلب الراكب على راكبه اقول لما نقله عن صاحب الكشاف حجة
لا له فان ما ذكره الشراح معنى الركاب بعد الغلبة ولا يلزم الغفلة عن معناه
قبلها وهو اظهر من الشمس **قوله** هن صفر اعترض صاحب الكشف على الاستشهاد
بوجهين الاول ان الزبيب الغالب عند العرب هو الطائفى وهو الى الصفرة اقرب
منه الى الحمرة والثانى انه لم لا يجوز ان يراد هن صفر واولادها سود كالزبيب وكذا
التحرير التفتازانى عن الاول بان التشبيه بالزبيب علم فى الوصف بالسواد وكون
بعض افراده اصفر او احمر لا يدفع ذلك وعن الثانى بان الظاهر من العبارة كون
اولادها فاعلا لصفر واما كون هن صفر جملة واولادها كالزبيب جملة اخرى
فبعيد لا يحسن الا بالعاطف اى واولادها والحق ان اعتراض صاحب الكشف مدفوع
على تقدير ان يكون هن صفر جملة واولادها كالزبيب جملة اخرى اذ الظاهر ان

ان المراد كون الاولاد سودا كالزبيب يقتضى كون الامهات سودا اذ لو كانت
صفرا لما اطرد سواد الابل بل كان بعضها صفرا والاستشهاد على الظاهر كاف فى المقام
وبهذا الظاهر يظهر ضعف ما قيل الصفر على حقيقته والجملة الثانية صفة له اى صفر مخصوصة عصام
يكون اولادها سودا فلا استشهاد **قوله** لانها من مقدماته قيل فيكون مجازا باعتبار
ما يؤل اليه اقول هذا من عجايب الغلط فانه انما يكون مجازا الاول ان لو كان
السواد صائرا الى الصفرة على عكس ما فى الكتاب بل هو مجاز لكونه اعنى اطلاق الصفرة
على السواد باعتبار ان السواد كان صفرة بل عبارة الكتاب ظاهرة فى علاقة السببية
اعنى ان الصفرة سبب للسواد فاطلق اسمها على مسببها مجازا وبعض المتاخرين تبع الفاضل
المذكور ولم يتفطن لما فى قوله من المحذور **قوله** وفيه نظر اجاب عنه صاحب الكشف
بان الفقوع ترشيح والتحرير التفتازانى بان ليس معنى الفاقع الاشد فى الصفرة
فيجوز ان يطلق ويراد الشديد السواد فيصح فى الابل صفراء فاقع سوداء شديد
السواد فيستعار منها للبقرة ويدفعها ما ذكره القرطبى حيث قال الاول اصح لانه
الظاهر وهذا شاذ لا يستعمل مجازا الا فى الابل قال الله تعالى كانه جمالات صفر وذلك
ان السود من الابل سوادها صفرة ولو اراد السواد لما اكده بالفقوع وذلك نعت
مختص بالصفرة وليس يوصف السواد بذلك تقول العرب اسود حالك واحمر قانى
وابيض ناصع واخضر ناضر واصفر فاقع هكذا نص نقله اللغة عن العرب وانما
ابدل من ان فاقع واقع خبرا عن اللون فلم يقع تاكيدا للصفراء حتى يتاتى فى تفسيرها
بالسوداء فعلو طرف التمام لان المراد من التاكيد هو التاكيد من جهة المعنى وذلك
حاصل سواء كان الفقوع صفة للسوداء فى العبارة او خبرا عن لونها كيف وانفقوا
على ان فى اسناد الفقوع الى اللون فضل تاكيد للصفرة ثم ان فيه نظرا آخر وهو
ان السواد لا يورث السرور ودفعه صاحب الكشف بان السواد الحقيقى يورثه
وهو السواد الذى يعلوه صفرة وتبعه العضد ورد بانهم اضطروا فى تصحيح معنى
السرور الى اعتبار المعنى الحقيقى فاذا احتيج الى اعتبار الصفرة فما الباعث على
ترك حقيقتها اقول قد ثبت ان العرب جعلوا الصفرة مجازا اعنى سواد الابل
المشوب بالصفرة فجاز جعلها مجازا عن سواد البقرة لان المجاز الاول واصل
الى مرتبة الحقيقة وتصحيح معنى السرور باعتبار الصفرة المشوبة بالسواد دون حقيقة
الصفرة الخالصة حتى يقال لم ترك حقيقتها ومن الغرايب ههنا ما قيل ردا على صاحب

الكشف من ان القول بالترشيح انما يكون في المجاز او التشبيه واستعمال الصفرة في
السواد على وجه الحقيقة من باب استعمال المشترك في احد معنييه ويا عجبا كيف غفل هذا القائل
عما اتفق عليه جميع المفسرين واصحاب الحواشي خصوصا عبارة الكتاب تنادي عليه باعلى
صوت **قوله** اي تعجبهم هذا تفسير باللازم وقال الراغب انه على التوسع من حيث ان الاعجاب
بالشيء والسرور به كثيرا ما يجتمعان ولا يلزم من تفسير تسر بالاعجاب ان يكون السرور اسما
منسلخا عن الدلالة على مصدر لا مفهوم الاول كما زعم لان المراد تصحيح المعنى الذي في ضمن الفعل
وهو المعنى المصدري وانما قال او السرور واصله فرح لان نفسه انشراح مستبطن في الصدر كما
قاله الراغب **قوله** عند حصول نفع قيل المراد وقال واندفاع ضرر مع ان الاولى فهمها ثم الضرر
اقول لعله عم حصول النفع بادراج اندفاع الضرر فيه لان اندفاعه نافع فالتعريف غير ناقص
قوله من السرر بالتحريك لكونه امرا مختفيا في القلب لا من السر بالضم كما زعم كيف وهو بالضم
مصدر سره كالسرور وكيف يكون اسم المصدر من المصدر **قوله** تكرير السؤال الاول
قال النحرير التفتازاني في تحقيق التكرير يعني من جهة كونه سؤالا عن حالها وصفتها
والا فهذا سؤال عن حال البقرة الموصوفة بالوصف وطلب لزيادة البيان ووجه كونه
في الموضعين سؤالا مع انه في موقع المفعول ليبين ان المعنى يبين لنا جواب هذا
السؤال وقيل ليس الامر كذلك بل المراد هو تكرير عبارة السؤال الاول والمراد من
السؤال الاستفسار والاستخبار في ان قوله يبين لنا ما هي استفسار اقول عبارة الكشف
صريحة فيما اختاره النحرير فلا وجه للرد عليه واما ما ذكره القائل من ان اعادة
السؤال بما هي في مقام الاستكشاف عن سائر الاوصاف المميزة قرينة واضحة لكون السؤال
السابق ايضا عن الاوصاف فلا مجال لقصد النكتة التي اعتبرها المصنف فساقط لان كون
هذا السؤال عن الوصف انما يكون قرينة لكون السابق سؤالا عن الوصف فقط ان لو لم يذكر
المصنف هناك سواه كان هذا قرينة اولا ولا ينبغي ان لا يكون هناك نكتة بحسب
المقام فكم من لفظ يكون لنكتة في مقام ولا يكون في مقام آخر وكونه بين المقامين
هو ان السابق كان اول اسؤلتهم فحسن اعتبار النكتة كانهم لم يعرفوا حقيقة البقرة
فسألوا عن حقيقتها ولما اجيب بذكر بعض الاوصاف ثم سألوا بما هي لم يحسن اعتبار
النكتة لظهور كون الشبهة في الاوصاف بل يمكن اعتبار النكتة ههنا ايضا كانهم لما زال
شبهتهم في حقيقتها بذكر وصفي العوان والصفرة لجواز ان يتصف بهما حيوان خارج
عن جنس البقر فاعادوا السؤال بما هي عما سكت عنها المصنف نحو لا على ظهوره **قوله**

وشددا اي بتشديد الشين قال القرطبي في مصحف ابي تشابهت بتشديد الشين قال
السجاوندي هي قراءة ابن ابي اسحق ولا وجه لها وقال ابو حاتم هو غلط لان التاء
في هذا الباب لا تدغم الا في المضارعة كذا في بعض الحواشي وقيل في توجيه هذه القراءة
الجواب انه قد جاء في بعض اللغات زيادة التاء في اول تفاعل وتفعل قال الشاعر
تتقطعت بي دونك الاسباب فاصل تشابهت تتشابهت فقلبت التاء الثانية شينا
ثم ادغمت اقول ذكر ابن هشام في مغني اللبيب انه لا حقيقة لهذا البيت ولا لهذه
القاعدة بل الوجه في توجيه القراءة ما ذكره ابو حيان حيث قال انها على ان اصله
اشابهت والتاء هي تاء البقرة واصله ان البقرة اشابهت ويعني بذلك الحاق
تاء التانيث في آخر الفعل واشابهت اصله تشابهت فادغمت التاء في الشين واجتلبت
همزة الوصل فلما ادرج ابن ابي اسحق القراءة صار اللفظ ان البقرة اشابهت فظن السامع انه
البقرة هو تاء الفعل اذ النطق واحد فتوهم انه قرأ تشابهت وهذا لا يظن بابن ابي اسحق
فانه راس في علم النحو وممن اخذ النحو عن اصحاب ابي الاسود الدؤلي مستنبط علم النحو وقد كان
يزري على العرب ويلحنهم يستشهد بكلامهم كالفرزدق اذا جاء في شعرهم البيت الشهير في
كلام العرب فكيف يقرأ قراءة لا وجه لها **قوله** لولم يستثنوا قال العلامة تسمية
نون فان قلت لم سمي استثناء وانما هو شرط قلت لانه يؤدي مؤدى الاستثناء من حيث
ان معنى قولك لاخرجن ان شاء الله لا اخرج الا ان شاء الله وزاد المصنف هناك وجها
آخر حيث قال وانما سمي استثناء لما فيه من الاخراج عن ان المخرج به خلاف المذكور
والمخرج بالاستثناء عنه وذكر النحرير التفتازاني ان وجه التسمية صرف الكلام عن الجزم
وعن الثبوت في الحال يعني بعلاقة المشابهة بالاستثناء في الصرف ورد بانه لا يتناول
جميع الموارد فانه لا يتناول اني فاعل غدا الا ان شاء الله اقول معنى اني فاعل غدا ان
بنت لنفسه وقت التكلم الفاعلية في الغد ثبوتا قوليا لا خارجيا فان لم يذكر الاستثناء
يكون المعنى على الجزم والثبوت حال التكلم وهذا كرهه عنهما **قوله** اخر الابد اي الى
آخر الدهر اذ صرح الجوهري في الصحاح بان الابد هو الدهر ووافقه المطرزي في المغرب
وابن الاثير في النهاية وقد تكلف النحرير التفتازاني بجعله كناية عن المبالغة في التابيد
والمعنى الى الابد الذي هو آخر الاوقات وقيل بل المعنى الى آخر الاوقات المستقبلة فان
ابدا في المستقبل مثل قط في الماضي صرح به المرزوقي في اواخر شرح الحماسة اقول كونه ابدا
في المستقبل مثل قط في الماضي لا يقتضي تخصيصه بالاوقات المستقبلة بل التخصيص ناشئ من

كون فعله مستقبلا وههنا ليس كذلك فالوجه ما ذكرنا من حمله على الدهر المشتمل على جميع
الاوقات ماضيها ومستقبلها ثم ان ما ذكره الخبر يشكل لان الابد بمعنى آخر الاوقات لم ينقله احد
من ائمة اللغة وجعل الابد بمعنى الدهر مجازا عن آخرها زاده غير موجه اذ لا قرينة صارفة عن حقيقته
فاما قولهم ابدى فليس نسبته الى الابد بمعنى آخر الاوقات بل الى الابد بمعنى الدائم وهو معناه
الاخر كما صرح به الجوهري وغيره ويجوز ان يكون بهذا المعنى ويحصل المبالغة في تابيد عدم السياه
اعنى انه لا ينتهى عدم السياه لعدم نهاية الدائم **قوله** على ان الجواب قيل ينبني الاحتجاج ضعيف كماياده
لان الاستثناء وقع في كلام بني اسرائيل لا في كلام الله تعالى ولا في كلام موسى عم ولا جزم
بمطابقة اعتقاد انهم للواقع اقول لو كان كلامهم هذا غير مطابق للواقع كان جزافا حكايته
تعالى على وجه الارتضاء وهذا على وتيرة ما تقرر من ان شريعة من قبلنا شريعة لنا اذا قصت
بلا نكير ويؤيده الحديث المذكور في الكتاب ومن ثمة عن المحقق اجاب بان النبي عليه السلام عصام
استحسن تعليقهم ثم ضعفه بان الحديث خبر الاحاد ولا ينفع في الاعتقاديات هذا ورد الاحتجاج
ايضا بان دلالته على ان مراده تعالى واقع واما ان الواقع ليس الا مراده فلا اقول تدرك كماياده
ان الكلام التعليقي في قوة الكلام الاستثنائي فيكون المعنى لا نهتدي الا بارادة الله
لما لم يكن حدوث الاهتداء الا بارادته فكذا الحال في كل حادث لعدم المرجح فالواقع ليس الا مراده
تعالى وهو من قبيل تصوير البرهان الكلي في مثال جزئي واكثر الادلة القرآنية من هذا الباب **قوله**
لان الامر وجه الاحتجاج انهم سألوا معرفة القاتل وامرهم الله تعالى بذبح البقرة ثم ارتضى منهم
تعليقهم الاهتداء الى معرفة البقرة الموصلة الى معرفة القاتل والى معرفة القاتل بمشيئته تعالى
فدل على جواز انفكاكه عنها وبهذا يضمحل ما قيل يتجه عليه ان صحة الحجة على تقدير كون المراد
الى المراد ذبحها او الى القاتل اما لو كان المراد انه ان شاء الله اهتداؤنا في الامر كما هو مرتدين ولا
ولهذا الخلق الاهتداء ووجه الاضمحلال ان قرينة المقام تعين ان الاهتداء اما
الى المعرفة الاولى او الى الثانية لا غير على انه لو كان المعنى ما ذكر فالاحتجاج على حاله
اذ لو كان اهتداؤهم في الامر الذي في كل امر معلقا بمشيئته دل على انفكاك الامر عن الارادة كماياده
وكذا يضمحل ما قيل انه فيه نظر فان اللازم من الوجه المذكور ان يكون المأمور به
وهو ذبح البقرة مرادا وان لم يراد الاهتداء او يجوز ان يكون لتلك الارادة حكمة اخرى
ووجه الاضمحلال ان قرينة سياق القصة تعين كون الارادة لاهتدائهم وكون
حكمتها الاصلية ذلك وان جاز ان يكون لها حكم اخرى واما ما اورده القائل ايضا كماياده
من ان محل الخلاف الامر التكليفي وهذا الامر للارشاد على ما يرشد اليه قولهم اتتخذنا

اتتخذنا هزوا ولا خلاف فيه فليس بشيء لان الفرق بين الامرين غير مسلم فان عبارات
الكتب عامة تشمل كل افراد نوع الامر لا يختص بصنف منه دون صنف قال في فصول البدائع
الناظر في ان ارادة وجود المأمور به ليست شرطا للصحة فكل ما علم الله وجوده مراد امر به
ام لا وعند المعتزلة شرط فكل مأمور به مراد وكل منهي عنه مكروه لله تعالى وجدا ام لا انتهى
كماياده وايضا ادلة الطرفين مسوقة على اعتبار مجرد كون الامر امرا بدون الفرق بين كونه تكليفيا
وكونه ارشاديا وهذا على تسليم كون الامر ارشاديا مع انه غير مسلم ولم لا يجوز ان يكون
تلهم واختصامهم فيه مؤديا الى تكليف من الله تعالى في مقابلة سوء صنيعهم لا بد لنفيه من
دليل وليس فليس **قوله** ولا الثانية مزيدة قال الفخر التفتازاني التاكيد لا ينافي
الزيادة كما مر على انه يفيد التصريح بعموم النفي اذ بدونها ربما يحمل اللفظ على نفي الاجتماع
لهذا التسمى لا المذكورة للنفي وقيل نعم ان التاكيد لا ينافي الزيادة وقد حقق ذلك
بما سبق لكن افادة التصريح بعموم النفي وسد باب حمل اللفظ على نفي الاجتماع بنافيها
ولذلك تراهم يجعلون لا المذكورة للنفي مقابلة للا المزيدة وقد ذكر ذلك القائل هذه
المقابلة في تفسير قوله تعالى او كصيب من السماء اقول لا نسلم ان افادة التصريح بعموم النفي
تنافي الزيادة فان هذه الافادة من مقولة التاكيد الملحقة به والتاكيد غير مناف
للزيادة فهي كذلك ايضا وتصحيح المقابلة هين لجواز ان يجعلوا لا الزائدة على قسمين
زائدة محضة لا تفيد سوى التاكيد وزائدة غير محضة تفيد مع التاكيد هذه الفائدة و
عبارة الفخر في تفسير تلك الآية تنادي على ما ذكرنا باعلى صوت قال هناك كلمة لا
في ولا الظلمات ولا الظل مذكرة للنفي مثلها في لم يجئ زيد ولا عمرو ويجاد فيها في
ولا النور ولا الحرور ولا الاموات فانها زائدة محضة اذ لا يستقيم ولا يستوي النور **قوله**
جزو والنعلان قيل فيه اشكال لان ذلولا من صيغ الصفة فيمتنع ان تقع موصوفا او تأكيد
ليت شعري ما وجه هذا الاشكال وانت خبير بانهم يجوزون توصيف الصفة فانه اذا
كان لموصوف صفتان او اكثر يجوزون كون الثانية والثالثة صفة للموصوف
بعد صفة وصفة للصفة التي قبلها ومثله اكثر من ان يحصى في جملته ما مر آنفا من
تأكيدات الالوان مثل اصفر فاقع فانهم صرحوا بانها صفات ولا يخفى ان موصوفاتها
صفات ايضا **قوله** كانه قيل هذا الحسن من عبارة الكشاف اذ لم يذكر فيها لا الثانية بل
فاعترض عليه ابو حيان قائلا ليس بشيء لانه يلزم منه الوصف بلا غير مكررة ولا نفي
منفي وقلنا انه لا يكون الا في الشعر نعم هو مدفوع بان ما ذكره العلامة حاصل معنى

دون المعنى المطابق لتمام العبارة فلا يلزم تكرير النفي لكون المؤكد متحدا بالمؤكد
ويقابل النفي مذكورا لكن عبارة الكتاب سالمة عن هذه الدغدغة والعجب من بعض الكملة انه
ذكر اعتراض ابي حيان ولم يتنبه لدفعه بل اعتنى به فاورده في تفسيره من عند نفسه
قوله كقولك ومثلك لا يبخل قيل ليس ذلك من قبيل الآية لان الظاهر انه مدح للرجل بانه لا يبخل
حيث هو لانه نفي البخل عن مكان هو فيه ويصير كلامه في هذا المكان كرما بناء من كرمه
ويرد عليه لا نجاة اقول لا نسلم احتياج صحة الكناية الى القرينة القائلة بصحة لا
يبخل اذ المراد ان نفي البخل عن مكان هو فيه كناية عن نفي البخل عن نفسه لان نفي البخل
عن مكان الشيء ملزوم لنفيه عن ذلك الشيء ولا نسلم له ايضا لتحقق الملازمة بينهما وا
مدح الرجل فحاصل بما ذكر من الكناية من غير احتياج الى صيرورة غير كريم كريما من
كرمه بل لا دلالة له في العبارة على ذلك اصلا وكذا مدح البقرة ايضا فان غير الذلول
بعيد عن النقص الطاري بسبب الذل كما ذكروا قوله او اخلص لونها الظاهر ان حق
هذا البيان ان يعقب السؤال السابق ويذكر في اخر جوابه وفي التيسير قال سهل بن عبد الله
التستري في تفسير قوله تعالى لا شية فيها اي لا علامة فيها تشينها واقول كانه نظر الى قولنا
الغاصمين انه لو كان المراد ما ذكره الجمهور كان المناسب ذكره قبل هذا كذا في بعض الحواشي
ويوافقه ما ذكره هذا المحشي في تفسيره اقول في جانب الجمهور انهم سالوا اولا عن حالها
وصفتها مطلقا فاجيبوا بالعوان ثم سالوا عن صفتها المخصوصة التي هي لونها فاجيبوا بانها
الصفراء الفاقعة ثم لم يقنعوا بذلك فسالوا مكررا عن حالها وصفتها مطلقا فاجيبوا ببعدها
عن الذل على الوجهين ولما كان هذا السؤال مظنة لعدم قناعتهم بالجواب عن اللون
ايضا يوجد الى الزيادة فيه ايضا بان صفرتها خالصة غير مختلطة بلون آخر فان قلت
هلا يفيد الفاقع خلوصها عن لون آخر قلت لا يفيد لان متعارفه خلوص الصفرة عن
ضمها الى الحمرة او السواد او غيرهما ولا يلزم منه ان لا يكون في بعض اعضائها لون
نوع ذلك بهذا البيان قوله والتعبير يحصلون يعني ان الفاء هي الفصيحة العاطفة
كما صرح به الشريف التفتازاني وغيرهما وهذه ضابطة متفق عليها كما ترى ولا يتجه ما قيل لا حاجة
الى تقدير التحصيل لان المطلق انهم ذبحوا وظاهره انه لا يكون بعد التحصيل بلا حاجة له
لا يتنقض ان يبدل باب هذه الضابطة اذ يمكن ان يقال مثل ما قاله في جميع موادها
الجزئية ومنهم من زعم انها ليست بفصيحة لان شرطها ان يكون المحذوف سببا للمذكور والتحصيل
هنا ليس سببا للذبح والمناسبة لا مر وانت خبير بان المراد من السببية هو مجرد الافضاء

كمال پاشا زاده
عصام
كمال پاشا زاده
كمال پاشا زاده

الافضاء ولا يخفى ان التحصيل الناشي عن عزيمة الذبح يفضي الى الذبح ولا يلزم
ان يكون السببية حقيقية قوله لتطويلهم التطويل وغلاء الثمن يقتضيان ان
يكون المعنى وما كادوا يفعلون الذبح وكذا سياق الآية اذ ذكر فعلهم الذبح
وعقب بهذه الجملة فالظاهر ان مفعول يفعلون هو الذبح فلا تلتفت الى ما قيل
يحتمل ان يكون المراد ما كادوا يفعلون ما امروا به بعد الذبح من ضرب بعضها على
الميت هنا وقيل لم يصب في عطف قوله او لخوف الفضيحة وكذا في عطف قوله او
لغلاء ثمنها لان كلا منهما منشأ للتطويل وكثرة المراجعات لا معنى آخر يغاير قوله
لا نسلم كون كل منهما منشأ للتطويل وكثرة المراجعات بل منشأهما سوء اعتقادهم
وحمل كلام نبيهم على الاستهزاء كما يدل عليه الآية ولهذا سلم فلم يصح ان يقال نفي قربهم
من الذبح مبني على ما في كلامهم من التعللات الناشئة من خوف الفضيحة
او غلاء الثمن او على ما في الخارج من الخوف والغلاء بدون اعتبار كلامهم
والعجب من هذا القائل انه قال بعيد كلامه المذكور بقي هنا بحث وهو ان غلاء
ثمنها لا يصلح ان يكون علة لتطويلهم وكثرة مراجعاتهم لان غلاء الثمن انما
حدث من تأخيرهم وكثرة سؤالهم على ما افصح عنه الحديث وانت خبير بانه
يناقض ما ذكره اولا من كون الغلاء منشأ لها لا معنى آخر يغاير مع انه ممنوع
لم لا يجوز ان يكون الغلاء متحققا قبل تأخيرهم وكثرة سؤالهم قال الامام
البغوي في معالم التنزيل بعد ما ذكر ما جرى بين صاحب البقرة ووالدته ان الله
تعالى بعث ملكا اليه فقال له اذهب الى امك وقل لها امسكي هذه البقرة فان موسى بن
عمران يشتريها منك لقتيل يقتل في بني اسرائيل فلا يبيعها الا بملء مسكها ذهبا
ومقتضى هذه الرواية ان يغلو عند صاحب البقرة ثمنها قبل وقوع القتل ومراجعة
بني اسرائيل الى موسى عم فلا محالة يكون قبل تأخيرهم وسؤالهم قوله فاذا
دخل عليه اي على كاد لا على ما وضع له نفي الخبر فانه مراد وان لم يصرح به كما توهم
اذ لم يقع الاختلاف الا في خصوصية كاد واما ما زعمه المتوهم من انه لو عاد الى
كاد لم يصح قوله مطلقا فليس بشيء لان المراد كادوا سواء كان باقيا على حاله او غير الى
صيغة الاستقبال ومثله عن عزيز قوله قيل معناه الاثبات تمسك القائلون
به في الماضي بهذه الآية وفي المضارع بتخطئة الشعراء قول ذي الرمة اذا غير
النأي المحبين لم يكد * رسيس الهوى من حب مية يبرح * وقصته ما روى الامام

كمال پاشا زاده
كمال پاشا زاده
خسرو

عبد القاهر في دلائل الاعجاز عن عنبسة انه قال قدم ذو الرمة الكوفة فوقف ينشد الناس بالكناسة قصيدته الحائية فلما انتهى الى هذا البيت ناداه ابن شبرمة يا ابا غيلان اراه قد برح قال فشنق ناقته وجعل يتأخر بها ويتفكر ثم قال اذا غير النأي المحبين لم اجد فلم يكن كادمع النفي للاثبات لما خطي في ذلك ولما غير الانشاد واجاب المحققون بان معنى الآية انهم ما قاربوا ان يفعلوا الذبح اي ما فعلوه على الفور واقترحوا سؤالا بعد سؤال وهو طريقة من ليس له عزيمة ان يفعل ثم وقوع الذبح بعد ذلك لا ينافي نفي مقاربتهم الفعل قبله واما تخطئة الشعراء ذا الرمة فليست عن روية وكذا تغيير الانشاد لما قال عنبسة في سياقة القصة فلما انصرفت حدثت ابي فقال اخطأ ابن شبرمة حين انكر على ذي الرمة واخطأ ذو الرمة حيث غير شعره لقول ابن شبرمة انما هو كقول الله تعالى اذا اخرج يده لم يكد يراها وانما هو لم يرها ولم يكد وروي ان ذلك بلغ خلفا الاحمر فقال اصاب بطبعه واخطأ رويته فحمل البيت اذا غير النأي المحبين لم يقارب حتى ان يبرح فكيف البراح ثم ان العلامة ذكر في تفسير لم يكد يراها البيت على الاصل وقال صاحب الكشف فيه ان تخطئة ذي الرمة وتسليمه الخطأ ثم تغييره ليس بثبت وقال بعض الكملة في رسالة له متعلقة بالمقام دلالة على عدم ثبوت القصة وقد اثبتها الشيخ في دلائل الاعجاز في معرض المنع اذ يجوز ان يكون العلامة غافلا عنها وان يتنبه ذو الرمة على فساد ما ظنه ابن شبرمة فيثبت شعره على الاصل وهذا ابين فيه ما يخطر بالبال من انه لو صح تلك القصة وثبت تغيير ذي الرمة شعره لما اشتهر الشعر المذكور على وجه لا يرتضيه قائله ولا جاز نسبته كذلك اقول اما غفلة العلامة عن القصة فمستبعد جدا وكذا تنبه ذي الرمة على فساد ما ظنه ابن شبرمة واثبات شعره على الاصل لان الظاهر انه لو كان كذلك لرواه المحققون في جوابهم فانه ادخل في الجواب ولا حاجة في المنع اليها لوروده بجواز ان يذكره العلامة على الاصل لصحته في نفسه واتفاق الشعراء عليها سواء رضي به قائله اولا ثم ان اتفاقهم يكون سببا لاشتهاره على هذا الوجه ولا يجب ارتضاء القائل ثم ان الحق انه لا يلزم من ثبوت القصة عند الشيخ ثبوتها عند العلامة فانه غير مقلد للشيخ كيف وقد انكرها بعض المحققين المتأخرين منهم الشيخ ابن الحاجب قال في ايضاح المفصل هذا غير مروي عمن يوثق به ولا بوجه صحيح قوله كسائر الافعال فان نفيه نفي واثباته اثبات كما ذكر في مغني اللبيب واما ادعاء

كمال پاشا زاده

كمال پاشا زاده

اورد عليه في الرسالة المذكورة من ان نفيه قد لا يكون نفيا بل استبطاء كما فيما نحن بصدده فمدفوع بان المراد كونه كسائر الافعال بحسب الوضع ونفيه نفي بحسبه ولا يقدح فيه تولد معنى الاستبطاء بحسب القرينة كيف وقد نفي القرب من الفعل ههنا في الوقت المتقدم حقيقة ولما دل القرينة على وقوعه في الوقت المتأخر تولد منها الاستبطاء فهو حاصل من القرينة لا من كاد كما صرح به الشيخ الرضي والعجب من هذا المورد انه قال ان الصواب ان يقال انه كسائر الافعال في ان نفيه لا يوجب الاثبات وان اثباته لا يوجب النفي ولم يدر ان ما اورده على العبارة السابقة وارد على مختاره ايضا لانه اذا كان للاستبطاء فنفيه يوجب الاثبات والا لم يحصل الاستبطاء فان اجيب بان المراد انه لا يوجب وضعا فلا يضر ايجابه بالقرينة فهو الجواب عما اورده على عبارة المغني ايضا كما عرفت ثم انه بعدما ذكر ايراده هذا وعقبه بذكر عبارة العلامة حيث قال وما كادوا يفعلون استثقال لاستقصائهم واستبطاء لهم وانهم لتطويلهم المفرط وكثرة استكشافهم ما كادوا يذبحونها قال وقد سبقه الشيخ يعني عبد القاهر الى هذا المعنى يعني الاستبطاء ولولا هذا الاعتبار لاشتبه الحال على كثير من الناظرين في القول المذكور منهم الامام البيضاوي حيث قال لتطويلهم وكثرة مراجعاتهم او لخوف الفضيحة في ظهور القاتل او لغلاء ثمنها ثم قال بعد الحكم بانه كسائر الافعال ولا ينافي قوله وما كادوا يفعلون قوله فذبحوها لاختلاف وقتيهما فانه لولا غفوله عن المعنى المذكور لما توهم المنافاة بين القولين المذكورين ولما احتاج في دفعها الى القول بانها بحسب اختلاف الوقتين بعد ان قال لتطويلهم وكثرة مراجعاتهم فان تنبه على التحقيق المذكور لا يندفع به الوهم المذكور اقول لا نسلم ان احدا من المحققين قال يكون كاد للاستبطاء بمعنى الاثبات بطريق بل اتفقوا على ان هذا المعنى انما حصل من القرينة لا من كاد كما عرفت فمرادهم لعل الاحتراز ان هذه الجملة معنى للاستبطاء بقرينة فذبحوها لا ان كاد يفيد ومراد المصنف بقوله لتطويلهم وكثرة مراجعاتهم تعليل كونهم ما قاربوا الذبح اولا لا تحقيق ذبحهم مع البطوء واذا لم يجعل كاد مفيدا للاستبطاء يرد سؤال المنافاة ويحتاج الى الدفع باختلاف الوقتين واما كلام الشيخ فكذلك ايضا حيث قال قد جرى في العرف ان يقال ما كاد يفعل ولم يكد يفعل في فعل قد فعل على معنى لم يفعل الا بعد الجهد وبعد ان كان بعيدا في الظن ان يفعل كقوله تعالى وما كادوا يفعلون ثم قال فمتى لم يكن المعنى على انه

كمال پاشا زاده

قد كانت هناك صورة تقتضي أن يكون الفعل في حال يبعد معها أن يكون ثم تغير
الأمر كالذي تراه في قوله تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون فليس الأمر إلا أن
تلزم الظاهر وتجعل المعنى على أنك تزعم أن الفعل لم يقارب أن يكون فضلا
عن أن يكون انتهى ولا يخفى أن معنى الاستبطاء الحاصل من قوله على معنى
لم يفعل إلا بعد الجهد إنما يحصل من القرينة كما يدل عليه قوله على أنه قد كانت
هناك صورة تقتضي أن يكون الفعل في حال يبعد معها أن يكون وقد دلت
عبارته على لزوم اختلاف الوقتين حيث قال بعد الجهد وبعد أن كان بعيدا ثم قال
ثم تغير الأمر ولكن النص الصريح فيما ذكرنا ما قاله الشيخ الرضي حيث قال قد يجيء مع
قولك ما كاد زيد يخرج قرينة تدل على ثبوت الخروج بعد انتفائه وانتفاء القرب
منه فتكون تلك القرينة دالة على ثبوت مضمون خبر كاد في وقت بعد وقت
انتفائه وانتفاء القرب منه لا لفظ كاد ولا تناقض بين انتفاء الشيء وثبوته
في وقت آخر وإنما التناقض بين ثبوت الشيء وانتفائه في وقت واحد قوله
ولا ينافي قوله قبل التحقيق أن الفعل المقرون بها مقيد والنفي الداخل عليه
قد يعتبر سابقا على القيد فيفيد معنى الإثبات بالتكلف كما في الآية وقد يعتبر
مسبوقا فيفيد البعد عن الإثبات والوقوع كما في قولك لا يكاد يصح والتعيين
موكول إلى قرينة المقام والمحوج للعدول عن هذا توهم التدافع بين العبارتين
فتكلف في التوفيق أقول تحقيقه ممنوع لأنهم اتفقوا في تصوير المعنى على تنزيل
النفي على معنى كاد دون الفعل المقرون به فقالوا ما قاربوا الفعل ولم يقاربوا
أن يقاربوا ولم يقل أحد قط بأن لا يفعلوا وصرحوا بأن معنى الثبوت في كادوا
الفعل إنما هو بقرينة فذبحوها لا مدخل فيه لكاد كما نص عليه الرضي ولو كان الأمر كما ذكره في
التحقيق لكان لكاد مدخل فيه ولو بقرينة قوله كالمضطر قيل هذا أصرح في أن مراده
من قوله فيه اختصار حذف الفاء عن كونها فصيحة لأن مقتضاها المسارعة في الامتثال
بأمر الذبح على ما يصرح به في تفسير قوله تعالى أن اضرب بعصاك الحجر فانبجست من الأعراف
حيث يقول وحذفه للإيماء إلى أن موسى لم يتوقف في الامتثال أقول لا نسلم دلالة
حذف الفاء عن كونها فصيحة فضلا عن صراحته فيه فإن كون مقتضاها المسارعة
دائما غير مسلم نعم تكون هي نكتة لها في مقام دون آخر وكفى بالاختصار ههنا نكتة
قال النحرير التفتازاني في قوله تعالى فانفجرت وأما ما يقال في وجه فصاحتها من الدلالة

كمال پاشا زاده

كمال پاشا زاده

على أن المأمور قد امتثل من غير توقف فنظر إلى أن فإنما هو في مثل هذه الصورة خاصة
قوله وإذ قتلتم قال أبو حيان معطوف على قوله وإذ قال موسى والظاهر ترتيب وجود
القصتين ونزولها على ترتيب وجودهما فيكون تقدم أمرهم بذبح البقرة فذبحوها ثم وقع القتل
بأن الله تعالى جاء بهما من الترتيب ووقع بعد ذلك أمر القتيل فأظهر لهم ما كان أخفاه عنهم من الحكمة بقوله
اضربوه ببعضها ولا ضرورة تدعو إلى الاختلاف في الوجود والنزول والتلاوة اعتبارا
بما رووا من القصص إذ لم يصح في كتاب ولا سنة والحمل على الظاهر أولى إذ العدول إلى غير
الظاهر إنما يكون لمرجح ولا مرجح ههنا بل نظر الحكمة البالغة في تكليفهم أولا ذبح بقرة هل
يمتثلون ذلك أم لا وامتثال التكاليف التي لا تظهر فيها بادي الرأي حكمة أعظم من امتثال
ما تظهر فيه حكمة لأنها طواعية صرفة واستسلام خالص بخلاف ما تظهر له حكمة فإن العقل
داع إلى امتثاله كذا في بعض الحواشي وقد سبق القرطبي أبا حيان في هذا القول فهو المبتدي
فيه وأبو حيان تابع له والمحشي تبع تابع لكني أقول نصرة للجمهور بل صح ذلك في الكتاب
والسنة أما السنة فقد أخرج ابن أبي الدنيا في كتاب من عاش بعد الموت عن ابن عباس
رضي هذه القصة وساقها على كون الأمر بذبح البقرة بعد وقوع قتل النفس وأخرجه
عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم والبيهقي في سننه عن عبيدة السلماني
على هذا الوجه أيضا وكذا أخرجه سفيان بن عيينة عن عكرمة كل ذلك ذكره الإمام
السيوطي في الدر المنثور وجملة الروايات متفقة على تأخر الأمر بالذبح عن القتل وإن كان
فيها نوع مخالفة في بعض الأمور ومثل هذه الآثار إذا كان موقوفا على الصحابي فهو في
حكم المرفوع قال العراقي في الفتح . وما أتى عن صاحب بحيث لا . يقال رأيا حكمه الرفع
على . ما قال في المحصول نحو من أتى . فالحاكم الرفع لهذا أثبتا . وقال الشارح أي ما جاء
عن صحابي موقوفا عليه ومثله لا يقال من قبل الرأي فهو في حكم المرفوع على ما قال الإمام
الرازي في المحصول تحسينا للظن بذلك الصحابي كقول ابن مسعود من أتى ساحرا أو عرافا
فقد كفر بما أنزل على محمد عليه السلام ترجم عليه الحاكم وما قاله في المحصول موجود في كلام غير واحد
من الأئمة كما سبق تفصيله في أوائل الفاتحة وأما الكتاب فقوله تعالى قالوا أتتخذنا هزوا
فإنه إنما يصح على تقدير استبعادهم المتفرع على علمهم بأن الأمر بذبح البقرة ليضرب ببعضها
القتيل فيحيى وإلا فمجرد الأمر بذبح بقرة محمول على أن الله تعالى أمرهم بقربان ولا بعد فيه
حتى يصح استبعادهم الباعث على صدور ذلك القول منهم وكذا تطويلهم وكثرة
مراجعاتهم يقتضي ذلك أيضا كما لا يخفى وأما تصحيح الاستبعاد بأن أمر بني إسرائيل

وهو ستمائة الف بعثه واحد بعيد بحق الاستبعاد والحمل على المعجزة فغير مسلم لانه
لو سلمنا البعد فهو على تقدير ان يكون الخطاب عاما لجميعهم وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يختص
بعضهم بخطاب قتلتم بل هو ثابت بالسنة اذا اتفقت عليه جميع تلك الروايات نعم بينها
مخالفة في ان المخاطب اصحاب سبعين لم او سبعين منهم وهو لا يقدح في المقصود
قوله اوتدافعتم بان البناء سببية اي حصل التدافع بسبب الطرح وهذا ما ذكره العلامة
قائلا اوتدافعتم بمعنى طرح قتلها بعضكم على بعض فدفع المطروح عليه الطارح يعني
ان كلا من الفريقين طارح ومطروح عليه فكل منهما من حيث انه مطروح عليه يدفع
الاخر من حيث انه طارح كما ذكره شراح الكشاف واما ما ذكره بعده حيث قال ولان
الطرح في نفسه دفع فعبارة المص ساكتة عنه لما يرد عليه من ان هذا لا يكون تدافعا
لان معناه دفع كل منهما القتل مثلا وانما يصح مثل هذا في المتعدي مثل طارحنا الكلام
كما ذكره النحرير التفتازاني واما دفعه بما قيل من ان المعتبر في تفاعل مجرد الاشتراك في
الفعل وبه يفارق فاعل فان فيه خصوصية الاسناد الى احدهما والايقاع على الاخر
ان التحقيق محرز بما ذكرناه وقد حققته نفسه في تفسير قوله تعالى واذ واعدنا موسى
لان مراد النحرير هو ان اصل الفعل ههنا هو التدافع اللازم اي دفع احد الشخصين
لا فعل يتعدى الى شخص اخر دائر بين الشخصين وهو القتل كما ذكره العلامة مثل
العلامة ولا مساس لما ذكره بهذا المرام والعجب من هذا الدافع انه بعد ما شرح قول
هذا بما نقلناه عن العلامة اولا من الوجه الراجح ثم رجحه بما نقلناه عنه ثانيا
المرجح وجمع بين المرجحين كان الثاني تتمة للاول ولا يخفى انه من قبيل الجمع بين
والنون ومن القاصرين عن فهم المرام من حمل عبارة الكتاب على الوجه المرجح فقال
جعل المدفوع على الوجه الاول بعض الجناية بعض القوم وعلى الثاني قتل النفس ليس
كذلك اذ المدفوع على الثاني ايضا بعض القوم كما عرفت هذا وقد يدفع ايراد النحرير بان
العلامة لم يرد ان المقصود من التدافع تدافع القتل حتى يرد انه لازم بل اراد ان طرح
القتل دفع للمقابل لا للقتل والفرق بين الوجهين ان المراد من الاول ان طرح القتل
سبب لدفع المقابل فالمطروح عليه يدفع المقابل من حيث انه طارح والمراد من الثاني
ان الطرح عين دفع المقابل فلا حاجة الى اعتبار دفع المطروح عليه بعد اعتبار الطرح
وذلك كما ترددوا في ضربت تاديبا بان التاديب اما فعل مترتب على الضرب وهو النفس
اقول لا شك في تغاير فعلي طرح القتل ودفع المقابل كما لا شك في تغاير فعلي التاديب

كمال پاشا زاده

ابو سعود

عصام

التاديب والضرب والمتردد فيه غير محقق فالظاهر انه اراد بقوله اولا ان الطرح دفع ان
طرح القتل دفع القتل لا دفع المقابل بل ينبغي الايراد الكلام الا ان يقال نعم لا شك في تغاير
الفعلين حقيقة لكنه لا ينافي اعتبار اتحادهما ادعاء وهو كاف في المقام قوله وهي
مضروب قال النحرير التفتازاني يعني ان حذف ضربوه المعطوف على قلنا شائع مقرر في الفاء
الفصيحة في فحيي وههنا قد حذف الفاء الفصيحة مع المعطوف بها بدلالة قوله كذلك
يحيي الله الموتى ورد بان ذلك على تقدير ان يكون فحيي مذكورا وضربوه محذوفا واما
اذا حذفا معا وقد اعطفا الفاء سببية محضة اقول لما كانت دلالة قوله كذلك يحيي الله
الموتى على تقدير فحيي في غاية القوة بحيث جعل نفس الاحياء في حكم المحسوس الذي يصح الاشارة
الحسية اليه صار قوله فحيي كانه مذكور حقيقة فعومل معاملة المذكور وجعل فاؤه فصيحة
قوله لكي يكمل قيل صرف عن الظاهر ضرورة انهم عقلاء ولا حاجة الى ذكر لان الظاهر
ان المراد تعقلون قدرته اقول هذا ماخوذ من كلام النحرير التفتازاني واستجيب بانه
المصنف لم يصرف عن الظاهر لمجرد تلك الضرورة بل بانضمام الايذان بكون عقولهم ناقصة
في كل امر ومختار المحشي خلو عن هذه النكتة واما قوله وتعقلوا صح فليس المراد منه تقدير
المفعول لتعقلون بل هو تصوير لما يترتب على كمال عقلهم من فائدة تتعلق بخصوصية
الاحياء واذا تحققت هذا عرفت انه لا يتجه ما قيل هذا التاويل مبني على ان يراد
تعلق فعل العقل بمفعوله ولا ينافيه التجوز بكمال العقل كفعل الهداية في اهدنا الصراط
المستقيم على وجه ووجه عدم الاتجاه انه اذا قدر المفعول لا حاجة الى التجوز بل لا وجه
له لعدم القرينة الصارفة عن الحقيقة وليس هذا كفعل الهداية فان الهداية المتعلقة
بمفعولها الذي هو الصراط المستقيم كانت حاصلة للمؤمنين فاحتاج طلبها الى التجوز
بمعنى الزيادة او الثبات فيها واما عقلهم المتعلق بمفعوله الذي هو تلك الفائدة
فلم يكن حاصلا لهم ولم يحتج الى التجوز نظرا انه فيما مع الفارق واما ما ذكره ذلك
المحشي ايضا من ان في حذف المفعول نوع ايماء الى انهم ليسوا بعقلاء في الحقيقة وفي تقدير
الكمال تقبيح لهذه النكتة فليس بشيء اذ لا ينكر ثبوت اصل العقل لهم في الحقيقة
فتقدير الكمال مبني على نفس الامر وذلك لا ينافي الايماء المذكور في مرتبة البلاغة
ولو سلمت المنافاة فتقتضي عقلهم حقيقة او الحكم بسلبه ادعاء قوله او تعملون
قيل بني هذا التاويل ايضا على ان كونهم يعقلون محقق لا في صورة المرجو لكن
جعل العلم الجاري على موجب العقل كانهم لا يعقلون ولو قدر له مفعول ولم ينزل منزلة

كمال پاشا زاده

كمال پاشا زاده

ابن حميد

كمال پاشا زاده

كمال پاشا زاده

سعد الدين

اللازم لم يحتج الى هذا التأويل ولم يحصل التنبيه على ذلك الجعل اقول هذا كلام التحرير
التفتازاني بعينه وجوابه ان العلامتين انما اختارا هذا المعنى التأويلي لما فيه من الزيادة
حيث جعل تعقلون مجازا عن تعلمون وهو ابلغ وعمم الحكم لجميع احوالهم ولو قدر المفعول
لفات الادراك هذا وممن غفل عن التحقيق من زعم ان يعقلون مجاز متفرع على
الكناية بناء على انه لا يجوز ارادة الحقيقة لقضية الترجي ثم جوز كونه كناية وجواز
ارادة الحقيقة قائلا لكن لا على انها اصل المقصود ليرد عليه انها غير مرجو لحصولها
لكن هذا وجه كونه مجازا في العمل دون الكناية انتهى وانت خبير بان قوله لا على
انها الخ باطل لان الترجي لا يمنع عن ارادة الحقيقة سواء كانت اصل المقصود او فرع
الكناية انما تصح على تقدير جواز ارادتها والحاصل ان معنى ايضا القول لكن هذا
وجه كونه الخ لان هذا الوجه وهو كون عقلهم غير مرجو متعين فلا يصح الكناية
ثم ان مدار كلماته جميعا على تحقق الترجي وهو ممنوع لان المصنف حمل لعل
مجازا حيث فسره بقوله لكي فالوجه ان يقال لا يمكن ارادة الحقيقة اذ جعل حصولها
علة غائية لاراءة الايات فهي غير حاصلة حين الاراءة وما لا يلزم تحصيل الحاصل

كمال پاشا زاده

قوله واداء الواجب قيل خالف عبارة الكشاف وهي اداء التكليف وعين الواجب بناء
على ان الاصل في الامر الوجوب الا ان الظاهر بقرينة المقام ان الامر هنا للارشاد
لا للتكليف اقول قد عرفت سابقا ان الظاهر كون الامر للتكليف لا للارشاد

شيخ زاده

قوله وان من اراد ظاهر الاية لا يقتضي ذلك لكن مثله اذا حكى فيقتضي
متوجه الى فكرة قارئها كذا في بعض الحواشي والتحقيق ان هذا المعنى باعتبار
من البطون السبعة فلا يزاحم المعنى الذي باعتبار الظاهر ولا يقدح فيه كونه
الظاهر غير مقصود له ولعل مراد المحشي ايضا ما ذكرنا لكنه لم يعبر عنه حق التعبير

كمال پاشا زاده

قوله عبارة عمن قيل بل هي عبارة عن الصلابة والشدة واليبس صرح به في
والواحدي اقول ليس نقله اولى من ذكره المصنف والصلابة عين
الشدة قال الجوهري نقلا عن ابي عمرو الصلب الشديد وقال ابن الاثير باعتبار الصلابة
والشدة سمي الظهر صلبا واما اليبس فلازم للصلابة قال الجوهري وتقول ايضا
صلب الرطب اذا بلغ اليبس قوله وقساوة القلب يعني ان قست استعارة
تبعية استعير مصدره الذي هو القساوة لنبو القلب عن الاعتبار ثم اشتق منها
الفعل فهو مثل نطقت الحال اعني انها استعارة تبعية فقط لا تبعية تمثيلية

جزء

ابن كمال پاشا زاده

تشبيها الحال القلوب في عدم الاعتبار بالقسوة لكن اقتصر منها على لفظ القسوة التي
هي العمدة كما قيل تبعا للتحرير التفتازاني فان اجتماعهما غير ثابت كما مر في مبحث
اولئك على هدى ولا يقتضي قوله مثله لان المراد منه انه تمثيل وتصوير للمعنى الحاكي
كما ذكره السيد السند هناك هذا وممن تورط فيها الطيبي ومن تبعه حيث قال انه تبعية
واقعة على سبيل التمثيل شبهت حالة قلوبهم وهي نبوها عن الاعتبار بحالة قسوة الحجارة
ولا يخفى عليك ما في الجمع بينهما مع ان قوله شبهت تصوير لمعنى التبعية فقط فانه جعل

الكشاف سعد الدين

الحالة عبارة عن النبو فقط فلم يكن على سبيل التمثيل فلو جعل النبو عين الحالة
كما جعله ذلك القائل كان على سبيله وليس فليس واما ما ذكره بعض شراح
من ان ظاهر الكلام كون التشبيه فرع الاستعارة والامر بالعكس فغير وارد
اذ لا استعارة في القلوب على تقدير التبعية وكذا على تقدير التمثيلية اذ لا تعلق
في حال القلوب دون ذاتها كما ذكره التحرير ولو سلم كون الاستعارة في القلوب
على تقدير صحة المكنية اقتداء بالسكاكي فكذلك ايضا اذ لا مانع بعد قضاء الوطر
من المكنية عن ان يقصد الى زيادة في التشبيه فيصرح بتشبيه المكنية ليكون
الى التشبيه ابلغ منه فالمفرع ليس ذلك التشبيه حقيقة بل التشبيه الاخر الذي ذلك
التشبيه توطئة له ولو سلم كون المفرع مجموع التشبيهين حقيقة فمدار التفريع
على التخيير بين التشبيه الذي هو مدار الاستعارة والتشبيه الذي هو ابلغ منه
فلا يكون تفريعا للتشبيه الاستعارة على نفسها فلا يتجه جواب ذلك البعض
بان قوله من عرف حالها اشارة الى دفع ذلك يعني ان التشبيه متفرع على
عرفان حالها وانه الحامل على التشبيه المؤدي الى الاستعارة فان مداره
على الغفلة عن انضمام التشبيه الثاني وبهذا كله تبين ان من قال لو جعل

عصام

قلوبكم استعارة مكنية لم يصح التفريع فقد غفل عن التحقيق وكذا من نظر

كمال پاشا زاده

قوله وثم يعني انه لا تراخي ههنا زمانيا لان قسوة قلوبهم لم تتجدد بعد
زمان فثم محمولة على الاستبعاد مجازا كما ذكره الطيبي واما ما قيل من ان
عرفوا عدم تجدد تلك الحالة لهم بل الظاهر انها للتراخي الزماني قال صاحب
التيسير قال ابن عباس رضي وقتادة اي من بعد احياء القتيل وهو خطاب
لما تليه فاخبر ان ابن عمه قتله وانكروا مع ظهور هذه الاية العظيمة وقيل
بل معناه ثم قست قلوبكم بعد احياء الميت من الانقياد للحق ولم تزالوا بعد

اصل حسد وعناد للانبياء لا تقبلوه وعظا فينبغي وارد لانا لو سلمنا تجدد هذه
القسوة بعد احياء الميت فلا نسلم تجددها بعد مدة حتى تصح كلمة التراخي بل انما تحدث
بعد احياء الميت بلا مدة فان انكارهم انما هو في ذلك الوقت وكذا بنو قومهم
المخصوص باثبات ثم الحال لهم اذ لا معنى لتجويز كونهما غير منكرين اولا ثم كونهما
منكرين ولا لتجويز انقياد قلوبهم للحق اولا ثم نبوها عنه ولا ينكره الا مكابر هذا
وما قيل لا يخفى ما في الجمع بين ثم ومن بعد ذلك من المبالغة في الاستبعاد غير
مستقيم لان بعد ذلك لافادة البعدية الزمانية اعني وقوع القسوة بعد الاحياء
زمانا وثم للاستبعاد المجازي لا مساس له بالزمان قطعا فكيف تحصل
المبالغة قوله او مثل ما هو اشد قسوة يعني ان الاشد عبارة عن ذات متصفة بالاشدية
لا ان ههنا تقديرا ما هو تقصد عن تقدير مثل واما ما زعمه الشيخ الاكمل حيث قال
فيه نظر من وجهين احدهما ان المعنى في هذا الوجه على التشبيه فيكون معطوفا
على ما دخل عليه الكاف لا على الكاف والثاني ان المضاف اليه لم يقم مقام المضاف
فعلى طرف التمام اما الاول فلانه لا يلزم من كون هذا الوجه على التشبيه كون
اشد معطوفا على مدخول الكاف فان التشبيه حاصل من مثل المقدر واما الثاني
فلما عرفت من ان الاشد عبارة عن الذات فلا حاجة الى تقدير الموصوف ومن
العجايب ان بعض المحشين جرى على ما ذكره الاكمل زعما منه انه وارد لا مدفع له
واعجب منه ان بعد ما ذكر الوجه الثاني كانه ابو عذره صرح باسناد الوجه
الاول الى نفسه حيث عنونه بقولي انه لا شك في تتبعه للحواشي الاكملية قوله
كالحديد قيل زعم ان الحديد اشد قسوة من الحجارة ومنشأ هذا الزعم الغفلة
عن كون اليبس والشدة معتبرين في القسوة والا فلا شبهة في ان الحجر اقسى
من الحديد حتى قال الواحدي قال المفسرون انما شبه قلوبهم بالحجارة في الغلظ
والشدة ولم يشبه بالحديد لان الحديد اصلب من الحجارة لان الحديد يلين
بالنار وقد كان لداود عليه السلام باذن الله تعالى حتى صار كالعجين ولا تلين الحجارة
بمعالجة ابدا اقول قد عرفت ان المصنف لم يغفل عن اعتبارهما في القسوة ولا
نسلم ان الحجر اقسى من الحديد حينئذ فان المراد اعتبار قسوتهما اذا خلقا
وطبعا وبهذا الاعتبار لا شك ان الحديد اقسى من الحجر كما اعترف به الواحدي
كيف والحديد يكسر الحجر دون العكس ولا يقدح في ذلك لينه بالنار فان اذابة

لا اخرو
اكمل
ابن مجيد

وراء هذا الاعتبار على ان الحجر يحترق بالنار ويكون هباء منثورا بخلاف
الحديد فالحديد اقسى من الحجر بالنظر الى تأثير النار ايضا وليت شعري ما وجه
التعرض لقصة داود عليه السلام فانها معجزة لا مساس لها بالبحث عن مقتضى الطبايع
وممن سقط في هذه المزلقة من قال لا يناسب تشبيهها بالحديد لانه ايضا
يتأثر بحكم الله تعالى كيف وقد كان يصير كالشمع في كف داود عليه السلام بحكمه تعالى فينبغي
ان يراد ما بلغ في القساوة بحيث لا يتأثر اصلا ولو وهما على انه اذا لوحظ التأثر
بحكم الله تعالى فلا نسلم وجود شيء غير متأثر ولو وهما اذ كل شيء فرضناه كذلك
في نفسه فالوهم قاض بانه يتأثر بحكم الله تعالى قوله بالفتح اي فتح الدال
لانه غير منصرف وفيه رد على الكشاف حيث قال بنصب الدال فان الاعراب انما
يضاف الى الكلمة كذا قيل وانت خبير بانه مدفوع بما ذكره النحرير التفتازاني
من ان في كل موضع يضاف الرفع او النصب او الجر او الجزم الى حرف من الكلمة يراد
نفس الحركة او السكون واما الاعراب فانما يضاف الى الكلمة والعجب من القائل
انه غفل عن هذا الجواب مع تتبعه حواشي النحرير وليس هذا الاستعمال ايضا
مخصوصا بالعلامة كما يوهمه عبارة بعض المحشين بل هو شايع بين العلماء قال
الزجاج ومن نصب فهو خفض في الاصل بمعنى الكاف واشد افعل لا ينصرف
فتح وهو في موضع جر نعم عبارة المصنف اولى لسلامتها عن السؤال والجواب
قوله وانما لم يقل اقسى ذكر في العدول عن الاخصر الى الاطول نكتتين اوليهما
المبالغة في التفضيل لان في اشد دلالتين على التفضيل من حيث الصورة و
المادة وثانيهما ان المراد باشد ليس التوصل الى التفضيل بل التفضيل في
الشدة وهما مذكوران في الكشاف ووجه ترجيح الاولى بان استعمال
اشد للتوصل اكثر والتشبيه في نفس القساوة دون شدتها انسب بقوله تعالى
قست ومن اصحاب الحواشي من ظن النكتتين واحدة تصور المعنى على ظنه
وليس كذلك قوله للتخيير اي جعل المخاطب مخيرا بين التشبيهين واعترض
بان التخيير انما يكون في الامر والنهي وما نحن فيه خبر فيجب تأويله بالوجه
الثاني وهو التردد بالنسبة الى من عرف حالها وهو وارد لانا لا نسلم اختصاص
التخيير بالامر والنهي فان المراد منه افادة التساوي بين الامرين وهو جار
في الخبر ايضا صرح به ائمة التفسير في قوله تعالى او كصيب الاية قال العلامة

عصام
مخرج
عصام
شيخ زاده
ابن مجيد

معناه ان كيفية قصة المنافقين مشبهة بكيفيتي هاتين القصتين وان القصتين سواء في استقلال كل واحدة منهما بوجه التمثيل فبايتهما مثلتها فانت مصيب وان مثلتها بهما جميعا فكذلك وذكر المصنف ايضا هذا المعنى قائلا وانت مخير في التمثيل بهما او بايتهما شئت وبالجملة فليس المراد من التخيير ههنا التخيير الاصطلاحي الذي يشترط فيه الامر والنهي وعدم صحة الجمع بين الامرين بل المراد منه افادة مطلق التساوي فقط فان قلت التشبيه بالحجارة يقتضي كون الزيادة في جانب الحجارة فانها مشبه بها والتشبيه باشد منها يقتضي كون الزيادة في جانب القلوب او مساواتهما فوجد الشرط الثاني وهو عدم صحة الجمع بينهما قلت لا نسلم ذلك فانهما يجتمعان في صحة التشبيه بهما حسبما ذكره المصنف في قوله او كصيب الاية وذلك ان التشبيه للمبالغة في قسوة قلوبهم فقد يكتفي ببعض من المبالغة وقد يزاد عليها وكلاهما جائز **قوله** او للترديد اي التفريق والتقسيم يعني ان الصادر من العارف بحال القلوب احد الامرين فتارة يصدر احدهما وتارة يصدر الاخر او يصدر احدهما من عارف والاخر من عارف اخر لان كلا الامرين جائز كما مر انفا فلا حاجة الى الفرق بين عارف وعارف باعتبار امعان النظر الى حال القلوب في احدهما وعدم الامعان في الاخر كما قيل او يصدر احد الامرين باعتبار بعض القلوب والاخر باعتبار بعضها الاخر فانها متفاوتة لا محالة كما ذكره ابو حيان وبهذا كله ظهر ان قوله يعني ان من عرفها تحير تصوير للمعنى على وجهي التخيير والترديد جميعا اي العارف مخير بين التشبيهين او الصادر من العارف احد التشبيهين ويحتمل ان المراد من الترديد اثبات الشك والترديد للعارف كما ذكره اكثر شراح الكشاف واما ما قيل من ان قوله يعني ان من عرفها تحير الزمخشري وانما اختاره لا بقاء او في معنى الشك وتصوير المعنى نظرا الى السامع والمصنف لم يقف على نص فمشى على اسلوبه فليس بشيء لانا لو سلمنا كون ذلك التعريف لا بقاء او في معنى الشك فلا محذور لاحتمال ان يكون مراده من الترديد الشك نظرا الى السامع ولنا ان لا نسلم ذلك ونحمل الترديد على التفريق حسبما ذكرنا انفا ولا نسلم ان مراد العلامة ايضا في تعريف المذكور حمل او على الشك المذكور اذ قال النحرير التفتازاني انه ليس ههنا شك من المتكلم ولا من السامع في نفس او ههنا بالنسبة الى السامع ثم ان الظاهر ان هذا تصوير للمعنى باعتبار التفسيرين كما لا اشد قسوة وهو جعله مشبها به بتقدير مثل لا باعتبار التفسير الاول وهو حمل اشد على القلوب بمعنى انها زائدة على الحجارة في القسوة فمنهم من تعرض للترك ولم يعتذر ومنهم من اعتذر بانه انما تركه اعتمادا على فهم المخاطب وتاكيدا لترجيح الثاني ولك ان تقول لا ذا اريد على التفسير الاول كون القلوب متصفة بالزيادة على الحجارة في القسوة يريد ان القسوة ليست صفة واحدة تشترك فيها القلوب والحجارة مع زيادة القلوب بل قسوة الحجارة هي الصلابة وقسوة القلوب بنوع اخر من الاعتبار فيحتاج صحة التفضيل الى جعل الصفتين واحدة بحسب الادعاء او جعل الكلام من قبيل الخل احلى من العسل فالاولى ان يكون المعنى ان القلوب شيء اشد قسوة كالحديد ويكون المراد التشبيه البليغ نحو زيد اسد فيكون مال التفسيرين واحدا وطريقهما متعددا او القراءة المذكورة تؤيد ما كان فيكون قوله او زائد عليها او يخير زائد عليها لان القلوب زائدة عليها كما يقتضيه تركيب زائد في اكثر النسخ واذا تقرر هذا فيكون تصوير المعنى جاريا على كلا التفسيرين ولا يحتاج الى الاعتذار ههنا وقد ذكر القرطبي في كلمة او وجوها احدها ان تكون بمعنى بل كقوله تعالى وارسلناه الى مائة الف او يزيدون وقيل لم يلتفت المصنف اليه كانه يقول لا حاجة الى العدول عن الاصل لكن الحاجة قائمة فان كونها بمعنى بل احسن لتمشيتها مع قوله وان من الحجارة لانها وقد قال بنفسه انه تعليل للتفضيل اقول وجه عدم الالتفات ان ذلك مع كونه خلاف الظاهر يحتاج الى تقدير مبتدا اي بل هي اشد لانه مخصوص بعطف الجملة فيتكرر مخالفة الظاهر واما الاحسنية المتاما فممنوعة بل الوجهان متساويان في الالتئام ثم ان اصل هذا الكلام للطيبي ورده على العلامة واخذه القائل فاورده على المصنف وقد عرفت حاله **قوله** تعليل للتفضيل قال العلامة بيان لفضل قلوبهم على الحجارة في القسوة وتقرير لقوله او اشد قسوة واعترض بان عطف البيان على المبين خلاف القاعدة فالحق ان الواو استينافية والجملة مذيلة لتلك الجملة كقوله تعالى واتبع ملة ابراهيم حنيفا واتخذ الله ابراهيم خليلا لان المذيلة كالمعترضة مؤكدة والتاكيد نوع بيان كما ذكره العلامة في الانعام او الواو حالية والجملة حال لمن الحجارة المقدرة في الجملة المتقدمة عليها وقال النحرير التفتازاني انه بيان وتقرير من جهة المعنى واما من جهة اللفظ فعطف على جملة هي كالحجارة او اشد وقيل لا يظهر وجهه لانه اذا كان بيانا في المعنى كيف يصح عطفه وترك جعله بيانا فالجملة حالية والمراد البيان بالتعليل دون البيان النحوي اقول

بل وجه ظاهر لانه اذا قصد كونه بيانا في المعنى اي بحسب المآل لا نسلم انه ينبغي جعله بيانا في اللفظ للمنافاة بين حصول الشيء مآلا وحصوله ابتداء وانما تعمد ذلك لنكتة تقتضيه بحسب المقامات وهي هنا انه لما ذكر نسبة التفلق الى الحجارة توجه ذهن السامع الى بيان حال الحجارة فسبق بيانها على وجه الاستقلال ايذانا بان حالها التي هي التأثر من خشية الله كما ينبغي ان يستقل بالافادة فبين حالها ظاهرا واكتفى ببيان وجه النسبة مآلا ثم ان مراد المصنف اما التعليل لفظا بجعل الواو حالية واما التعليل لا بجعل الواو عاطفة حسبما ذكره التحرير ومن قصر على الاول فقد قصر لظهور وجه الثاني ايضا **قوله** فان منها الظاهر ان تفجر الانهار من الحجارة متفرع على تشققها وخروج الماء منها في الآية فترتيبا الآية على طريقة التتميم مثل الرحمن الرحيم وقد عكس المصنف طريقة التتميم الى طريقة الترقي اشارة الى ان الها واحد وهو ابين الاحوال واما كون التتميم ابلغ من الترقي ونسبة العدول عنه الى المصنف كما ادعاه البعض اخذا من الطيبي ففي حيز المنع ثم ان هنا نكتة لم يتعرض لها احد هي ان ايراد التتميم في حال الحجارة لاجل الترقي في حال التفلق والمعنى ان القلب اشد قسوة من الحجارة لان منها ما يتفجر منه الانهار ولا يصدر عن القلب اعتبار كثير يشبه الانهار بل منها ما يشقق فيخرج منها الماء القليل ولا يصدر عن القلوب الاعتبار القليل ايضا ومنهم من سأل لم لم يؤثر طريقة الترقي في الآية واجاب قائلا بل التشقق اشد من انفجار الانهار فان التشقق انفتاح طولا او عرضا ويلزمه الفتق بخلاف الانفجار فانه التفتح بسعة وكثرة كما صرحوا به فيكون تأثر الحجارة زائدا في الانفجار ولا وجه لان يراد بالماء النهر للزوم التكرار ولان النهر لا يخرج عن الشق الذي هو المخرج الضيق هذا وقال العلامة المعنى ان من الحجارة ما فيه خروق واسعة يتدفق منها الماء الكثير الغزير واعترض بانه لا يقبل تأويل ما اخبر الله تعالى من غير ما يوجبه ولا يمتنع ان يكون احجار يتفجر منها انهار واقول ان اراد ان يكون كل واحد من الحجر يتفجر منه نهر على انقسام الآحاد الى الآحاد فهو خلاف ظاهر الآية لان الظاهر ان ما عبارة عن حجر واحد يتفجر منه انهار متعددة فيلزم ان يكون فيه خروق يخرج كل نهر من خرق واحد واما خروج انهار متعددة من خرق واحد فنادر جدا والحكم للغالب مع ان عبارته لا تفي بهذا المرام **قوله** وقلوب هؤلاء قيل مبني على مذهب الكشاف ولم يتفطن لان مبناه اصل الاعتزال من عدم الفرق او عدم الافتراق بين الامر والارادة وعلى اصل اهل السنة القائلين بافتراق احدهما عن الآخر لا يخفى ما في هذا

هذا التحرير من اخراج الكلام عن سنن الانتظام حيث اعتبر الارادة في الحجر والامر في الذي سيق الكلام في شأنهم وكان مقتضى المقام ان يكون المعتبر في احدهما ما هو المعتبر في الآخر ليظهر التفاوت المقصود بيانه اقول بل مبناه على اصل اهل السنة واعتبار الارادة في الحجر والامر في المخاطبين متعين ضرورة انه لا يمكن اعتبار الامر في جانب الحجر حقيقة فيتعين اعتبار الارادة فيه ولا يمكن اعتبار الارادة في جانب المخاطبين اذ لو تحقق الارادة لتحقق تأثرهم وانقيادهم وليس كذلك فيتعين اعتبار الامر فيه ولا يقتضي المقام ان يكون المعتبر في احدهما ما هو المعتبر في الآخر بعينه بل يكفي ان يكون في كل منهما شيء من جهة الله تعالى يقتضي تأثر المخلوق **قوله** وقرأ ابن كثير بالياء اي التحتانية حسبما وقع به الضبط في اكثر النسخ لكن وقع فيها ونافع ويعقوب وابو بكر لكنه خلاف ما في التفاسير وكتب القراءة ولم يقع في قليل من النسخ وهو الصحيح فلعل الملحق بها اولا ومحاه بعد انتشار النسخة والعجب من الطيبي انه اغتر بالنسخة الفاسدة فاورد ما فيها في شرحه للكشاف ثم ان قوله ضما الى ما بعده معناه ان ايثار الغيبة على الخطاب مع انه الظاهر لضم هذا الفعل الى ما بعده من قوله ان يؤمنوا والعجب من بعض المحققين انه زعم الياء فوقانية وحمل ما بعده على تطمعون وليس كذلك لان الظاهر ان هذا الخطاب لليهود وخطاب تطمعون للمؤمنين فلا يصح الضم معنى ولا يتجه الضم معنى ولا يتجه الضم صورة فقط وايضا لا وجه لتحرير الضم لان ما قبله خطاب لليهود فالمقام مقام ولا تصح المحذورة ومنهم من تورط في هذه الورطة لكنه لاحظ ما ذكرناه من المحذورين فحاول دفعهما فان هذا الخطاب يكون للمؤمنين انتقالا من خطاب اليهود ويكون وعدا لهم لا وعيدا وكانه جعل الخطاب مضموما الى ما بعده لاتصاله بما بعده واستبعاده كون خطابين متصلين متغايرين في المخاطب وان كان قراءة الغيبة تستدعي كون الخطاب لليهود انتهى وانت خبير بانه غير ناهض اما المقدمة الاولى فلان ما قبل هذا الخطاب وما بعده من الآي مسوقة لذم اليهود والوعيد لهم فجعله وعدا للمؤمنين مما لا مساس له بالمقام اصلا واما الثانية فلانه لا عبرة باتصاله بما بعده صورة فانه متصل بما قبله حقيقة فكون الخطاب لليهود ظاهر بحسب السياق مع قطع النظر عن استدعاء قراءة الغيبة ذلك **قوله** يعني اليهود قيل المراد قوم منهم باعيانهم كما في قوله تعالى سواء عليهم الذين هم الآية لانه تأييس وذلك لم يحصل من كلهم فكان حقه ان يذكر على وجه

عصام
كمال پاشا زاده
كمال زاده
عصام
كمال پاشا زاده
طيبي
مرخسرو
عصام
كمال پاشا زاده

الخصوص لا على وجه العموم ومن قال قوله يعني اليهود بيان لضمير يؤمنوا وتنبيه
على انه لجنس اليهود ليصح جعل السالفين فريقا منهم وان كان احداث الايمان لا يتصور
الا من المعاصرين فقد اخطأ حيث ظن انه على تقدير بيان ضمير يؤمنوا بقوم مخصوص
لا يصح جعل السالفين فريقا منهم وكانه لم ينظر الى تفسير قوله منهم بطائفة من اسلافهم اذكر
قد اتفق العلامتان على تفسير ضمير يؤمنوا بمطلق اليهود وصرح القائل وهو النحرير التفتازاني
بكون المراد جنسهم فالظاهر انهم لم يحملوا الاية على التأييس كما في قوله تعالى سواء عليهم
الاية بل على استبعاد الايمان من جنسهم بمعنى انكم لا تطمعوا في ايمانهم فان وقع فمن
قبيل خارق العادة ولا شك ان حال اليهود كذلك في كل عصر فلا حاجة الى التخصيص
بقوم مخصوص مع ان الظاهر هو العموم ثم ان النحرير انما حمل على الجنس ليصح جعل السالفين
فريقا منهم بدون الحاجة الى تقدير الاسلاف مضافا الى ضميرهم فانه اذا استقام المعنى
بدون التقدير لا وجه لارتكابه ولعل المصنف لم يرد تقدير المضاف كما قيل بل مجرد
بيان كون الفريق من الاسلاف فزعم بعض اصحاب الحواشي ان المص اراد بعض اليهود
بناء على امرين احدهما انهم المعنيون بيصح فيهم طمع الايمان حال من تقدير المضاف وانت
خبير بان عبارته ظاهرة في الاطلاق ويصح طمع الايمان في جنسهم باعتبار آحاده
على المعاصرين ويحتمل ان لا يكون مراده تقدير المضاف كما عرفت فلا يتجه صرف
عبارته عن ظاهرها قوله من اسلافهم قال العلامة طائفة من سلفهم يسمعون كلام الله
وهو ما يتلونه من التورية ثم يحرفونه كما حرفوا صفة رسول الله عم وآية الرجم وقال
القطب اعلم ان المراد بقوله ان يؤمنوا اليهود الذين في زمن محمد عم لانهم الذين يتوقع
منهم الطمع واما فريق منهم فقد اختلفوا انهم فبعضهم قالوا المراد بالفريق من كان في
ايام موسى عم لانه تعالى وصفهم بانهم يسمعون كلام الله والذين يسمعون هم اهل
فكلام ربهم هو كلامه بالطور وقد حرفوا ما لا يتعلق بامر محمد عم كما نقل عن السبعين وآخرون
قالوا الفريق من كان في زمن محمد عم وكلام الله هو التورية كما يقال لاحد الآن اسمع
كلام الله اذا قرئ القرآن وتحريفهم تحريف صفة رسول الله او تحريف شريعتهم كآية الرجم
هذا حاصل ما قاله الامام فليت شعري لما فسر المص كلام الله تعالى بالتورية وتحريفهم
بتحريف امر رسول الله فلم ذهب الى ان الفريق من اسلافهم وقيل عليه كانه ظن ان نسبة
الفريق عن سلفهم لعزوة وقوع التحريف منهم وليس كذلك فانه للتنبيه على ان الاصرار
على البطلان ليس ببدع منهم فانهم اخلاف طائفة عادتهم ذلك على ان قوله وقد كان

جلبي
شيخ زاده

كان يناسب ذلك الحمل فقول مراد القطب هو ان الذين فسروا كلام الله بالتورية وتحريفه
بتحريف صفة محمد عم وآية الرجم فسروا الفريق بالمعاصرين دون السلف وهم مجاهد
وقتادة وغيرهما وكلام العلامة يوافق كلامهم في التفسيرين الاولين دون الثالث
ولا يندفع هذا بما ذكره القائل نعم يمكن ان يكون مراده ان العلامة لا يبالي بمخالفتهم
بل اخذ منهم ما يترجح عنده وهو الاولان واختار في الثالث ما ادى اليه
نظره لكن يرده ان اختيار الاولين يقتضي اختيار ما ذكروه في الثالث ايضا فان
تحريف التورية بتغيير صفة محمد عم وآية الرجم انما صدر عن المعاصرين دون
الاسلاف الا ان يقال مراد العلامة من قوله ثم يحرفونه تحريف الاسلاف ومن قوله
كما حرفوا صفة رسول الله عم تحريف المعاصرين ذكره على وجه التنظير لتحريف الاسلاف
لا ان المراد حمل التحريف في العبارة القرآنية على تحريف صفة محمد عم وآية الرجم
لكنه خلاف الظاهر جدا فالوجه ان يدفع اعتراض القطب بان المراد من السلف
اليهود الذين لم يبلغوا زمان نزول الاية دون المتقدمين على عصر الرسول عم
كما ذكره بعض المحققين فان الاية مدنية وتحريف صفة الرسول عم كان في اوائل
البعثة ولا حاجة الى حمل السلف على المتقدم من جهة العلم كما قيل فانه استعمال لم يعهد
اصلا وبهذا كله يندفع ما ذكره النحرير التفتازاني من انه لا حاجة على هذا الوجه
الى جعل يؤمنوا لمطلق اليهود وجعل السامعين المحرفين من السالفين ووجه الاندفاع
ان الظاهر كون المحرفين اسلافهم المتقدمين على نزول الاية او على عصر الرسول عم
فان كون الاصرار على البطلان مما ورثه الموجودون في زمن نزول الاية عن
اسلافهم ادخل في استبعاد طمع ايمانهم فعدم الحاجة ممنوع بحسب اقتضاء البلاغة
ثم ان ما ذكره المعترض بطريق العلاوة من ان قوله وقد كان يناسب ذلك الحمل ممنوع
عما نقلناه عن بعض المحققين من ان يكون المراد المعاصرين الذين لم يبلغوا زمان
نزول الاية اذ يصح في حقهم الحكاية بكان والعجب من الشيخ الاكمل انه زعم ان
كلمة كان موجبة لذلك وقد عرفت ان مناسبتها ممنوعة فكيف ايجابها ومن تحقيق
من حذا حذوه فوقع فيما وقع قوله يسمعون كلام الله قيل كانه كنى بالسماع
عن القبول والا فلا حاجة الى ذكره في هذا المقام بل يكفي ان يقال يحرفون
كلام الله فان التحريف لا يكون الا بعد السماع فلا فائدة فيه اذا كان في معناه
كما قاله شراح الكشاف وانما اذا كان بمعنى القبول فلم يرد دخل في تقبيح حالهم

الاكمل
ابن محمد

لان التحريف بعد القبول اشد قباحة اقول نعم حسن الكتابة ظاهر لكن لا يتجه التشنيع
على شراح الكشاف فان كون التحريف مسلتزما للسماع لا يستقيم الغاؤه بل فيه ترجيح
بما علم انتفاؤه فيما اذا كان المستلزم مقدما على ما يستلزمه كيف وانه كان الامر بالعكس
قوله وقيل هؤلاء قال القرطبي وقال ابن السبعين سمعوا ما سمع موسى م فقد اخطا
وذهب بفضيلة موسى م واختصاصه بالتكليم اقول لا نسلم الخطاء والذهاب بفضيلته
لانهم لم يكونوا مخاطبين لله تعالى بل كان خطابه تعالى مخصوصا بموسى م وكذا كان الجواب
مخصوصا به عم وغاية امرهم مجرد مشاركتهم موسى م في سماع كلام الله تعالى انه
يخاطب موسى م واين هذا من المخاطبة والمكالمة وايضا انما دفع سماعهم دون سماع
موسى م مرات متعددة والعجب من بعض المحشين انه ذكر ان هذا القول لقول ابن
عباس رضه عقبه بنقل تزييف القرطبي ولم يدفعه مع لزوم تصحيح قوله وهذا ممكن
والطوس ودفع التزييف ثم ان صاحب الارشاد رجح هذا الوجه قائلا هو الانسب بالسماع
والكلام اذا التورية وان كان كلام الله تعالى لكنه باسم الكتاب اشهر واتصاف النبي
فيه اظهر ووصف اليهود بتلاوتها اكثر لاسيما رؤسائهم المباشرون للتحريف
فان وظيفتهم التلاوة دون السماع فكان الانسب ان يقال يتلون كتاب الله
اقول نصرة للعلامتين سلمنا انه قد ثبت بحديث الاشهرية والاظهرية والاكثرية
ان مقتضى الظاهر ان يقال يتلون كتاب الله لكن عدل عنه لنكتة اما نكتة ترجيح
السماع على التلاوة فهي ان المحرفين لما حرفوا كلام الله فقد الغوا انهم لكانهم
لم يتلوه بل حرفوه حين ما سمعوه من معلميهم وانما نكتة ترجيح الكلام على الكتاب
فهي ان الكلام ادخل في استقباح التحريف لانه عبارة عن اللفظ الدال على الكلام
النفسي القائم بذات الله تعالى بخلاف الكتاب فانه عبارة في الاصل عن الخط
الدال على ذلك اللفظ نعم يطلق على اللفظ ايضا لكنه مجاز نبه بيّنا لا دخلية على
لا يخفى مناسبة الطلاق الكلام على ما انزل على الكليم قوله ان استطعتم قال
التحرير التفتازاني لا يخفى ان فيما افتروا شاهدا على فساده حيث علقوا الامر
بالاستطاعة والنهي بالمشية وهما لا يتعلقان بلا ان وكانهم ارادوا بالامر غير الوجوب
على معنى افعلوا ما شئتم وان شئتم فلا تفعلوا وقيل دعوى ظهور فساده كما
بينا في التوجيه المفيد للسداد اقول دعوى ظهوره بحسب الظاهر لا ينافي السداد
بحسب التاويل لكن حاصل التاويل حملهم الامر على الاباحة وهو فاسد ايضا لانهم خلوا عن

شيخ زاده

ابو السعود

عصام

جميع اوامر الله تعالى عليها فلا يبقى تكليفا اصلا وهو خلاف ما هو المقصود
من البعثة قوله ومعنى الاية تعني ان هنا امرين احدهما ان خيارهم على هذا
الفساد فيعلم حال من دونهم بالاولوية والاخر ان الفساد صدر عن مستنديهم فالكلام
تقليد المتاخرين لهم وهذا المعنى صحيح سواء كان كلام الله عبارة عن التورية
والتحريف عبارة عن تحريف صفته عم وآية الرجم اوكان كلامه تعالى عبارة عن
كلامه بالطور والتحريف عبارة عن زياداتهم الباطلة وما قيل من ان قوله اخبارهم
الى قوله جهالهم مبني على الوجه الاول وقوله وانهم كفروا الحسنى على الوجه
الثاني غير صحيح اذ لا مانع لاجراء كل من المعتقدين على كل من الوجهين قوله
يعني منافقيهم فيه مراعاة حق النظم حيث يكون فاعل فعلي الشرط والجزاء واحدا
بخلاف ما في الكشاف من جعل فاعل لقوا مطلق اليهود وفاعل قالوا المنافقين
كذا في بعض الحواشي وقيل انما التزمه العلامة رعاية لمقتضى قوله تعالى
واذا خلا بعضهم فانه صريح في ان المراد بعض الملاقين وموجب لكون
كل الملاقين منافقين ثم ان القائل اورد على المصنف انه يلزمه ارجاع الضمير
في بعضهم الى غير الملاقين وهو خلاف ما يقتضيه سلاسة النظم وجزالة المعنى
واجاب بانه لا يلزمه ذلك بل يبنى تفسيره على ان الملاقين كلهم منافقون
الا ان بعضهم متكلمون بالنفاق وبعضهم ساكتون فمعنى قوله اي الذين لم
ينافقوا انهم لم ينافقوا في ذلك الوقت ثم قال بقي الشان في ان الملاقين
كلهم منافقون فانه لا دلالة في سياق الكلام وسياقه على ذلك ولم يرد فيه
خبر اقول لا يخفى ما في الجواب من التكلف فالوجه ان يجاب بانا لا نسلم كون
الارجاع المذكور مخالفا للسلاسة والجزالة كيف وقد صرحوا باختلاف
الضميرين في قوله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن
بان الضمير الاول للازواج والثاني للاولياء كما نقله الطيبي عن صاحب
الانتصاف وما نحن فيه ليس بتلك المثابة فان ذلك الاختلاف في
جملة واحدة وهذا الاختلاف في جملتين واين هذا من ذاك بل الكلام
على نحو ما ذكره المصنف انه ذكر حال الملاقين المنافقين اولا ثم ذكر ان بعض
اليهود الذين هم المنافقون على ان اضافة البعض الى الضمير للعهد اي
بعضهم المعهود المذكور اذا خلا الى بعض اخرهم غير المنافقين قال ذلك

البعض سواء كانوا مع المنافقين الملاقين في الملاقاة او لم يكونوا وجعلوا انفسهم
من بعض الحضار ولا يرد على الاول ان الاية ساكتة عن كونهم مع المنافقين في
الملاقاة اذ لا ضرر في سكوتها عنه غايته ان الامر كان كذلك في الخارج لكن
صرح بملاقاة المنافقين منهم تمهيد الحكاية نفاقهم التي وقع الاهتمام في هذا
المقام بها وكم من نظير له في القصص القرانية ولا يرد على الثاني ايضا ان عتابهم
معلق بمحض الخلو ولولا انهم حاضرون عند المقاولة لوجب ان يجعل سماعهم
بها من تمام الشرط كما ذكر صاحب الارشاد لجواز ان يكون السماع مطويا معلوما
بقرينة المقام فهو من الايجازات القرانية ومثله اكثر من ان يحصى ثم ان
صاحب الارشاد استبعد تمسك اخر حيث فسر فاعل لقوا بمطلق اليهود كالعلامة
خلافا للمصنف وفسر فاعل خلا بمطلق اليهود ايضا خلافا للعلامة والمصنف
وقال لكن لا بطريق تصدي الكل للقول حقيقة بل بمباشرة منافقيهم وسكوت
الباقين كما يقال بنو فلان قتلوا فلانا والقاتل واحد منهم وهذا ادخل
في تقبيح حال الساكتين اولا والعاتبين ثانيا لما فيه من الدلالة على نفاقهم
واختلاف احوالهم وتناقض اراءهم من اسناد القول الى المباشرين خاصة
اقول منشأ الغفول عما هو التحقيق في اسناد حال البعض الى الجماعة مثل
بنو فلان قتلوا فلانا وهو ما ذكره السيد في حواشي المطول حيث قال
وذلك لتعاونهم واشتباك مصالحهم واشتراك مضارهم ورضى كلهم بما فعله
بعضهم انتهى ولا يخفى ان القيد الاخير لا يتمشى فيما نحن فيه اذ لا رضى
للساكتين بما فعله المنافقون من التحديث بل هم عاتبون عليهم لذلك كما
نطق به قوله تعالى واذا خلا بعضهم الاية فان قلت لم لا يجوز ان يكون المراد
السيد كفاية كل واحد من القيود المذكورة في صحة هذا المجاز على ان يكون
واو العطف للجمع في الحكم لا في الوجود قلت لو سلم ذلك فالظاهر ان المراد
تعاونهم في الامور التي من جملتها قتل فلان وكذا اشتباك مصالحهم التي من
جملتها قتله واشتراك مضارهم التي من جملتها فوات ذلك الفعل ولا شك
خبير بانه ليس للساكتين تعاون للمباشرين في التحديث المذكور ولا اشتباك
لهم معهم في تلك المصلحة ولا اشتراك في مضرة فواته بل هم بعيدون في نفع
التحديث مضرة قوله اي الذين لم ينافقوا قيل في تفسير واذا خلا

ابو السعود

كما لا يراد

اي صاروا الى الخلوة مع رؤساءهم قالوا اي قال هؤلاء الرؤساء من اليهود لهؤلاء
المنافقين اتحدثونهم كذا في التيسير وهذا على وفق ما في الكشاف من ان الملاقين
جماعة ليست من المنافقين وهم العاتبون وفي الكواشي واذا خلا بعضهم
الذين لم ينافقوا الى البعض الذين نافقوا وهم رؤساء اليهود لاموهم ثم قالوا
منكرين عليهم وعاتبين اتحدثونهم وهذا على وفق ما ذكره المص اقول لم يتعين
كون ما في التيسير على وفق ما في الكشاف فان ذلك على تقدير ان يكون مرجع الواو
قيدا لصاروا فانه يقتضي كون الرؤساء صائرين من ملاقاة المؤمنين الى
الخلوة بخلاف ما اذا كان قيدا للخلوة فانه لا يقتضي الا كون المنافقين
صائرين منها الى الخلوة دون المنافقين والرؤساء معا واما ما في تفسير الكواشي
فليس على وفق ما ذكره المص بل هو على وفق ما في الكشاف فان قوله واذا
خلا بعضهم الذين لم ينافقوا يقتضي كون الرؤساء من الملاقين اذ الخلو انما
يكون بعد الملاقاة قوله بما بين لكم قال ابن عباس رضه وابو العالية والحسن
وقتاده بما فتح الله عليكم باب العلم بصفة النبي المبشر به عم وقيل بما علمكم الله
من ذلك وهو من قولك استفتحته فتح على اي سألته فعلمني ويقال افتح علي
في امري اي عرفني وجهه وطريقه واختار المص هذا الاخير الا ان الاحق بالاعتبار
ما قاله ابن عباس رضه كذا في بعض الحواشي والحق انه لا فرق بين هذا الاخير
وبين ما قاله ابن عباس رضه سوى التغيير في التعبير فان قوله بما فتح الله عليكم
باب العلم ماله بما له بما علمكم الله يظهر ذلك مما ذكره الراغب في المفردات حيث قال
الفتح ازالة الاغلاق وذلك ضربان احدهما ما يدرك بالبصر كفتح الباب ونحوه
والثاني ان يدرك بالبصيرة وذلك ضربان احدهما في الامور الدنيوية كغم يفرج
منه قوله تعالى فتحنا عليهم ابواب كل شيء والثاني فتح المستغلق من العلوم من
قولك فلان فتح من العلوم بابا مغلقا وفتح عليه كذا اي اعلمه واوقفه عليه
اتحدثونهم بما فتح الله عليكم انتهى انظر كيف ذكر قوله فلان فتح من العلوم بابا
ثم ذكر فتح عليه كذا اي اعلمه يعني ان الثاني من الاول قوله او الذين
نافقوا لاعتابهم قال صاحب الارشاد وهذا مما لا يليق بشان التنزيل الجليل
وليت شعري ما وجه عدم اللياقة وما هذه الدعوى بلا دليل ليس لها
عبرة عند المحققين ولا عليها التعويل قوله في كتابه تفسير لقوله عند الله

كما لا يراد

ابو السعود

روى عن ابن الانبارى انه قال عند ربكم معناه فى حكم ربكم كما تقول هذا حلال
عند ابى حنيفة اى فى حكمه قيل يتوجه على هذا التوجيه انه لا وجه للجمع بين قوله تعالى
به اى بما فتح الله عليكم وقوله عند الله الا ان يجعل الثانى بدلا عن الاول
او ظرفا مستقرا اى حال كونه فى كتابكم كما ذكره النحرير التفتازانى وقيل
المحاجة بما فتح الله عليهم عند الرب كناية عن المحاجة بما فى كتابه لئلا يشكل الجمع
اقول لا اشكال فى الجمع رأسا حتى يصار الى البدلية والحالية والكناية كما زعموا
فان معنى به بما فتح الله عليكم اى اعلمكم ولا يلزم منه ان يكون الاعلام فى كتابه
لجواز ان يكون المراد اعلمكم بالمعجزة او الالهام او غير ذلك فلما ذكر عند ربكم اى
كتابه علم ان ذلك الاعلام كان باقوى طرقه وهو كونه فى كتاب الله وبالجملة فقد
ذكر ما فتح الله اولا مجملا لا يتعين كونه على اى طريق ثم فصل بان ذلك كان
فى كتابه فيفيد الكلام ولا يختل النظام هذا وامّا تزييف الحالية بانها
اما منتقلة فتكون مبينة وليس المعنى على تقييد المحاجة بكونها عند الله واما
مؤكدة فتكون مؤكدة لمضمون جملة عقدها من اسمين او فعلية تكون فى الثبوت
كالاسمية وما نحن فيه ليس كذلك كما فى الحواشى الاكملية فمدفوع بانا نختار كونها
مؤكدة فان ثبوت حاجتهم بما فتح الله على اليهود مؤكدا بكونه فى كتاب الله
لا يستدل لكونه نبيا على تحقق المحاجة وثبوتها فآل الرضى واعلم ان الكلام
مؤكدة وان لم يكن القسم الاول اى الذى للاستدلال على مضمون الخبر مؤكدا
لان مضمون الحال لازم فى الاغلب لمضمون الجملة فصار كانه هو قوله وقيل قيل فى النظر
قيل فى النظر نظر لانا لا نسلم انهم يعلمون انهم محجوجون يوم القيمة ولو سلم فيجوز
ان يتجاهلوا غيرة وعنادا ولو سلم انهم لا يتجاهلون فانما يعلمون انهم محجوجون
بغير هذا الطريق ونحوهم عن الاحتجاج عليهم بهذا الطريق الذى هو اخفى
الطرق واقبحها وهو ان يقول لهم المؤمنون عند الله تعالى يوم القيمة على
دعوى الاشهاد اما حدثتمونا فى الدنيا بما فى التورية من نعت النبى عم اقول
امّا ما ذكره اولا فليس بشىء لان اليهود كانوا عالمين بما فى التورية من نعت النبى عم
وعالمين ايضا بعلم المؤمنين بذلك لوروده فى القرآن قال الله تعالى وكانوا من
قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به الاية اى كانوا
يستنصرون على المشركين ويقولون اللهم انصرنا بنبى آخر الزمان المنعوت فى

كمال پاشا زاده

عصام

اكمل

ملا خسرو

فى التورية او يفتحون عليهم ويعرفونهم ان نبيا يبعث منهم وقد قرب زمانه ولما جاءهم
ما عرفوا كفروا به حسدا وخوفا على الرياسة وقال تعالى ايضا يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
وطريق هذا العرفان ما ذكر فى التورية من نعته عم واذا تمهد هذا فقد ظهر انهم
يعلمون كونهم محجوجين يوم القيمة بما فتح الله عليهم فى التورية وامّا ما ذكره ثانيا
فكذلك ايضا لان تجاهلهم فى الدنيا غيرة وعنادا لا يدفع الاحتجاج يوم القيمة
وهو ظاهر وامّا ما ذكره ثالثا فكذلك ايضا لان الضمير فى به راجع الى المحدث به
وهو ما فتح الله عليهم فى التورية فالمحاجة بنفس المحدث به وعلى ما ذكره يلزم
رجوعه الى التحديث وليس فليس فان قلت ليس الضمير راجعا الى الموصول بل الى
التحديث المذكور فى ضمن اتحدثونهم مثل اعدلوا هو اقرب للتقوى ولو سلم رجوعه
الى الموصول فليس المراد المحاجة بنفس المحدث به من حيث ذاته بل من حيث التحديث
به قلت ان الاية الاتية وهى قوله تعالى اولا يعلمون الاية لا تساعد كون المحاجة
بالتحديث فان ما يسرون وما يعلنون عبارة عن المحدث به قطعا كما ذكره صاحب
الارشاد وامّا مع ذلك يجوز ان يكون التحديث ايضا مما يسرون ويعلنون فمن
قبيل الجرح لا عبرة بها واجيب ايضا بوجهين امّا اولا فلان ذلك العلم لعلمائهم
لا لكلهم فلا ينافى تحذيرهم الجهال منهم بذلك القول ابقاء لهم على اليهودية
وامّا ثانيا فلان معلومهم انهم محجوجون يوم القيمة من جانب الحق وذلك لا ينافى
احترازهم عن كونهم محجوجين من جهة الخصم فان ذلك لازم ان حدثوا و
مندفع ان لم يحدثوا فى زعمهم اقول كلاهما على طرف التمام امّا الاول فلان
المحذورين لم يكونوا جهالا بل هم عالمون بما فى التورية من نعت النبى عم ولا يلزم
نجهم فى العلم فانه اذا ثبت هذا العلم لهم لا يكونون جهالا لا يمكن تحذيرهم وامّا
الثانى فلانهم لما علموا حقية النبى عم بما فى التورية ووقوف المؤمنين على ذلك
فلا جرم يعلمون كونهم محجوجين من جهة الخصم حدثوا ولم يحدثوا قوله او خطاب
من الله قيل يأبى انصاله بقوله افتطمعون ما ابى جعل الترطية عطفا على يسمعون
من ان الملاقاة والمقاولة والتوبيخ الى المنافق وغير المنافق لم يكن بخصوص الفريق
المراد من ضمير يؤمنوا ولا اسلافهم السامعين المحرفين اقول بل الامور الثلثة
مخصوصة بالفريق المراد من ضمير يؤمنوا فان المراد اليهود الذين فى زمن النبى
عم اذ لا يتصور طمع الايمان من اسلافهم ولم يوجد بعد اخلافهم ولا شك ان

كمال پاشا زاده

كمال پاشا زاده

ان الملاقاة والمقالة المحكيتين والتحزب الى المنافق وغير المنافق بهذا الوجه المخصوص انما صدرت عنهم دون اسلافهم ثم ان ما ابى جعل الشرطية عطفا على يسمعون هو ان العطف يقتضى ان يتصف الفريق بالنفاق والعتاب كما اتصف بالسماع والتحريف وليس الامر كذلك فان الاولين حال المعاصرين والثانيين حال السالفين ولا يقتضى اتصال افلا تعقلون بقوله افتطمعون هذا المحذور فتقديمه الذى ممنوع عنه ثم قال ذلك القائل بل نقول فرضنا ان يؤمنوا الجنس اليهود وفرض لقوا بالمنافقين منهم وهذا تصريح بان الثانى مخصوص ببعض المذكورين اولا فلا يتم التعليل على تقدير الاتصال اقول يتم التعليل على تقدير الاتصال بان يلاحظ مجموع القضيتين علة واحدة مركبة كانه قيل لا تطمعوا فى ايمانهم لان حال اسلافهم التحريف وحال اخلافهم النفاق والاصرار فكيف يؤمن قوم سلفهم كذا وخلفهم كذا وهذا اظهر من ان يخفى ثم ان صاحب الارشاد رد هذا الوجه بطريق اخر حيث قال اياه قوله تعالى او لا يعلمون فانه الى آخره تجهيل لهم من جهته تعالى فيما حكى عنهم فيكون توسيط خطاب المؤمنين فى اثنائه من قبيل الفصل بين الشجر ولحائها على ان فى تخصيص الخطاب بالمؤمنين من التعسف وفى تعميمه للنبى عم ايضا من سوء الادب ما لا يخفى اقول لا نسلم كونه من قبيل الفصل بين الشجر ولحائه بل هو عود الى الخطاب الذى جعل عنوان هذا الكلام وهو افتطمعون توضيحه ان الكلام مسوق لقطع طمع المؤمنين فى ايمان اليهود وانما ذكر حال سلفهم وخلفهم تعليلا للقطع المذكور ولما علل القطع الخ بقوله افلا تعقلون ثم ذيل الكلام بتجهيلهم بقوله اولا يعلمون مبالغة فى تشنيع حالهما المذكور فى اثناء التعليل واذا لوحظ المقام بهذا الوجه يندفع الوهم المذكور نعم لا يخلو تخصيص الخطاب بالمؤمنين عن تكلف ولكان تعميمه للنبى عم وتمنع سوء الادب بناء على ان المعنى افلا تعقلون وكم من شئ لم يعلمه النبى عم فعلمه الله تعالى كما نطق به الاية وانما سكت عنه المص تحرزا عن توهم سوء الادب لا عن سوء الادب نفسه **قوله** جهلة لا يعرفون وقال العلامة ومنهم اميون لا يحسنون الكتب فيطالعوا التورية ويتحققوا ما فيها انتهى اقول لا شك فى ان قوله تعالى لا يعلمون الكتاب بيان وتقرير لكونهم اميين وصاحب الكشاف لما حمل الامى على معناه الحقيقى يعنى من لا يكتب ولا يقرأ اضطر فى تفسير لا يعلمون الكتاب الى لا يحسنون الكتب فتوجه السؤال بعدم صحة تفريع قوله فيطالعون والمصنف فسر الاميين بالجهلة بمعونة المقام فان مقتضاه الذم والمعنى

كمال پاشازاده

ابو السعود

كمال پاشازاده

والمعنى الحقيقى للامى ليس بعلم فى الذم فصح لا يعرفون جنس الكتاب بيانا للمعنى المذكور للاميين وصح التفريع اقول فيه خلل من وجوه اما اولا فلان العلامة لم يحمل الامى على من لا يكتب ولا يقرأ بل حمله على من لا يحسن الكتب فانه ذكر قوله لا يحسنون فى تفسير قوله تعالى اميون كما ترى واما ثانيا فلان العلامة لم يفسر لا يعلمون الكتاب بلا يحسنون بل اراد التنبيه على ان ذكرهم بعنوان الاميين متضمن لتعليل كونهم لا يعلمون الكتاب اى التورية فلم يذكر عدم الاحتياج الا فى تفسير الامى دون لا يعلمون الكتاب نعم جعله تعليلا لذلك خارجا عن معناه واما ثالثا فلان السؤال بفساد التفريع غير متوجه بناء على ان المراد من الكتب الحاصل بالمصدر دون الحدث يعنى من لا يحسن الاثر الحاصل بتأثير الكاتب سواء كان الكاتب غيره او نفسه فعدم احسان اثر الغير عبارة عن عدم احسان الخط فالمراد انهم لا يحسنون ما يكتب قراءة وكتابة فلا يقدرون على مطالعة التورية واما رابعا فلانه ذكر ان المعنى الحقيقى للامى من لا يكتب ولا يقرأ وجعل الجاهل معنى مجازيا حصل بمعونة المقام وليت شعرى ما الفرق بينهما فان من لا يكتب ولا يقرأ هو الجاهل بعينه واعلم ان بعض الائمة فسروا الامى بمن لا يعرف القراءة والكتابة كما ان بعضهم فسروه بمن لا يحسنهما كالعلامة والحق انه يطلق على كل منهما فمراد صاحب التفسير الاول انه لا يعرفهما مطلقا سواء بالكلية او يعرف ان ابتر لا يفيد الاحسان فانه فى حكم عدم العرفان ومراد صاحب التفسير الثانى هو ان يصرح باطلاقه على من لا يحسنهما لاحتمال الشبهة فيه واحالة ثبوت اطلاقه على من لا يعرفهما على قضية الاولوية ثم ان هذه الجملة اما مستأنفة مسوقة لبيان قبايحهم اثر بيان شنايع السالفين منهم واما معطوفة على الجملة الحالية وهى وقد كان فريق قال صاحب الارشاد تصحيحا للعطف فان مضمونها مناف لرجاء الخير منهم وان لم يكن فيه ما يحسم مادة الطمع عن ايمانهم كما فى مضمون الجملة الحالية وما بعدها فان الجهل بالكتاب فى منافاة الايمان ليس بمثابة تحريف كلام الله بعد سماعه والعلم بمعانيه كما وقع من الاولين ولا النفاق والنهى عن اظهار ما فى التورية كما وقع من الفرقتين الاخريين اقول ما ذكره مسلم لو كان مضمون هذه الجملة اثبات الجهل بالكتاب لهم فقط وليس كذلك فان قوله تعالى الا امانى يفيد كونهم مقلدين لعلمائهم ومقلد المعاند معاند كذلك قال العلامة ذكر العلماء الذين عاندوا بالتحريف مع العلم والاستيقان ثم العوام الذين قلدوهم ونبه على انهم فى الضلال سواء انتهى فيكون فيه ايضا ما يحسم مادة الطمع عن ايمانهم

ابن السعود

قوله الكتابة قال صاحب الارشاد بعد ما حمل الكتاب على التورية وحمل الكتاب على
الكتابة يأباه سباق النظم الكريم وسياقه اقول لا نسلم الاباء لان حمله على الكتابة
يؤدي الى نفي علمهم بالكتاب بل يكون نفيا لعلمهم بالكتاب عن اصل فيكون ابلغ فانهم
اذا لم يعرفوا الكتابة اي نقوشها يثبت انهم لا يعرفون الكتاب اي التورية قوله
فيطالعون قيل في التفريع نظر لان مدار المطالعة على معرفة القراءة لا على معرفة الكتابة
وهذا النظر اظهر ورودا على عبارة الكشاف ثم ان القائل نقل عن الراغب انه
قال الكتب ضم اديم الى اديم بالخياطة وفي المتعارف ضم حروف بعضها الى بعض
في الخط وقد يقال ذلك للمضموم بعضها الى بعض في التلفظ ولهذا يسمى كتاب الله
وان لم يكتب كتابا وعقبه بقوله فعلى هذا لا بد ان يحمل الكتب والكتابة في هذا
على الجمع في التلفظ فيرجع الى معنى القراءة ويصح التفريع ويندفع النظر اقول انا
نظرنا فمدفوع بما ذكرناه آنفا في تقرير الوجه الثالث من وجوه الخلل الذي في تفسير
في القول السابق واما حمل الكتب والكتابة على ما نقله عن الراغب من معنى الجمع
في اللفظ فمما لا حاجة اليه مع كونه خلاف الظاهر ثم انه قال الا انه فيه نظر
حينئذ من وجه اخر وهو ان الامي من لا يقرأ من الكتاب لا من لا يقرأ اصلا فعلى
تقدير حمل الكتب على الجمع في اللفظ يلزمهم ان لا يكونوا قادرين على التكلم اصلا
وذلك ظاهر لزوما وفسادا اقول هذا من الغرائب فانه اذا كان المراد من
الكتب جمع الحروف المفرقة كما ادعاه اولا وهو المتعين بقرينة المقام حملا الا
الحرف على العهد لا يلزم عدم قدرتهم على التكلم اصلا كيف والقراءة تكلم مخصوص فانها
عبارة عن التقول بما كتبه الغير او نظم عبارة ولا يلزم من عدم القدرة على التكلم
المخصوص عدم القدرة على التكلم مطلقا قوله ولذلك يطلق قيل فيه نظر
فان ما ذكره لا يصلح وجها لا طلاقه على الكذب بخصوصه مثل الوجه لما كان يعني
التقدير وكان اكثر التقدير عن تخمين صار الكذب له املك اقول لم المصنف توجيه
الطلاقه على الكذب بخصوصه حتى يكون فيه قصور بل قال ولذلك يطلق على الكذب
وعلى ما يتمنى وما يقرأ فمراده توجيه اطلاقه على ثلثة امور دون الكذب بنفسه فلذلك
اعتبار وجه يعم الجميع ولا يختص بالكذب قوله اكاذيب اخذوها تقليدا عن
الناشئة من تحريفهم التورية كما ينادي عليه توصيفها بالاخذ عن المحرفين فلا يرد
ما في الارشاد من قوله واما حمل الاماني على الاكاذيب المختلقة على الاطلاق من غير

كمال پاشا زاده

كمال پاشا زاده

ابو السعود

من غير ان يكون لها ملابسة بالكتاب فلا يساعد النظم الكريم ولو سلم كون المراد
الاكاذيب على الاطلاق فلا شك في صحة ان يقال لا يعلمون التورية مع وجوب
علمها عليهم لكن يعلمون الاكاذيب مع وجوب التحرز عنها وبالجملة فبين التورية والاكاذيب
تناسب تضاد من جهة ان الاولى غير معلومة لهم مع وجوب علمها والثانية معلومة لهم
مع وجوب جهلها قوله وهو لا يناسب اجيب بان القراءة لا تنافي كون القارئ
اميا اذ كثيرا ما يوجد القراءة من غير معرفة صور الكتابة كذا في بعض الحواشي
لكنه مردود بان مراد المصنف عدم المناسبة للوصف المذكور بناء على ان الغرض
منه الذم فالمناسب حمله على الكمال قوله والزايغ عن الحق مراده ان من هذا
الظن اعتقاد المقلد والزايغ عن الحق بشبهة والواقع في الاية هو الاول لا
الثاني وقيل يجوز ان يكون الضمير في ان هم للفريقين فنفي العلم عن العلماء
بقوله او لا يعلمون على سبيل الانكار حيث لم يعملوا بموجبه وعن المقلدين
بقوله لا يعلمون الكتاب ثم حكم انهم في الظن المؤدي الى الضلال سواء
اقول الانكار الحاصل من همزة الاستفهام اما ابطالي او توبيخي ومقتضى
الاول ان يكون ما بعد الهمزة غير واقع ويكون مدعيه كاذبا ومن جهة
انها تنفي ما بعدها لزم ثبوته ان كان منفيا لان نفي النفي اثبات ومقتضى
الثاني ان يكون ما بعدها واقعا ويكون فاعله ملوما كما صرح به في مغني
اللبيب وغيره فما ذكره القائل انما يجري على تقدير ان يكون الهمزة في او لا
يعلمون للانكار التوبيخي وهو غير متعين بل الظاهر ان يكون للانكار
الابطالي اعني انهم لما لم يعملوا بموجب علمهم فكانهم ادعوا عدم العلم فافاد
او لا يعلمون ابطال تلك الدعوى وتكذيبهم اي هم يعلمون الحق ويصرون
على الكفر مع علمهم به واين هذا من نفي العلم عنهم ولو سلم كون الهمزة للانكار
التوبيخي فنقول تنزيل علمهم منزلة الجهل في موضع بناء على انهم لم يعملوا بموجبه
لا يصحح اثبات الظن لهم تحقيقا في موضع اخر وهو ظاهر قوله لا نه دعاء
قال بعض المفسرين تنكيره للتعظيم فلم يكن نكرة محضة على ان الغرض من الكلام
الزيادة فاذا حصلت جاز الحكم سواء تخصص المحكوم عليه بشيء او لا واما
ان النكرة اذا كانت دعاء يقع مبتداء وان لم يتخصص فما قيل نحويا انه
لا يجري في ويل صرح به الرضي وقال في حاشيته على الكتاب نقلا لكلام

عصام

كمال پاشا زاده

كمال پاشا زاده

الرضي حيث قال قوله في سلام عليكم انه محقق نسبته الى المسلم لان اصله سلمت
سلاما فسلاما المنصوب منسوب الى المتكلم فاذا رفعته فهو باق على ما كان عليه
في حال النصب غير مطرد في جميع الدعاء اذ ليس معنى ويل لك وبلى لك لان معنى
الويل الهلاك ولو قدرت ايضا ويلك لكان خلفا من القول بل المراد مطلق
الهلاك لك فالاولى ان يقال تنكيره لرعاية اصله حين كان مصدرا منصوبا
ولا تخصيص فيه اقول منشأ ذه الغفول عن مرام الرضي فان قوله غير مطرد ان
التخصيص الذي اثبته في سلام عليك غير مطرد في جميع الدعا فانه غير موجود في
ويل لك فلا ان التنكير في الدعاء غير مطرد كيف وقد وجه تنكير ويل برعاية الاصل
حاصله ان جميع موارد الدعاء موجه برعاية الاصل واما اذا وجد في بعضها وجه
فالاولى توجيهه بذلك كما في سلام عليك حسبما ذكره الرضي قوله المحرف قيل لو كان
المراد ذلك لما احتاجوا في ترويجه الى قولهم هذا من عند الله لان كون التورية
من عند الله مسلم والتحريف الذي احدثوه غير معلوم اقول لا شك ان كتبة التورية
من العالمين بالتحريف كيف لا ويلزمنا القول بعلمهم بالتحريف في صورة ان يراد
بالكتاب المحرفات فهم يعلمون ان مجموع التورية التي فيها التحريف ليس من عند الله
فيحتاجون في الترويج الى ذلك القول قوله ولعله اراد بالنعت ونحوه الآيات الرائعة
التحريفات لان النعت ونحوه آيات التورية يعرفان بالجملة لان مكتوبهم نفس التورية
التي حرفوا بعض آياتها لا تغيرها المشتمل على النعت ونحوه فلم نفهم المرام قال
لا وجه للتخصيص بالنعت ونحوه بل ينبغي ان يراد المحرف والنعت ونحوه جميعا قوله
بمعنى المحرف قال المحرر التفتازاني الظاهر ان مرادهم كون ما في الموضعين
موصولة لكن المصدرية ارجح لفظا ومعنى اما لفظا فلاستغنائه عن تقدير الضمير
واما معنى فلان مكسوب العبد فعله الذي يعاقب عليه او يثاب قيل فيه بحث
لان سببية نفس الفعل للعقاب قد فهمت مما سبق من قوله فويل للذين
يكتبون الكتاب الآية لان ترتب الحكم على الشيء يدل على سببيته له فلو حمل هذا
ايضا لزم عليه التكرار والتحقيق ان العبد كما يعاقب على نفس فعله كذلك
يعاقب على اثر فعله باعتبار افضائه الى حرام آخر وههنا صدر عنهم فعلان
احدهما التحريف والآخر اخذ الرشوة والاول يفضي الى اضلال العباد والثاني
الى اكل الحرام وبكل منهما يستحق العقاب كما يستحق بنفس الفعل فلا بين اولا استحقاقهم

استحقاقهم اياه باثم ايضا وفرعه على ما قبله بتفريع فويل لهم ثانيا تتميما للوعيد
اقول تحقيقه حقيق بالقبول لكن بحثه مردود بان لزوم التكرار غير مسلم فان
المستفاد من قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب الآية ثبوت الويل لهم لاجل
كتابتهم المعللة بالاشتراء ومقتضاه ثبوته لمجموع الكتابة والاشتراء ولما كان
المراد ثبوت ويل مستقل لكل واحد منهما افيد ذلك بهذه الآية فلا تكرار قطعا
قوله بحيث يتأثر قيل فعلى هذا يكون المس ابلغ من الاصابة وقد صرحوا بانه
ادنى درجات الاصابة حتى قالوا في تفسير قوله تعالى ان تمسسكم حسنة تسؤهم
وان تصبكم سيئة يفرحوا بها ان المس يستعمل في ادنى درجات الاصابة وسيعترف
المصنف به في قوله تعالى ولا تمسوها بسوء لا يقال لو دل المس على ما ذكرنا لجمع بينه
وبين وصف العذاب بالعظيم في قوله تعالى لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم لانا
نقول لا منع في تلك الدلالة عن ذلك الجمع بل هي مقوية لما قصد من المبالغة
في تعظيم العذاب وتفظيع شأنه كأنه يقول ان فظاعة شأنه بلغ درجة لم
يبق فرق بين مسه واصابته فكأنه يفعل ادنى درجات اصابته ما يفعل اعلاها
نعم في قوله تعالى ربنا انني مسني الضر وانت ارحم الراحمين دلالة على ان في المس
شدة تأثير وانه ابلغ من الاصابة اقول اصل كلامه ساقط اذ لا يلزم من كلام
من كلام المصنف ابلغية المس من الاصابة فان مراده ان تأثير الحاسة التي
في جلد الانسان وهي القوة اللامسة يعني ان تدركه حاسة الجلد فقط وهذه
ادنى درجات الاصابة فان منها ما يتأثر اللحم بل العظم وما دون هذه الدرجة
ليس باتصال اصلا واما ما ذكره سؤالا وجوابا فلا بأس بهما الا ان قوله نعم في
قوله تعالى الخ عجيب جدا لان جوابه يندفع ذلك والتبس له ان يفرق بين الآيتين
بان وصف العظم في الاولى قرينة على قصد المبالغة وليس في الثانية بناء
على انه لا يجب في امثال هذا القصد نصب قرينة عليه ولك ان تقول حال
القائل وهو يعقوب عم مشهور في القرينة فائدة ههنا ايضا غاية الامر ان تلك
القرينة مقالية وهذه حالية ولا بأس به ثم انه ذكر في الحاشية ان مراده
من السؤال والجواب الرد لما ذكره سعد الدين في بحث تنكير المسند اليه
من المطول كان السؤال لما ذكره المحرر في البحث المذكور والجواب تزييف له
لكنه زيفه بلا مرية قال المحرر ومما يحتمل التعظيم والتقليل قوله تعالى اني

كمال پاشا زاده

عصام

ملا خسرو

كمال پاشا زاده

كمال پاشا زاده

الاولى ان يبين اولا استحقاقهم اياه باثم ايضا وفرعه على ما قبله بتفريع فويل

اخاف ان يمسك عذاب من الرحمن اي عذاب هائل او شيء من العذاب ولا دلالة للفظ
المس واضافة العذاب الى الرحمن على ترجيح الثاني كما ذكره بعضهم لقوله تعالى لمسكم فيما
اخذتم فيه عذاب عظيم ولان العقوبة من الكريم الحليم اشد انتهى وانت خبير بانه يرد
انه لا دلالة للفظ المس على تقليل ما اسند اليه وانه كان منبئا عن قلة الاصابة
لان استعماله في العذاب العظيم شايع كما في الاية الاخيرة بحيث لا يتبادر عند ذكره
مع العذاب بدون قيد العظيم معنى التقليل كما ذكره ابو القاسم الليثي في حواشيه
على المطول واين هذا مما افتراه القائل على النحرير غير انه يجوز ان يكون ما ذكره
من قصد المبالغة وجها لهذا الاستعمال الشايع قوله والمس الحق ان اكثر ائمة
اللغة اتفقوا على ان اللمس المس باليد فلا يصح جعل الخاص طلبا للعام وما يقال المس ملاقاة
اجرام فمن قبيل المجاز اي لم يلمسه قوله روي ان بعضهم قيل نفهم منه ان
الاختلاف في المروي عنهم وليس كذلك فان الاختلاف في الرواية عنهم اي عن ابن عباس
رضي الله عنه والضحاك وعكرمة وقتادة والسدي انهم ارادوا انا لا نعذب الا
اياما نعبد ايام عبادة العجل وروي مجاهد والحسن عنهم انهم ارادوا بها سبعة
ايام حتى قال ابو منصور لا معنى لصرف هذه الايام الى ايام عبادة العجل لان
هؤلاء لم يعبدوا العجل وانما عبده اباؤهم ولو صرفه ذلك الى ابائهم الذين عبدوا
العجل لم يجز ايضا لانهم قد تابوا عن ذلك فيصرف الايام الى العمر الذي عصوا فيه
ولم يرد التعذيب الا على قدر وقت العصيان او كانوا لا يرون التخليد في
النار اقول لم لا يجوز ان يكون الاختلاف في المروي عنهم وهل يمنع شيء
ذلك كلا بل الرواة ثقات فيجب ان يحسن الظن بهم ويحمل الاختلاف على
على انهم سمعوا احد المرويين عن بعض اليهود والاخر عن بعضهم الاخر واما ما ذكره
ابو منصور في تزييف هذه الرواية فمدفوع بان صاحب هذه الرواية لم يروان
اليهود ارادوا التعذيب في مقابلة عبادة العجل بل اراد انهم زعموا ان الله
تعالى ضرب لتعذيبهم مدة تساوي ايام عبادة العجل ولا يلزم ان يكون
لعبادة العجل مدخل في تعيين هذه المدة كما انه لا مدخل لكون عمر الدنيا
سبعة الاف سنة في تعيين المدة في الرواية الثانية فانه ليس في نقله
جنايتهم بل يمكن ان يقال لعلهم زعموا ان الله تعالى انما ضرب مدة تساوي
ايام عبادة العجل لتكون تلك المدة مذكرة لما فعل اباؤهم من الجناية فيكون

تكون ضربها ادخل في تعذيبهم قوله اي ان اتخذتم قال النحرير التفتازاني اي
ان كنتم اتخذتم فان قلت هذا لا يصلح جزاء لامتناع السببية والترتب لكون
لن لمحض الاستقبال قلت ذلك ليس بلازم في الفاء الفصيحة فقد جئنا خراسانا
ولو سلم فقد ترتب على اتخاذ العهد الحكم بانه لا يخلف العهد فيما يستقبل من الزمان قطعا كما في
قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وقيل لا ادري ما وجه التعليل بكون لن لمحض الاستقبال
فان السببية بين الشرط والجزاء بحسب الوجود مفقودة سواء كان عدم الخلف في المستقبل
او في الماضي بل اذا كان ذلك بحسب الماضي يكون الجزاء ابعد ارتباطا عن الشرط ثم انه فرع
ايراد السؤال على تقدير كان ولا دخل له ايضا فيه ثم ان المعتبر بين الشرط والجزاء انما
هو اللزوم لا السببية والترتب فكان حقه ان يقول هذا لا يصلح جزاء لعدم شرط صحته
وهو الترتب على الشرط اذ اللزوم لا اقول اما ما ذكره اولا من فقدان السببية بين الشرط
والجزاء ههنا فغير مسلم اذ لا شك في صحة ان يقال كون العهد ماخوذا عند الله سبب يقتضي
عدم خلفه واما ما ذكره بطريق الاضراب فليس بشيء اذ لو كان عدم الخلف في الماضي لجاز
ان يترتب على الاتخاذ الكائن في الماضي وانما يظهر عدم الترتب اذا كان الاتخاذ
في الماضي وعدم الخلف في المستقبل وهذا اظهر من ان يخفى وبهذا يظهر وجه تفريع السؤال
على تقدير كان واما ما ذكره اخرا فمسلم صرح به الرضي وقبله المحققون لكن مراد النحرير
من ان الظاهر كون اللزوم ههنا بطريق السببية لان العلاقة بينهما منحصرة في السببية
كيف وهو قد ذكر ما قاله الرضي في المطول وغيره وارتضى به واعترض على النحرير
ايضا في كلامه المنقول التسليمي اما الاول فبان عدم لزوم السببية والترتب
في الفاء الفصيحة انما يتم لو يجعل جزاء الشرط واما الثاني فبان اتخاذ العهد في الماضي
والحكم حين النزول فكيف يتم الترتب اقول كلاهما على طرف الثمام اما الاول فلانه
لا يلزم السببية والترتب بين الشرط والجزاء كما عرفته انفا حتى يلزم في الفاء
الفصيحة اذا جعل جزاء الشرط واما الثاني فلان المراد ان يترتب على الاتخاذ الماضي
حكم من اطلع على الاتخاذ في الماضي كائنا من كان لا ان يترتب حكمنا الصادر منا
بعد النزول قوله فهو دليل قيل فيه نظر لان هذا من جملة المواعيد فالاستدلال به
على عدم الخلف مصادرة لان تمام الاستدلال به موقوف على صدق ما في هذا الكلام
من الوعد وهو موقوف على انه تعالى لا يخلف الميعاد فلا يصح الاستدلال اقول
لا مصادرة فيه فان الله تعالى امر رسوله عم بالحكم بان الله لا يخلف وعده فهو لا يخلف عهده

عصام

بل بيان لحال الوعد وتحقيق لشانه ولو سلم كونه وعداً من الله فلا نسلم ان صدقه موقوف
على انه تعالى لا يخلف الميعاد بل على ان خبر الرسول الثابت صدقه بالمعجزات **قوله** محال
لما افاد التركيب ان الله تعالى لا يخلف وعده ابدا ظهر ان العادة الالهية جارية على عدم الخلف
فصار الخلف محالا عاديا ومن لم يتنبه لهذا المعنى زعم انه كان حقه ان يقال عند دفع
لان الاستدلال المذكور على تقدير تمامه انما يفيد هذا دون ذلك **قوله** للعلم بوقوع
الرسول عم كان عالما بوقوع افترائهم على الله تعالى وانما استفهم حال اليهود على الاقرار
يمكن ان يكون كلا الوجهين للتقرير للعلم بوقوع كليهما وتوجيهه ان يراد بالعهد
ما هو في التورية من بيان حالهم موافقا للقرآن اقول كيف يمكن ان يراد بالوعد هنا
غير الاتخاذ بل يتعين كون المراد ذلك ضرورة ان امر الرسول عم بذلك القول انما وقع
في مقابلة دعوى اليهود الاتخاذ ولو حملنا الوعد على غيره عام لما بقي مساس بين الكلام
قوله على وجه اعم يعني يعم المخاطبين وغيرهم فان الظاهر ان يقال بلى يمسكم النار
زمانا مديدا وانما عمم للمخاطبين وغيرهم ليكون كالبرهان على بطلان قولهم اي ان
المخاطبين كسبوا سيئة واحاطت بهم خطيئتهم وكل من كان كذلك فهو خالد في النار
خالدون في النار ومن الفضلاء من زعم الاعمية بمعنى التناول للايام المعدودة وغيرها
ولم يفهم ان ارتباط قوله ليكون لا يقتضي كون الاعمية بمعنى التناول للمخاطبين وغيرهم
ذكرنا اذ لا يكون كالبرهان الا بهذه الاعمية دون الاعمية التي ذكرها والعجب انه صرح
كونه كالبرهان بالتصريح المذكور واصاب لكنه لم يصب في تصوير الاعمية ومنهم من زعم
ان المراد الاعمية من المس المؤبد واضطرب في كون الجواب كالبرهان فقال لانه
نقيض مدعى الخصم كالبرهان القائم على بطلان مدعاه وانت خبير بانه كلام لا يقبله
العاقل فضلا عن الفاضل على انه لا يكون مدار كونه كالبرهان على تلك الاعمية بل
على مجرد كونه اثباتا للنقيض مدعى الخصم والظاهر من عبارة المصنف ان يكون مداره
على الاعمية فالحق ما حققناه لا غير **قوله** تبجحة فسرها العلامة بالكبيرة وقال الشيخ الا
فسرها بها لا من حيث المفهوم لان السيئة هي الفعل القبيح اي الحرام سواء كان كبيرة
صغيرة او كبيرة بل من حيث اقترانها بقوله واحاطت به خطيئته لان الاحاطة حقيقة
هي اشتمال الجسم على الجسم وهي متعذرة فحملها المعتزلة على الكبيرة لانهم جعلوها محبطة
لثواب الطاعات فكانها ساترة لها كما ان المحيط ساتر للمحاط ثم قال وهذا لا يكاد يصح لان
اطلاق السيئة وارادة الكبيرة لا يصح لا حقيقة لانها اعم من الكبيرة ولا مجازا لانها

لانها لا تستلزم الكبيرة ولا كناية لانها ليست مساوية للكبيرة فالحق ما ذهب اليه اهل
الحق من ان المراد بها الشرك لانه هو المحيط بظاهر الانسان وباطنه اقول هذه من العجائب
لان ما اورده على المعتزلة وارد على مذهب اهل الحق ايضا لان اطلاق السيئة على الكفر
لا يصح حقيقة لانها اعم من الكفر ولا مجازا لانها لا تستلزم الكفر ولا كناية لانها ليست
مساوية للكفر نعم هذا مدفوع عن مذهب اهل الحق بانها وان كانت اعم من الكفر لكن لما
كان الكفر بعض افرادها تخصصت به بقرينة الاحاطة كما يذكره المص لكنه يدفع الايراد عما
ذهب اليه المعتزلة ايضا بهذا الوجه فانهم يقولون نعم انها اعم من الكبيرة لكن تخصصت
بها القرينة المذكورة وليت شعري ما الفرق بين المذهبين في ورود السؤال اولا
واندفاعه باعتبار القرينة المخصصة ثانيا حتى يرد الاول ويقبل الثاني والعجب انه
تنبه لهذا التخصيص فذكره في اول كلامه ثم ذهل عنه فاورد ما اورد نعم نحن نقول
القرينة انما تنتهض على مذهبنا اذ لا توجد الاحاطة الا في الكافر فان السيئة لا تشمل
قلب صاحب الكبيرة ولسانه حسبما ذكره المص لكن المعتزلة يقولون لما كان التصديق
والاقرار مشروطين بالعمل ولم يوجد العمل صارا كالمعدوم فتشمل السيئة قلب
صاحب الكبيرة ولسانه ونحن نمنع الاشتراط وهو اول المسألة فلا يكون الا تحكما
لم **قوله** قد يقال هذا ماخوذ من تفصيل اورده الراغب في المفردات وهو انهما يتقاربان
لكن السيئة قد تختص بما يقصد بالذات والغالب فيها الاستعمال في مطلق ما يقصد سواء
بالذات او بالعرض والخطيئة تغلب فيما يقصد بالعرض لكنها قد تستعمل في مطلق ما يقصد
ايضا واذ تحققت هذا عرفت ان معنى كلام المص هو ان السيئة غلبت في المطلق
واستعملت فيما يقصد بالذات قليلا والخطيئة غلبت فيما يقصد بالعرض قليلا والخطيئة
غلبت فيما يقصد بالعرض واستعملت في المطلق قليلا ومن لم يتنبه له قال لم يصب
في تحرير الفرق كيف فان معنى قد يقال انها يستعمل قليلا فيما يقصد بالذات في هذا
بعينه معنى قوله يغلب فيما يقصد بالعرض اللهم الا ان يكون قد ههنا للتحقيق **قوله**
استهزاء بالتبع قيل نعم انه استهزاء بالتبع لكن في زعم الكاسب ولا يلزم ان يكون
نافعا في نفس الامر فلا موجب لحمل تعليقه بالسيئة على طريقة التهكم وزعم القائل ان
قول المصنف فيما بعد مستحسنا اياها دليل على ما ذكره فاخذ يشنع على المص بان
حمله على التهكم وهم لا يقبله ذو فهم اقول بل الفهم الصحيح لا يقبل ما ذكره فان كل من عمل
سيئة لا يزعم كونها نافعة له بل اكثر المتعنتين من الكفرة كانوا يعلمون السيئات عالمين

بكونها سيئة ضارة لهم كيف واليهود العالمون ببعث النبي في التورية انما كفروا تعنتا
وحرصا على الرياسة فهم معترفون في انفسهم بكون انكارهم كفرا ضارا لهم وان اكثر عصاة
المؤمنين يفعلون السيئات معترفين بكونها ضارة لهم واما اذا حمل على التهكم نعم كل سيئة
سوى زعم صاحبها نافعة له اولا واما الاستدلال بالعبارة المذكورة فغير صحيح لان
كلام المصنف هناك في بيان مرتبة الانهماك في المعاصي ولا يلزم من اعتباره الاستحكام
فيها اعتباره في كل سيئة والكلام هنا فيه قوله داعون ان اريد بمن كسب الكافر ولا
يثبون ان اريد به الكافر وصاحب الكبيرة لما ذكر المص في اوائل السورة من ان الخلد
في الاصل الثبات المديد دام او لم يدم لكنه اذا استعمل في الكافرين اريد به الدوام بشهادة
الايات الصريحة في التابيد وبهذا ظهر ان من قصر في شرح قوله لا يثبون على ارادة صاحب
الكبيرة فقد قصر هذا وقيل هذا الترديد يخالف لما اسلفه في تفسير قوله اولئك اصحاب
النار هم فيها خالدون من ان فيها دلالة على ان عذاب النار دائم فكان حقه ان يقول
قوله المنقول انما اقول لا مخالفة بينهما اصلا فان لفظ من كسب هنا غير صريح في الكافر
فيحتمل الشمول لصاحب الكبيرة وان لم يكن ايجابا لنظر الى الاحاطة فلا يلزم استعمال
الخلود في الثبات الدائم بشهادة الايات واما هناك فالعبارة صريحة في الكافر
قال تعالى والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فيلزم حمل
الخلود على الثبات الدائم بالشهادة المذكورة وشتان بينهما ثم انه كما ثبت بشهادة
الايات كون الخلود في النار في حق الكفار بمعنى الثبات الدائم كذلك ثبت بشهادة
كون الخلود في الجنة في حق المؤمنين بذلك المعنى فما قيل من ان حمل الخلود هنا على
اللبث المديد لا يلائم حمل الخلود في الجنة على الدوام غير وارد فان المخالفة بين الخلودين
نشأت من الشهادة المذكورة فلا يلزم التحكم قوله والاية كما ترى يعني سواء كان المعنى
داعون او لا يثبون اما الاول فظ واما الثاني فكذلك ايضا اذ لا يلزم من ان لا يخلد
صاحب الكبيرة موبدا دون لم يفهم المراد زعم ان نفي الحجية على المعنى الاول حيث قال
انما قال كما ترى لانه لما كشف الحجاب عن وجه المراد من احاطة الخطيئة قبل ذلك كان ظاهرا
لاختصاصها بالكافر انتهى وانت بان نفي الحجية على المعنيين ادخل في رد الخصم كما قال
لا نسلم دخول صاحب الكبيرة في من كسب بل هو مختص بالكافر ولو سلمنا فالخلود لا ينفي
التابيد ولو كان مراد المص ما ذكره لكان ذكر هذا الكلام قبل قوله او لا يثبون اذا
تحققت ان المص اراد بالعبارة الرد بالمنع والتسليم عرفت ان صاحب الكشاف لا دم نهيج نحو

في زعمه ان المصنف احتاج الى الكلام التسليمي حيث قال لا حجة في الاية على خلود صاحب
الكبيرة لاختصاصها بالكافر ولا حاجة الى حمل الخلود على اللبث الطويل قوله وكذا التي قبلها
تبين المراد بها قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب الاية فان تحريف كلام الله تعالى واخذ
حطام الدنيا في مقابلته كفر لا مجرد كبيرة وقيل المراد قوله تعالى بل من كسب الى ان الاية لما
نزلت على وجه اعم من كون السيئ الواقع في الزمان الموجود ولا وقيل المراد من الاية قوله
هم فيها خالدون ومن التي قبلها اولئك اصحاب النار فان الملازمة للنار لا تستلزم الخلود
بمعنى الدوام وقيل قوله قبلها تصحيف والصحيح تليها نعم لا حجة فيها ايضا على خلود
صاحب الكبيرة في النار لا بشعرها على العمل الصالح الا انه لما كان مفهوم قوله هم فيها
خالدون عدم خلود من آمن ولم يعمل صالحا فان الظاهر عطفه ان المراد منه ما هو خارج
عن حد الايمان على ما ذكره المص وهو التصديق بالجنان والاقرار باللسان عند الجمهور
احتيج في تأويله بمثل ما قيل في تأويل الاستثناء في قوله تعالى خالدين فيها ما دامت
السموات والارض الا ما شاء الله من ان المستثنى زمان توقيفهم قبل الدخول فيها انتهى
نقول صاحب الكبيرة غير مخلد في الجنة لتأخر دخوله فيها لكونه في موقف الشفاعة او
في النار اقول انما القول لان الاولى ان لا حجة بها الا بجعل كون الاية مظنة النزاع
بيننا بان يجعل الخصم حكمها شاملا لصاحب الكبيرة ولا نجعله كذلك وقوله تعالى ان
الذين يكتمون الكتاب ليس مظنة لذلك اصلا فان معناها بيان حال المخصوصين بكفرة
اليهود واثبات ويل لهم فكيف يمكن ان يجعل حكمها شاملا لصاحب الكبيرة حتى يحتج به
الخصم ويمنعه وكذا قوله تعالى بلى فان معناه ايضا من الاحوال المخصوصة باليهود فلا
يكون مظنة لدخول صاحب الكبيرة في الخطاب اللهم الا ان يقال مراده ان الاية التي قبلها
كهذه الاية في عدم الدلالة على التأبيد مطلقا لا تأبيد صاحب الكبيرة بخصوصه فبقي هنا
شيء وهو ان قوله على وجه اعم ليكون كالبرهان الخ يقتضي ان يكون بلى مع ما بعدها
مع مدلوله كما عرفت فيكون جزءا من هذه الاية ولا حكاية آية قبل منه واما كون
الثالث مخالفا للظاهر جدا اذ لا يقتضي لحاق الاية على بعضها ولو جاز التجوز
اذ لا يظهر فائدة المجاز واما الرابع فكذلك ايضا اذ لا اعتداد لدعوى التحريف في
مقابلة اتفاق جميع النسخ واما حديث المفهوم فلا حاجة الى التكلف المعهود بل
نقول انما نسلم اعتبار المفهوم على تقدير ان يكون لفظة هم للحصر وهو ممنوع لم لا يجوز
ان يكون للتأكيد بل هو اجمع بدلالة النصوص على عدم اشتراط العمل في النجاة

عن الثاني وعلى انه لا دلالة للقرار و آلعجب من الفاضل المزبور انه احتاج الى
التكلف المجهود في حاشيته بحراته قال لما ذكرناه في تفسيره فان قلت انما احتاج اليه
في حاشيته لانه يترجح فيها كلام المص وهو معنى يعتبر مفهوم المخالفة على تقدير ان يكون لفظة
هم للتاكيد ايضا قلت لا شك ان جمهور المعتزلة من الحنفية لا يقولون بمفهوم المخالفة
في صورة التاكيد ولما ادعوا خروج صاحب الكبيرة بناء على الحصر منعنا ذلك باحتمال
التاكيد وليس بمفهوم المخالفة عندهم في صورة التاكيد فيتم المنع واذا صح الزامهم
على مسلكه يتم المرام ولا معنى لالزامه على ما ليس بمسلم عنده نعم لو قيل لا نسلم خروج
صاحب الكبيرة لان الحصر ممنوع لاحتمال التاكيد ولو سلم الحصر فيندفع المحذور بالتكلف
المذكور لكان له وجه **قوله** وعطف العمل لان الاصل في العطف المغايرة والتاويل
خلاف الاصل ولا ضرورة في ارتكابه ولا ينتقض ذلك الاصل بمثل قوله تعالى وما
امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة فانه يلزم على
ذلك ان لا يكون اقامة الصلوة من العبادة كما زعم بناء على انه من المأولات
باقتضاء الضرورة فلا يقدح في الاصل **قوله** من ابهام لا يخفى ان المراد ليس
وقوع مسارعة المخاطب الى الانتهاء حقيقة والاخبار عنه كيف ولم يرد النهي على
المخاطب الا بهذه الصيغة الاخبارية بل المراد انه كان المنهي سارع الى الانتهاء بل
فهو اخبر هذا الاستعمال على تنزيل المخاطب منزلة المسارع لا انه مسارع حقيقة
فلا يرد ما قيل هذا الايهام لا يناسب المقام لان حال المنهي ههنا على خلاف ذلك القول
ان يقال الما فيه من الاعتناء بشان المنهي عنه وتاكد طلب امتثاله كانه امتثل واخبر
عنه على انه يرد عليه ايضا ان كون هذا النهي ممتثلا انما يكون بامتثال المخاطب
فيرد ان كونه ممتثلا لا يناسب المقام لان حال المخاطب على خلاف ذلك كما اورد
على المصنف فان اجاب بان مداره على الادعاء دون الحقيقة فلا محذور فذلك
جوابنا عما قيل المص ايضا **قوله** فهو مخبر عنه قال التحرير التفتازاني فان قيل
ذكر انما يصح لو كان الاخبار بلفظ الماضي قلنا وكذلك الحال وقيل لا يرد سؤاله
لان المسارعة الى الانتهاء تكون بالعمل او العزم عليه والثاني مما يحتمل الخطا بحيث لا يتاتى
منه الخلاف اقول الظاهر ان المسارعة الحاصلة بالعمل هي ما في الحال وهي التي
اراده التحرير في جوابه واما العزم على العمل فاما ان يكون سببا قويا للعمل متى
معه في الوجود فالمسارعة الحاصلة به ما في الحال ايضا فهو غير خارج عن جواب

التحرير واما ان يكون سببا ضعيفا يتأخر عنه العمل فلا نسلم كون المسارعة
حاصلة به واما الثاني فكذلك ايضا فالكلام فيه كالكلام في ذلك بل هو قبل
العزم كما لا يخفى **قوله** وعطف قولوا خالف الكشاف حيث اخرج قوله ولا
من ارادة القول من البين لانه يوهم ان المعنى انه يعطف على تقدير القول
واراد به حتى ذكر التحرير التفتازاني بطريق السؤال قائلا لا وجه لتوسيط
هذا الكلام بين ما ذكر من الدليل على كون لا يعبدون بمعنى النهي ثم اجاب
قائلا لا قصد ذكره عقيب قراءة صريح النهي لانه لا محيص لها عن ارادة تقدير القول به
وان كان المراد لزوم تقدير القول على القراءتين لكنه كما ترى معدود شانها
التصحيح لا الترجيح مما نقله المص ولي وقيل خالف الكشاف ايضا في قوله و
اذ غيره الى بعضه وقد احسن لانه قاصر عن حد الدلالة فان مبنى التمسك به
انه امر والمناسب ان يعطف انشائي على انشائي وهذا انما يصلح مؤيدا لا دليلا
اقول كلام موجه لكن توجيه عبارة الكشاف لكن توجيهه هو ان المفسرين كثيرا
ما يطلقون الدليل على مثل هذا المؤيد فكانهم يعدون تأييده قسما من الدلالة
بل رعاية المناسب في المعجز بمرتبة الوجوب فيصح ان يكون دليلا مقتضيا **قوله**
فتكون على تعين ان الظاهر في صورة النهي ان يقدر القول ولا يقدح
فيه احتمال شيء اخر مخالف للظاهر حتى يرد ما قيل في التفريع نظر لجواز ان يكون
مع ذلك جوابا بالقسم دل عليه المعنى اذ التحليف كما يكون على الخبر يكون على الطلب
قوله فيكون بدلا قال التحرير التفتازاني ان قراءة العامة لا تحتمل ان
المفسرة فعلى هذا دلالة هذه على كون لا تعبدون بمعنى ان لا تعبدوا بحذف
الحرف ورفع الفعل تكون على احد وجهيها بل على احد احتمالي ذلك الوجه لان
على تقدير كون ان مع الفعل بدلا عن الميثاق يحتمل ان تكون ناصبة والفعل
منصوبا وان تكون مصدرية والفعل منهيا فان صاحب الكشاف كثيرا ما
يجعل ان مع الامر والنهي في تأويل المصدر وبما ذكرهنا يعلم ان لا تعبدون
في قراءة العامة انما كان في معنى ان لا تعبدوا كان بدلا عن الميثاق ويحتمل
ان يكون على حذف الجر وقيل بعد نقل هذا الكلام لما كانت تلك القراءة على
تقدير البدلية لم يكن المصنف مصيبا في ذكره الاحتمال الثاني على وجه العطف
على الاحتمال الاول المذكور على وجه التفسير والبيان لدلالة تلك القراءة

على ما ذكر اقول لا نسلم كونه غير مصيب كيف والمفهوم من كلام النحويين دلالة تلك القراءة
على ما ذكر على وجهين احدهما ما ذكره العلامة وهو البدلية والثاني ما ذكره نفسه
وهو ان يكون على حذف حرف الجر ولا يثبت دلالتها منحصرة في الوجه الاول حتى يتجه
ما اورده قوله او بمعنى اي بان لا تعبدوا على ان ان مخففة من المشددة ومحل
حرف الجر عنهما شايع وقيل ههنا يكون ان مفسرة لما في واخذنا ميثاق بني اسرائيل من
معنى القول اقول هذا سهو ظاهر فان ان المفسرة لا يدخلها حرف الجر حتى تعتبر محذوفة
قوله وحسنى على المصدر قال شراح الكشاف رد على الزجاج حيث منع هذه القراءة
وخطأ قاريها زعما منه ان حسنى تأنيث الاحسن فلا يستعمل بدون اللام وقال ابن عطية
في قراءة من قراء حسنى على وزن فعلى رده سيبويه لان افعل وفعلى لا يجيء الا معرفة
الا ان يزال عنهما معنى التفضيل ويبقى مصدرا كالعقبى فذلك جائز وهو وجه القراءة بها
وقال ابو حيان في كلامه ارتباك لانه قال لان افعل وفعلى لا يجيء الا معرفة وليس على
ما ذكره اما افعل فله استعمالات احدها ان يكون بمن ظاهرة او مقدرة او مضافا الى
نكرة فهذا لا يتعرف بحال بل يبقى نكرة والثاني ان يكون بالالف واللام فاذ ذاك
يكون معرفة بهما والثالث بالاضافة الى معرفة وفي التعريف بتلك الاضافة خلاف نحو
نحو افضل القوم واما فعلى فلها استعمالان احدهما بالالف واللام ويكون معرفة بهما
والثاني بالاضافة الى معرفة نحو فضلى النساء وفي التعريف بهذه الاضافة الخلاف
الذي في افعل فقول ابن عطية لان افعل وفعلى لا يجيء الا معرفة ليس بصحيح وقوله
الا ان يزال معنى التفضيل يعني ظاهره ان فعلى الذي هو مؤنث افعل اذا زال منه
معنى التفضيل يبقى مصدرا وليس كذلك بل لا ينقاس مجيء فعلى مصدرا انما جاءت منه
الفاظ يسيرة فلا يجوز ان يعتقد في فعلى التي مذكرها انها تصير مصدرا اذا زال معنى التفضيل
وقيل من هنا تبين ان الخطأ في الكلام المنقول عن الزجاج في موضعين الاول ما توهم
صاحب الكشاف وتبعه المصنف وكشف الشراح وجهه من ان حسنى هذا ليس تأنيث الاحسن
والثاني ما استدركه ابو حيان على ابن عطية وغفل عنه القوم وهو زعمه ان افعل وفعلى
لا يجيء الا معرفة اقول لم يسكت القوم عن الثاني لغفلتهم عنه بل لوقوفهم على ان ابا حيان
انما قال ذلك لعدم فهمه كلام ابن عطية فان مراده من قوله لان افعل وفعلى لا يجيء الا
معرفة ان افعل فقط بدون الانضمام الى المفضل عليه سواء كان الانضمام بمن او بالاضافة
لا يجيء الا معرفة وكذا فعلى يشهد لهذا كون كلامه في حسنى ههنا حيث قال وهو وجه القراءة

القراءة بها ولم يرد هذا على الزجاج ايضا فانه نظر الى ان حسنى ههنا غير منضم الى
شيء فادعى لزوم التعريف باللام لكن غفل عن كونها مصدرا زاعما انها مؤنث احسن
كما صرحوا به فالحق مع القوم حيثما ظلوا وباتوا هذا واما اعتراض ابي حيان على ابن عطية
في قوله الا ان يزال الخ فليس بشيء لظهور ان ليس مراده ان هذه اللفظة لفظة مؤنث
ثم يزال منها التأنيث ويبقى على المصدرية فانه لا يصدر عن ادنى الطلبة بل ان هذه اللفظة
ظاهرة في ان يكون مؤنث افعل الا ان يزال منها معنى التفضيل بان يقال انها ليست
بمؤنث افعل كما هو الظاهر بل هي مصدر كالعقبى حسبما ذكره بعض ائمة اللغة فلا اعتراض
بحديث عدم الانقياس ايضا والعجب من الشيخ الاكمل انه غفل عن هذه الابحاث فاقتدى
اثر الزجاج قائلا واما حسنى فخطأ لا ينبغي ان يقرأ به لان فعلى لا تستعمل الا بالالف
واللام كقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى انتهى وانت خبير بحقيقة الحال وماذا
بعد الحق الا الضلال قوله خلق وارشاد لان المتكلم اما ان يتكلم من جهة نفسه فينبغي
ان لا يصدر عنه الا القول اللين الذي يقتضيه مكارم الاخلاق واما من جهة مخاطبه فينبغي
ان لا يصدر عنه الا ما يرشده الى طريق الحق سواء كان قولا غليظا او لينا حسبما يقتضيه حال
المخاطب من الخشاشة والنزق فان العوام لا يتأثرون الا من القول الغليظ بخلاف الاذكياء
فانهم انما يتأثرون بالقول اللين واذا خوطبوا بالغليظ اخذتهم الانفة فلا يتم الارشاد
وبهذا ظهر ان قوله تعالى وقولا له قولا لينا من القسم الذي يكون النظر فيه الى جهة المخاطب
ومن غفل عن هذا زعم انه من القسم الذي يكون النظر فيه الى جهة المتكلم وليس فليس
هذا وقد نقل الامام عن اهل التحقيق تفصيلا يؤل الى حصر القول الحسن في اللين
وليس الامر كذلك مطلقا بل هو يشمل الغليظ ايضا كما عرفت وان شئت الاطلاع عليه
فراجع تفسيره ومنهم من قلده في ذلك ولم يتنبه لما فيه قوله ولعل الخطاب قال الطيبي
كانه يريد ان يقول ان تعدل عن اصل الكلام ثم توليتم وانتم معرضون كقوله تعالى واذ اخذنا
ميثاق بني اسرائيل في توليهم واعراضهم عن ذلك فعدل الى الخطاب الموجودين منهم تغليبا
اشعارا بان التولي الذي حصل منهم في عهد النبي م ليس ببدع منهم لانه دأبهم ودأب
اسلافهم فلا يكون في الكلام التفات وارتضاه اكثر المتأخرين حتى قال بعضهم
الا ان الخطاب كثيرا ما يغلب على الغائب نحو انت وزيد فعلتما وانت والقوم فعلتم قال تعالى
وما ربك بغافل عما تعملون فيمن قرأ بتاء الخطاب والمعنى انت يا محمد وجميع من سواك
ولا يسمى هذا التفاتا لكن قال صاحب الكشف ذلك العلم الاعلم في تعليل كونه التفاتا

لان الاصل في القول لبني اسرائيل وهم كذلك سواء حمل على تغليب الموجودين في عصره
عم او لا والمتأخرون غفلوا عن مرامه والحاصل ارتضى كلام الطيبي فنقول في تحقيق مرامه
ان المخاطبين لما دخلوا في بني اسرائيل كانوا مذكورين بطريق الغيبة فذكرهم بعد ذلك بطريق
الخطاب يكون التفاتا سواء اعتبر التغليب اولا وليس هذا مثل الامثلة التي ذكرها بعض المتأخرين
اذ لم يذكر المخاطب فيها بطريق الغيبة اولا كما فيما نحن فيه واما تخصيص بني اسرائيل باسلافهم
كيلا يدخل فيه المخاطبون فلا يحصل الالتفات فمما لا وجه له لانا نجزم بان ميثاق التوحيد
وما يتلوه مأخوذ عن جميع بني اسرائيل فلا يتجه اخراج اخلافهم عن هذا الحكم مع انه يفوت
حينئذ نكتة الالتفات فان قلت لعل المراد من الميثاق ما اخذ اولا وبالذات وهو مخصوص
باسلافهم فيخرج الاخلاف قلت لا فائدة في هذا التخصيص حتى يرتكب مع كونه خلاف الظاهر
على ان المقام يقتضي العموم ليكون الكلام صريحا في اخذ الميثاق عن جميعهم ثم نقضهم فانه
ادخل في التشنيع ثم ان الامام ذكر ان في خطاب توليتم وانتم ثلثة وجوه احدها ان يكون
لاسلاف اليهود وثانيها ان يكون لاخلافهم وثالثها ان يكون خطاب توليتم للاسلاف
وخطاب انتم للاخلاف وقد نقل بعض المحشين كلامه هذا وقال فعلى هذا الاختلاف لا يتعين
الالتفات الا في الوجه الاول والثالث دون الثاني ولا يذهب عليك ان الالتفات
متحقق في الثاني ايضا بما بينا لك انفا فعدم تصوره منه من ضيق العطن كما لا يخفى على ارباب
الفطن **قوله** اي اعرضتم قال الراغب قوله تعالى وانتم معرضون قيل فيه ثلثة اقوال
الاول انه حال مؤكدة لان تقديره توليتم معرضين وعلى ذلك من قال ان توليتم وانتم
خطابان لفريق واحد والثاني ان التولي قد يكون لحاجة تدعو الى الانصراف مع ثبوت
عزم القلب على الاقبال والاعراض هو الانصراف عن الشيء بالقلب والثالث ان التولي
والاعراض عن الوفاء بالميثاق مثل مأخوذ من سلوك الطريق واذا اعتبرنا حال السالك
المنهج في ترك سلوكه فله حالتان احدهما ان يرجع عوده على بدئه وذلك هو التولي والثاني
ان يترك المنهج ويأخذ في عرض الطريق متخبطا وذلك هو الاعراض والمتولي اقرب امره
العرض اسوء حالا منه لان المتولي متى ندم على رجعه سهل عليه العود الى سلوك المنهج والمعرض
من حيث انه ترك المنهج واخذ في عرض المفازة يحتاج الى طلب منهجه فيعسر عليه العود اليه فمعنى
جعل الخطابان لفريق واحد فذلك غاية الذم لهم من حيث انهم جمعوا بين العود عن السلوك
والاعراض عن المسلك بالكلية ومتى جعل توليتم للسلف وانتم معرضون للخلف فمدلوله
الا انكم ايها الخلف شر من سلافكم فقد كان منهم التولي ومنكم الاعراض انتهى وانا اقول

بعد هذا فنقول لخلاصة الكلام ان كون الخطاب لفريق واحد وكون التولي والاعراض
بمعنى واحد على القول الاول هو مختار اكثر اللغويين والعجب من بعضهم انه قال مشنعا على
المصنف لم يصب في تفسير التولي بالاعراض لقيام الفرق بينهما وانت خبير بان المص لم يغفل
عن ذلك الفرق لكنه لم يقبله لكونه غير مختار عند الجمهور ولان ذلك يقتضي اختصاص استعمال
التولي بما يمكن الرجوع عنه بسهولة واختصاص استعمال الاعراض بما لا يمكن الرجوع عنه
الا بعسرة وهو دونه خرط القتاد كيف وقد استعمل كل منهما في حال المعاندين مع ان بعضهم
ليس اقرب الى الايمان من بعض **قوله** ومن اسلم منهم قيل لا يخلو من ان يكون من اسلم
منهم من المتصفين لليهودية على وجهها قبل النسخ فيلغو ذكرهم او من غيرهم فيكونوا ممن لم
يوجد منهم الاعراض عن الميثاق فلا يصلح ان يعد من جملة المستثنى فالوجه ان لا يذكر هذا
اقول اتفق العلامتان على هذا وهو مروي عن ائمة التفسير فالوجه ان يذكر ويتوجه بان
الاسلام من اسلم منهم يمحو اعراضهم السابق لان الاسلام يجب ما قبله فكانهم لم يعرضوا
اصلا فيدخلون في المستثنى وكذا ان نقول الاستثناء من القوم المتصفين بالتولي
الكامل وكماله انما يتحقق بتحقق ابتدائه وبقائه فاستثنى فرقة من اقام اليهودية قبل
النسخ باعتبار عدم الاتصاف بابتدائه وفرقة من اسلم منهم باعتبار عدم الاتصاف
ببقائه **قوله** قوم عادتكم ذلك الخ يريد التفتازاني يعني ان الجملة اعتراض لا حال لقلة
فائدتها وان جاز مثل توليتم مدبرين وتبعه بعض المحشين للكتاب لكن الحق انه يجوز كونها
حالا لما فيها من الفائدة الجليلة اذ المعنى اعرضتم حال اعتيادكم الاعراض فيظهر قوة
اعراضهم لا تبعاته عن الاعتياد وهذا هو الظاهر من عبارة العلامتين وقد ظهر بهذا ان
ما نحن فيه ليس مثل توليتم مدبرين كما زعمه النحرير ومقلدوه حتى صرح بعضهم بان
جواز الحالية على تقدير ان يفرق بين التولي والاعراض بالوجهين اللذين ذكرهما
الراغب ثانيا وثالثا وقد عرفتهما انفا واغرب منه انه صرح بان كونه اعتراضا تذييليا
ايضا في صورة الفرق بذينك الوجهين ولا وجه له اصلا بل هو جار على تقدير ان يفرق
بينهما كما ذكره النحرير وغيره **قوله** واصل الاعراض قيل لا يذهب عليك انه كالاعتراف
بعدم صحة تفسير التولي بالاعراض اقول لعل مراده ان اصل الاعراض ذلك لكنه استعمل بعد في
معنى الرفض وكذلك التولي وبالجملة فلا يلزم من افتراقهما في المعنى الاصلي افتراقهما
في المعنى الفرعي بل يجوز افتراقهما اصلا واتحادهما فرعا **قوله** وانما جعل قيل خص صورة
القتل بالتوجيه ظنا منه ان صورة الاخراج لا تحتاج اليه فيفهم كلامه الرد على صاحب الكشاف

حيث قال لا ينفعل ذلك بعضكم ببعض جعل غير الرجل نفسه اذا اتصل به اصلا ودينا وشرح به
نعم الحاجة الى التوجيه للصورتين على ما صرح به بعض شراحه حيث قال جعل غير الرجل نفسه
اما في لا تخرجون انفسكم فصريحا واما في لا تسفكون دماءكم فدلالة وكان المص نظر الى ان
قتل الانسان نفسه لا يكون في العادة فلا حاجة الى اخذ الميثاق على الانتهاء عنه بخلاف
اخراجه عن دياره فانه معهود معروف فلا ضرورة فيه للصرف عن الظاهر ولا ارتكاب الى
الثاني بل نظر ان جعل غير الرجل نفسه انما هو في لا تسفكون لا في لا تخرجون فمن زعم
ان ذلك صريح في الثاني دون الاول فقد عكس الامر الظاهر اقول هذا من العجايب
فانه اثبت للمصنف امرا لا يكاد يصح وبنى عليه الاعتراض على ذلك البعض من شراح الكشاف
وهو النحرير التفتازاني يعني ان المص لم يرد ذلك كيف وما ادعاه من ان اخراج الانسان
نفسه عن دياره معهود ان اراد به ان حقيقة ذلك معهودة كما اذا ارتحل تاجر عن داره
باختياره فهو يخرج نفسه عنها فذلك ليس مرادهنا قطعا وان اراد ان المعنى المجازي
الذي هو اخراج الانسان غيره عن داره معهودة فلا شك ان المعنى المجازي لقتل
الانسان نفسه اي قتل غيره معهود ايضا وبالجملة فالمص لم يلحظ ذلك وانما ترك
للقتل دون الاخراج اكتفاء ببيان التجوز في احدهما عن بيانه في الاخر كما هو مقتضى
ايجازه ولو سلم ان المصنف لحظ ذلك فهو ليس بمسلم عند النحرير حتى يكون مبنى الاعتراض
عليه وقيل ايضا لا فرق بين قوله لا تسفكون دماءكم وبين قوله لا تخرجون انفسكم في عصام
ان سفك دم كل يتعلق بنفسه كاخراجها لانه ذكر النفس في قوله ولا تخرجون انفسكم
لمنع الاستعمال بلا تخرجونكم وان كان المعنى واحدا فما قاله النحرير ان جعل غير الرجل
نفسه في الاخراج صريح وفي السفك مدلول الكلام كما ترى اقول لا يلزم من عدم الفرق
بينهما معنى عدم الفرق لفظا ولا شك احد في كون الثاني صريحا والاول غير صريح
وما ذكره من توجيه ذكر النفس في الثاني لا يسقطه عن الصراحة بل هو وجه الصراحة
فلا يرد شيء على النحرير قوله لاتصاله به قالوا يعني جعل غير الرجل بمنزلة نفسه
بملابسة اتصاله به من جهة الاصل والدين ثم نسب الى نفسه ما كان منسوبا الى
ذلك الغير فهو من باب المجاز بادنى ملابسة ورده الشيخ الاكمل قائلا هذا ليس انا كما هو معهود اكمل
المجاز ذكر الملزوم وارادة اللازم وهذا ليس كذلك وجعله من باب المجاز بالحذف
جار على القاعدة اقول لا يخفى عليك ان اطلاق اسم احد المتلابسين على الاخر مجازا
مرسلا معهود مشهور والملابسة التي بينهما تعد ملازمة مصححة للتجوز اذ صرحوا به

بان الملازمة في التجوز غير منحصرة في الملازمة الحقيقية بل تعم العلاقة التي تعد ملازمة
في اعتبار البلغاء واذا صح التجوز بدون الحذف فلا مصير الى التجوز به ومن الغافلين
عن تحقيق المقام من قال فيه نظر لان ايصال واحد بآخر نسبا او دينا لا يجعل قتل
احدهما الاخر قتل نفسه فالاولى ان يكون المراد من قوله لا تسفكون دماءكم دماء
المنتسبين اليكم انتهى ولا يخفى عليك سقوط نظره حسبما نبهت عليه آنفا واما قوله فالاولى
الخ فليس بشيء ايضا لان الانتساب ان كان نسبيا او دينيا فهو عين ما قاله
المص وان كان غيرهما فهو ادنى منهما لا محالة فلا وجه للاولوية اللهم الا ان يكون
مراده تقدير المنتسبين يعني ان التقدير اولى من التجوز لخفاء الملازمة وهو ساقط
ايضا لوضوح الملازمة حسبما عرفت وكثرة التقدير فان المقدر ثلث كلمات لفظة آل
ولفظة منتسبين ولفظة الى ذكر ان تقول اطلق نفس الرجل على غيره بطريق الاستعارة
تشبيها للغير بنفسه في النسب والدين واثبت للنفس ما للغير من القتل ترشيحا للاستعارة
وهو ترشيح للمجاز المرسل في الصورة الاولى ايضا قوله اولانه توجيه قال النحرير
الثاني في القول بان قتل الغير عقوبة له قتل النفس لترتب القصاص مع عدم اعتبار
مثله في الاخراج لما يلحقه من العار والصغار واعترض بان قتل الغير يفضي الى
قتل نفسه فيصح عده قتلا لنفسه واخراج الغير لا يفضي الى اخراج النفس فكيف يصح عده عصام
اخراجها اقول لا يحتاج ذكر الافضاء بل يقتضيه كما بين ثم ان حتى قال بعضهم
اخراج الرجل من داره يفضي الى ان يفعل بك مثله ولا يلزم ان يكون الافضاء
شرعيا كما في القصاص على ما زعمه المعترض ثم ان ذلك البعض بعد ما ذكر قوله عصام
المنقول انفا قال هذا اظهر مما قاله النحرير من ان اخراج غير الرجل بمنزلة اخراج
نفسه لانهما يشتركان فيما هو من لوازمه من العار والصغار اقول لم يفهم مراد
النحرير كيف وقد صرح بانه يمكن في الاخراج مثل ما قلنا في القتل لترتب القصاص
ولو حمل كلامه على هذا المعنى لم يكن القول في الاخراج مثل القول في ذلك
لانه من قبيل ذكر المسبب وارادة السبب وعلى هذا المعنى لا يكون الاخراج من ذلك
القبيل بل مراده على ما ذكره ذلك البعض من عند نفسه يعني ان اخراج الرجل غيره
سبب لاخراج نفسه اذ يلحق الغير بذلك الاخراج العار والصغار فهو بمنزلة
قتله فاذا ظهر انه بالرجل يجرح جزاء لاخراجه بمنزلة القصاص ثم ان
صاحب الارشاد رد هذا القول والقولين الاخيرين قائلا لا يساعده سياق

النظم الكريم من الاقوال اقول اما القولان الاولان فينطبق السياق عليهما
اما على الاول فالمعنى واذ اخذنا ميثاقكم ان لا تفعلوا ما يؤدي الى قتل انفسكم قصاصا
اي لا تقتلوا النفوس المحرمة ولا تخرجوا بعضكم عن دياركم ثم انتم تقتلون تلك النفوس
واخرجتم فريقا من ديارهم مع كونه محرما عليكم كالقتل وكذا على الثاني ايضا اذ لا
فرق في صورة السفك بينه وبين الاول غير ان المؤدي في الاول خاص وفي الثاني
عام ولا يقدح ذلك في التطبيق وبالجملة لا فرق بين هذين الوجهين بين كون
الاول في ان يراد بسفك دمائهم قتلهم النفس المحرمة انما الفرق بينهما في طريق الاداء
كما عرفت واما في صورة الاخراج فالمعنى لا تفعلوا ما يبيح اخراج فريق منكم اي لا
تفعلوا اجلاء غيركم المؤدي الى جلائكم كما ذكره الخوجه زاده اذ لا يكاد المراد ذلك فلا
شك في مساعدة النظم الكريم واما على القول الثالث فكذلك ايضا اذ المعنى
فكذا لا تفعلوا ما يحرمكم عن الحيوة الابدية وما يمنعكم عن الجنة التي هي داركم ثم انتم
فعلتم ذلك الصارف فقتلتم انفسكم وفعلتم ذلك المانع ايضا فاخرجتم فريقا هي
انفسكم من ديارهم وفداء الاسارى على الاول على ظاهره وعلى الثالث محمول على
ما يذكره بقوله وقيل معناه ان يأتوكم الخ فان قلت نعم ينطبق السياق على
القولين الاولين على ما رواه المصنف من حال قريظة والنضير مع حلفائهما لكن لا ينطبق
على القول الثالث على تلك الرواية فانها صريحة في ان المراد القتل والاجلاء
الحقيقيان لا القتل والاجلاء المجازيان اللذان اعتبرهما الصوفية قلت المراد
على الاولين هو التفسير باعتبار البطن الاول من البطون السبعة القرآنية وعلى
الثالث هو التأويل باعتبار بطن آخر منها يعني ان العبارة الكريمة تفيد الاولين
في مرتبة احد بطونها حسبما دلت عليه الرواية ومع ذلك تفيد الثالث ايضا
في مرتبة بطنها الآخر ولا يلزمه دلالة الرواية قوله التي هي داركم اي بحسب اصل
الفطرة فانها اسلامية كما هو مقتضى الحديث المعروف فلا حاجة الى ما قيل هذا على
تقدير ان يكونوا من المتقين فانها اعدت للمتقين قوله تأكيد قال الطيبي لانه
اقر فلا احتمل انه تكلم بما يلزم منه الاقرار فازيل الاحتمال بقوله شاهدا
على نفسه اي اقرارا يشبه شهادة من يشهد على غيره وقيل يكون مع قوله وانتم
تشهدون من قبيل الاحتراس وهو ان يؤتى بكلام يوهم خلاف المقصود فيؤتى بما يدفعه
ولا يعتبر فيه التأكيد وقد جعله المحقق تأكيدا اقول لعل المصنف لم يعتد بذلك

الاحتمال فانه خلاف الظاهر فيكون تأكيدا ولو سلم فمراده من التأكيد انه
من قبيل التذييل وهو تعقيب جملة بجملة تشتمل على معناها للتأكيد هذا ولو جعل اقررتم
بمعنى ابقاء الامر على حاله اي ابقيتم هذا الميثاق ملتزمين بما ذكره الوجهان لكان
اولى اذ يكون قوله وانتم تشهدون تأسيسا لا تأكيدا ويحتمل ان يراد بقوله
اقراركم على انفسكم وبقوله وانتم تشهدون شهادتهم على اقرار غيرهم من اليهود
فكل واحد منهم مقر على نفسه وشاهد على اقرار غيره وما قيل من انه لو كان المراد
ذلك لقيل ثم انتم تقرون ليس بشيء لجواز ان يكون التعبير عن الاقرار بصيغة
المضي للايذان على تقدمه على الشهادة ووقوعه قبلها اذ الظاهر ان يقر
اولا ثم يشهد على غيره قوله فيكون اسناد الاقرار قيل فيكون اسناده على
غير هذا الوجه حقيقة وفيه نظر اقول لعل مراده نظره على ما ذكره النحرير التفتازاني
من ان هذا الوجه يشعر بان الوجه المختار ان الافعال المذكورة كلها انما كانت
من اسلافهم لكن اسندت اليهم لكونهم على طريقتهم ومتصلين بهم اصلا ودينا
انتهى اذ الظاهر منه ان اسناد الاقرار مجاز في كلا الوجهين فلا يصح تخصيص
التجوز بالثاني لكن الحق هو ان الاشعار غير متجه بل الظاهر ان الافعال
المذكورة كلها كانت عن اسلافهم واخلافهم جميعا غايته ان الله تعالى اخذ
الميثاق عن الاسلاف بواسطة موسى عم وعن الاخلاف بواسطة انبياء بني اسرائيل
الداعين الى اليهودية بالتورية فان قبولهم احكامها ميثاق مأخوذ منهم واذا تمهد
هذا فلا يخفى ان اسناد الافعال المذكورة الى المخاطبين حقيقة وان كان
في نفس الخطاب تغليب للاخلاف الحاضرين على الاسلاف الغائبين قوله وعدهم رد
صاحب الكشف بانه لا حاجة اليه في تصحيح الكلام بعد اعتبار تنزيل تغير الصفة
منزلة تغير الذات فانه كاف في المغايرة المصححة للحمل اقول لم يذكره المصنف
للاحتياج الى التصحيح بل لتحصيل نكتة سرية هي ان مقتضى اسناد الميثاق والاقرار
والشهادة كونهم في ساحة من الحضور فلذا خوطبوا بانتم ومقتضى ما سيحكى عنهم
من القتل والاجلاء ابعادهم عن تلك المرتبة السنية فلذا عبر عنهم بهؤلاء الدال
على الغيبة ثم انه اعترض هنا بان هذا التقريب يناسب اتحاد الذات لا التغاير
اقول لا شك في اتحاد الذات حقيقة فانا قائلون بالتغاير اعتبارا وقد قضى
الوطر عنه بحديث التنزيل فليس المراد من هذا الكلام بيان التغاير حتى يرد المحذور

بل المراد بيان النكتة الحاصلة من اجتماع الخطاب والغيبة في مادة واحدة قوله
اما حال قيل فيه نظر اذ ليس الاشارة اليهم حال كونهم قاتلين ومخرجين اقول القائلية
والمخرجية صفتان قائمتان بذاتي القاتل والمخرج فجاز ان يشار اليهم بهذه
الذوات حال كونهم قاتلين ومخرجين واعلم ان صاحب الارشاد قال ههنا الضمير ابو السعود
للخطاب في منكم اما للمخاطبين والمضاف محذوف اي من انفسكم واما للمقتولين
والخطاب باعتبار انهم جعلوا انفس المخاطبين والا فلا يتحقق التكافؤ بين المقتولين
والمخرجين في عنوان الجريان مجرى انفسهم الذي يدور عليه فلك المبالغة في تاكيد
الميثاق حسبما نص عليه ولا يظهر كمال قباحة جنايتهم في نقضه اقول لا معنى لجعل
الخطاب للمقتولين قطعا وهل يتعلق الاخراج بجزئي من المقتولين كلا فان المقتولين
لم يخرجوا والمخرجون لم يقتلوا فالظاهر انه اراد ان الخطاب للمقتولين الذين هم انفس
الانفس الحاضرين فالاخراج يتعلق بالحاضرين بلا وهو صحيح وتوسيط المقتولين
في البين ليظهر اعتبار كون المخرجين بمنزلة انفس الحاضرين اعني ان هذا التنزيل
اعتبر في المقتول فيعتبر في المخرج ايضا بالمقايسة لكنه تكلف لا تقبله النفس السليمة
ولو كان مراده ذلك لكان حقه ان يجعل الضمير خطابا للحاضرين اما بتقدير المضاف
اي من انفسكم او باعتبار ان المقتولين جعلوا انفسهم فيدل على جعل المخرجين
ايضا انفسهم لا ان يكون الخطاب اما للحاضرين باعتبار التقدير او للمقتولين
باعتبار ان ماله للحاضرين ثم ان تحقيق المقام عندي هو انه لما لم يصرح بذلك
العنوان اولا في صورة القتل تدورك فيها ثانيا ولما صرح بذلك اولا
في صورة الاخراج اكتفي به فلم يصرح به فيها ثانيا ليحصل التساوي بين الصورتين
في العنوان والتكافؤ بين المقتولين والمخرجين فيه فيكون فلك المبالغة
عليه دائرا وكمال القباحة جنايتهم ظاهرا قوله وقيل هؤلاء تاكيد قيل هو ضعيف
لانه ليس بتاكيد لفظي ولا معنوي اقول لعل مراد القائل انه بمنزلة التاكيد كما صرح
التيسير قيل هؤلاء تابع لانتم كالنعت والتاكيد له وبهذا ظهر انه لا حاجة الى الحمل
في التاكيد اللفظي على خلاف المشهور كما فعله بعضهم قوله او كليهما اي يخرجون خسرو
فريقا حال الاستيلاء المظاهرة الكائنة بينكم على الفريق ولا يتجه انه لا يلزم منه
يتصف به المظاهر والمظاهر عليهم كما قيل لان استيلاء المظاهرة يتصف به المظاهر عصام
من جهة كونه محصلا له والمظاهر عليه من جهة الوقوع عليه قوله حتى يبدونه

وفي الكشاف فعيرتهم العرب وقالت كيف تقاتلونهم ثم تفدونهم فيقولون امرنا
ان نفديهم وحرم علينا قتالهم ولكنا نستحيي ان نذل حلفاءنا وتركه المصنف
لمخالفة ظاهر قوله افتؤمنون ببعض فان الظاهر منه انه لا يعتبر فيه بحرمة القتل كمال پاشا زاده
والاجلاء كذا في بعض الحواشي وتوجيه ما في الكشاف هو انهم كانوا مصرين
على القتل والاجلاء وعلى الكبيرة كفر واما توجيهه بان تسمية القتل كفرا كتسمية خسرو
تارك الحج كافرا في زعمنا كما قيل فضعيف جدا لان ما في السياق من ردهم الى اشد
العذاب واشتراؤهم الحيوة الدنيا بالآخرة وان لا يخفف عنهم العذاب يقتضي كونهم
كافرين حقيقة وبهذا يظهر انه لم يصب من قال ايضا الايمان بالفداء مجاز
عن العمل به فان الايمان بالشيء يستلزم العمل به فينبغي ان يكون الكفر ايضا شيخ زاده
مجازا عن ترك العمل ببعض ما كلفوا به لان قول المصنف يعني حرمة المقاتلة
تدل على ان الايمان والكفر على اصل معناهما نعم كان الظاهر ان يقول يعني
وجوب الفداء ثم ذكر كون ارتكاب الحرام فسقا لا كفرا وايد بما نقلناه عن
الكشاف آنفا فاستقر رايه على ان يكون الكفر مجازا اعني ترك العمل ببعض ما
كلفوا به او يكون تسميته كفرا للتغليظ كتسمية تارك الحج كافرا وانت خبير بان
الجزاء المذكور جزاء الكفر الحقيقي فلا وجه لحمله على المجاز وحمل المصنف الايمان
بالفداء الايمان بوجوبه على حذف المضاف بقرينة ما يقابله من قوله يعني حرمة
المقاتلة وقد عرفت ان الاصرار على الكبيرة كفر ولا يؤيده ما في الكشاف فاعلم
انه روي عن مجاهد انه قال تحمل هذه الآية انك ان وجدته في يد غيرك
فديته وانت تقتله بيدك فتعقل به اي بدائي قتله وهو الاجلاء فوبخوا
بارتكابهم خلاف ما عاهدوا عليه لا بارتكاب هذه الامور الاربعة كلها وفي شيخ زاده
بعض الحواشي وقيل انهم وبخوا بهذه الامور الاربعة كلها اما الثلثة الاول فظاهر
واما الفداء فلان كل فريق انما كان يفدي اسيرا كان من عشيرته ولا يفدي
من لم يكن فيها وقد كانوا امروا بفداء كل اسير من اليهود اقول لا ينطبق العبارة
الكريمة على هذا القول قطعا فانها صريحة في ايمانهم ببعض الكتاب وليس
ذلك البعض الا الفداء وعلى ما ذكره لا يكون ذلك من الايمان بالكتاب في شيء كمال پاشا زاده
قوله وكانه شبه انما اتى بكلمة الظن استبعادا لهذا القول لا ترددا فيه
فلا يرد ما قيل لا يحسن كلمة الظن لان المسألة منصوص عليها من الثقات كيف يظن

وغيره قوله وهو محرم اكد الاخراج بالنفي على تحريمه مع جلاده في القتل لكونه مظنة للتساهل
في امره لقلة خطره بالنسبة الى القتل واما تعليله بان مساق الكلام لتوبيخهم على جناياتهم
وتناقض افعالهم معا وذلك مختص بصورة الاخراج حيث لم ينقل عنهم تدارك القتل بشئ من
دية او قصاص كما ذكره صاحب الارشاد وقد سبقه في ذلك بعض اصحاب الحواشي فغير صحيح لان
المراد بالاخراج هو الاجلاء ولم ينقل عنهم تداركه بشئ ايضا ومنشأ غلطه انه زعم الاخراج
شاملا للاسرار وقد تدورك بالفداء وليس كذلك فتأمل ما قاله الاكثرون في توجيه كذلك
من ان الجلاء لا ينقطع شره الا بالموت والقتل وان كان فيه افساد الصورة لكن فيه انقطاع
فمما لا يلتفت اليه لانا نجزم بالبديهة ان الجلاء اهون من القتل والمقدمة القائلة لا ينقطع
شره الا بالموت ممنوعة لجواز العود الى ديارهم بزوال الخصم او عفوه او باعانة من غلب على الخصم
او غير ذلك قوله كقتل بني قريظة ذكر بعض المحشين اولا ان الخزي الفضيحة والخزاية
الاستحياء والمعنى ليس جزاء من يفعل ذلك الا ما يفتضح به في الدنيا فيستحيي منه لكن ثم يرجع
في الاخرة الى اشد العذاب وقال هاهنا القتل ليس من الخزي بالمعنى الذي فسره اللهم الا ان
يقال ان قتل منافاتهم سبب لذلك لذرائهم فبهذا الاعتبار اطلق عليه الخزي اقول انما فسر
بالقتل لانه يجئ بمعنى البلية قال الجوهري خزي بالكسر يخزي خزيا اي ذل وهان وقال ابن
السكيت وقع في بلية وقال ابن الاثير في النهاية خزي خزيا اي ذل وهان وقد يكون
بمعنى الهلاك والوقوع في البلية ومنه حديث شارب الخمر اخزاه الله اي قهره واما قوله
واصل الخزي ذل يستحيي منه الخ فلا يمنع كونه بمعنى البلية لانه بيان لاصل المعنى دون المعنى
المراد هاهنا كما ينادي عليه عبارته باعلى صوت ومن الغافلين عن التحقيق من انتهز
هذا المحشي في حمل الخزي هاهنا على الفضيحة ولم يتدارك تصحيح حمله على القتل بما تداركه المحشي
فلم يصب في تفسيره وقصر في تدارك التصحيح وتدبيره قوله على غيرهم ذكر بعض المحشين اولا
ان في رواية الترجماني ان النضير وقريظة خالفت الاوس وبني قينقاع خالفت الخزرج
الاوس والخزرج قبيلتان من المشركين والنضير وقريظة وبنو قينقاع قبائل من اليهود ثم قال
هاهنا هذا صريح في انهم غير منحصرين في القبيلتين المذكورتين كما فهم من السابق اقول حاصل
الكلام السابق انحصار المخالفة في قبيلتي النضير وقريظة ولا يلزم منه انحصار اليهود
المعاصرين فيهما لجواز ان يكونوا قبايل وينحصر المخالفة في اثنين منها ويكون الخزي
بالنسبة اليهما عبارة عن القتل والاجلاء وبالنسبة الى غيرهما عبارة عن ضرب الجزية فان كلا منها
من افراد البلية ينطلق عليه لفظ الخزي قوله يردون قيل معنى الرد الارجاع ثم عليه

عليه الواحدي حيث قال ترجعون دون تردون ففيه اشارة الى انهم كانوا قبل ذلك
مرة اخرى في اشد العذاب وهو ما في القبر ومن قال في تفسيره اي يصيرون فقد
اخل بتلك الاشارة اقول معنى الرد الى العذاب ليس الا الايقاع فيه ومراد الواحدي ايضا
ذلك فان الارجاع ايضا يستعمل فيما لا سابقة للراجع كارجاع الضمير مثلا فانه يستعمل
فيما هو عائد الى شئ ابتداء ولم يسلم انه اراد تلك الاشارة فلا عتب على من فسر اللفظ
القرآني بما هو المعنى المراد ولم يقض كلامه تلك الاشارة فانها خارجة عما اريد باللفظ
قوله لان عصيانهم لانهم كفروا بالبعض من كتابهم ايضا فيكون عذابهم اشد انواع
العذاب لانه المفهوم من الاضافة لا اشد من عذاب الدنيا كما ذكره اكثر المحققين من اصحاب
الحواشي وقال الامام في الكبير فان قيل عذاب الدهري الذي ينكر الصانع الظاهر
اشد من عذاب اليهود فكيف قيل في حقهم يردون الى اشد العذاب فالجواب المراد منه انه اشد
من الخزي الحاصل في الدنيا وهو لا ينافي ان يكون في الاخرة عذاب اشد من عذابهم
اقول لا نسلم كون عذاب الدهري اشد من عذاب اليهود اذ لا نص يقتضي ذلك
فلعلهما مشتركان في اشد العذاب فلا يرد السؤال ولا يحتاج الى الجواب الذي يأبى
عنه الاضافة على خلافه كما عرفت ولو سلم كون عذاب الدهري اشد من عذاب
اليهود فلم لا يجوز ان يكون اشد منه من وجه ويكون عذاب اليهود اشد منه من وجه
آخر وبالجملة فلقد سها في المقام ذلك الامام وانسد طرق التحقيق على من اقتداه في
القيام بحق المرام قوله على الاخرة اي بحظوظها لا بحيوتها كما ذهب اليه صاحب التيسير
اذ هي لا تفوت عنهم كذا في بعض الحواشي واما نظر صاحب التيسير فهو ان الاخرة مذكورة
في مقابلة الحيوة الدنيا وحسن المقابلة انما يظهر بان يراد بالاخرة حيوتها ايضا
وتوجيه عدم فوتها عنهم كونها في حكم العدم لطريان الشدائد المهلكة بل الموت عليها
كل حين قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقال تعالى ثم لا يموت فيها
ولا يحيى قوله اي ارسلنا قيل لما كان بيان عدم ارداف موسى بجميع من ارسل
معا مرادا لم يقل وقفيناه بالرسل فان المفهوم منه تقفية كل منهم لموسى بالذات وليس
كذلك بل قال وقفينا من بعده بالرسل على تضمين قفينا معنى جئنا فكان المعنى وجئنا
من بعده بالرسل مقتفين اثره متبعين شريعته نظرا الى من قال واصل الكلام قفينا موسى
الرسل فترك المفعول به واقيم لفظة من بعده مقامه مخلي وان المعنى في تعبير التقفية
بالارسال تبعا للزمخشري غير مصيب اقول لا نسلم انه اذا قلنا قفينا بالرسل يكون المفهوم

اتباعهم بالاجتماع كيف واذا قلنا قيد الدليل بالقافلة لا يفهم منه ان اشخاص
القافلة مروا على اثره بالاجتماع وانما يفهم انهم مروا عليه متعاقبين واما التضمين
فلا يجدي نفعا في دفع ما زعمه محذورا لان المعنى الحاصل بالتضمين جئنا بعده بالرسل
مقفين اياه بهم فيعود المحذور بان المفهوم مقفين بهم على الاجتماع فان اجاب بان
المراد من الاثر شريعته ويصح القول باجتماعهم عليها انما المحذور اجتماعهم زمانا فاخذ
الجواب دافع للمحذور ولا يبقى الحاجة الى التضمين كما لا يخفى ثم ان العلامتين انما
فرا التقفية بالارسال على اثره ولا شك في صحته فهما مصيبان فيه ولكن تعلم ان المراد من
التضمين وهذا التغير منهما مبني على الغفلة عنه فلا ضير ايضا الجواز ان يكون مرادهما
تصوير حاصل المعنى فان المراد ذلك سواء اعتبر التضمين اولا **قوله** على اثره قيل ان
كان الاثر على معناه الحقيقي يفوت معنى الاتباع لشريعته م والا فيفوت معنى
التاخر عنه زمانا اقول نختار الثاني ونمنع فوات التاخر زمانا فانه مستفاد من عبارة
من بعده وهذا مع وضوحه جدا كيف خفي على هذا القائل **قوله** الرسل قال العلامة
الكثير من الرسل وقال الحضرة التفتازاني يدل له الجمع المعرف مع القطع بعدم الاستغراق
وقيل كانه غافل عما قرر في الاصول من ان تعريف الجمع يحمل على الجنس عند عدم العهد وتعذر
الاستغراق كما في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء اقول مراد النحرير هو ان الظاهر انه
لم يرد معنى الجنس والا لجاز ارادة فرد من الرسل ولا شك في فساده وانه لم يرد العهد
منهم ايضا فتعين الاستغراق ولما لم يمكن حقيقته ايضا عدل الى مجازه اعني ان الكثرة
من لوازم الاستغراق فاستعمل اللفظ الدال عليه في لازمه تجوزا ومن غفل عن تحقيقنا
هذا زعم ان هذه الكثرة مدلول عليها بصيغة جمع الكثرة ولم يدر ان المرادة هي الكثرة
التي تعد في العادة كثرة لا الكثرة التي اصطلح عليها النحاة وهي ما فوق العشرة وهو ظاهر
اذ لو حمل عليه لاحتمل ان يراد ما فوق العشرة فقط مع انه ليس مرادا قطعا كما يدل عليه
الروايات في عددهم قال العلامة منهم يوشع واشمويل وشمعون وداود وسليمان وشعيا
وارميا وعزير وحزقيل والياس واليسع ويونس وزكريا ويحيى وغيرهم واعترض بان يحيى
كان على شريعة عيسى م فلم يصح عده من جملة المقفين اثر موسى م اقول الظاهر من
كلام ائمة التاريخ هو ان يحيى اخذ الشريعة اولا عن ابيه زكريا وصار نبيا في صباه كما نص
عليه في القرآن وكان زكريا م على شريعة موسى فصح عده من الرسل المقفين اثر موسى
ولا يقدح فيه اتباعه لعيسى م بعد ذلك هنا ومن بديع الكلام ما ذكره الطيبي في هذا المقام

المقام حيث قال قوله اشمويل قيل هو معرب اسماعيل وليس به لان قوله وقفينا من بعده
بالرسل يا باه اللهم الا ان يراد ان هذا غير اسمعيل الذي هو ابن ابراهيم عليهما السلام
وهو بعيد ايضا لان اشمويل هذا على ما اورده ابو عبد الله محمد الكسائي في كتاب
المبتدا اشمويل بن بام بن حام من ولد هارون ع م ولا يخفى وجه غرابته كيف فان قوله
هو معرب اسماعيل منشأه عدم الوقوف على معنى التعريب والا فالامر بالعكس فان اسماعيل
معرب اشمويل وان قوله لان اشمويل هذا تعليل للشيء بنفسه فان ما ذكره دليل على صحة
ما ذكره واورده دليلا على بعده كما صرح به في بعض الحواشي ولكن ان تدفع الاول
بان التعريب كيفية تؤخذ من المعرب منه وتوقع على المعرب فكما تطلق على المعرب مجازا
يجوز ان تطلق على المعرب منه ايضا مجازا فمعنى عبارته ان اشمويل ما اخذ منه تعريب
اسمعيل وهذا ظاهر لا يليق ان يؤاخذ بمثله وان تدفع الثاني ايضا بان مراده ان اشمويل
هذا مذكور بين ائمة التاريخ باسمه العبري الذي لم يعرب فيستبعد القول بان اسمعيل معرب
قوله وهي العربية قيل مريم مفعل من رامه يريمه ريما اي برحه وفارقه ومن ثمة قيل مريم
المرأة التي تكثر زيارة الرجال كذا في بعض الحواشي وانت خبير بان قوله ومن ثمة يحتاج الى
ما قبله فان ذلك يقتضي ان تابى زيارتهم كما لا يخفى والتحقيق ان كلام الطيبي لكن نقله
المحشي ناقصا فيلزم المحذور وهو قال بعد ذلك كانها سميت بذلك تمليحا كما يقال كافور للاسود
لدفع المناقضة والعجب ان هذا المحشي ذكر حديث التمليح قبيل هذا الكلام من عند نفسه
واسقط عن هذا الكلام فاخل به ومنهم من فسره بالمرأة التي تحب محادثة الرجال وقال لا
يناسب ان تكون عربية لانها كانت بريئة عن محبة محادثة الرجال وفي القاموس التي تحب
محادثة الرجال ولا تفجر فيناسب ولا يخفى عليك انه ناشئ من الغفلة عما ذكروه من المعنى
الاصلي لمريم وهو المرأة التي فارقت الرجال فانه ينطلق على ام عيسى م بلا تكلف وما في
القاموس من التقييد بعدم الفجور غير معتد به لانه مخالف لجميع الكتب ثم ان مراد المصنف ان
تسمية ام عيسى بمريم على انه بمعنى الخادم باللغة العبرية واما بالعربية فهو شايع في المعنى
الاستعمالي الذي لا يناسب ام عيسى م لان تسميتها به بالعربية باعتبار معناه الاستعمالي
بعدم المناسبة مدفوع بالحمل على التمليح كما قيل اذ لا يتجه نقل اللفظ عن معناه الاصلي الى معناه
الاستعمالي بطريق التمليح ثم تسميتها بذلك المعنى وارجاعه الى المعنى الاصلي بطريق التمليح
ايضا **قوله** قلت لزيد وعام مر ضليل اهواء الصبا مندمه اي قلت لمن كثر ضلاله في اتباع
الاهواء يكون منه ندمه ومن قيها في الثلاثة كانه يعني على هذا ذلك النساء ومروءتهن منه

كمال باشا زاده

عصام

كمال باشا زاده

عصام

كمال باشا زاده

عصام
على انه فاعل ضليل على الاسناد المجازى مجرورا صفة لزيد كذا قالوا وقيل يعنى الذى
يضل اهواء الصبا ويتخلص منها بتنزيهه من الصبا بتقدير من اهوائه اقول الظاهر ان المراد
ملا خسرو
بالذى يضل اهواء الصبا الذى يعدل عن طريقها فيتخلص منها ولا يخفى ما فيه من التكلف
التشبيه وكذا ما فى جعل التندم من الصبا بتقدير المضاف لجواز ان يعتبر كون التندم من
اهواء الصبا ايضا قوله اراد به جبرئيل عم المجتمع اهل التحقيق على ان الروح عبارة عن جواهر
لطيفة بعضها متعلقة بالاجسام الانسانية وهى الارواح الانسانية وبعضها غير متعلقة بها
وهى اما نورانية وهى الملائكة او نارية وهى الجن فظهر ان اطلاق الروح على جبرئيل عم بحسب
ملا خسرو / عزمى
الحقيقة لا بحسب الاستعارة تشبيها له بالروح الانسانى فى احياء القلب كما ظن ثم اطلاقه
على الانجيل والاسم الاعظم بحسب الاستعارة تشبيها لهما بالروح الانسانى الا ان الاول
ملا خسرو
لحيوة القلب والثانى لحيوة الجسم كما نطق به قول المص الذى كان يحيى به الموتى وقد ذهل عنه قائل
فى تحقيق التشبيه والاسم الاعظم يتوسل به الى الاغراض كما يتشبث بالروح فى التوسل
المذكور ولا يخفى ان ما ذكرناه من وجه الشبه احق وانسب مما ذكره واذا طلع الصباح
فلا حاجة الى المصباح على انه ذكره فى صدد الشرح لكلام المص فهو شرح للكلام بما لا
يرتضيه صاحبه كما ترى قوله ووسطت الهمزة قد اختلف كلمتهم فى الواو والفاء وثم
الواقعة بعد همزة الاستفهام فقيل عطف على مذكور قبلها لا مقدر بعدها بدليل انه لا يقع
ذلك قط فى اول الكلام وقيل بل بالعكس لان للاستفهام صدر الكلام وصاحب الكشاف
يحملها فى بعض المواضع على هذا وفى بعض المواضع على ذلك بحسب مقتضى المقام ومساق الكلام
ولم يلزم بطلان صدارة الهمزة اذ لم يتقدمها شئ من الكلام الذى دخلت هى عليه وتعلق
معناها بمضمونه غاية الامر انها توسطت بين الكلامين المتعاطفين لافادة همزة الانكار
جميع الثانى مع الاول ووقوعه بعد متراخيا او غير متراخ ولا ينبغى ان يخفى على من يحصل
هذا مراد من قال هذه الهمزة مقحمة مزيدة لتقرير معنى الانكار والتقرير اى مقحمة على المعطوف
مزيدة بعد اعتبار عطفه ولم يرد انها مزيدة بمنزلة حروف الصلة غير مذكورة لافادة
كمال پاشا زاده
معناها كذا قال المحرر التفتازانى فى سورة الاعراف وقيل قوله انه لا يقع ذلك قط فى
اول الكلام مردود بقوله تعالى اوكلما عاهدوا عهدا الاية فانه عطف على محذوف قطعا
اذ لا مجال للعطف على الكلام السابق على ما ستقف عليه عن قريب والمحرر معترف بهذا يعنى
ومن كلامه فى هذا المقام جواز ان يكون عطفا على محذوف بعد الهمزة على ما هو الشائع فيما
بين النحويين فى مثل هذا المقام استبعاد التوسط الهمزة بين المعطوف والمعطوف عليه ابقاء

ابقاء لحق الصدارة ولا يذهب عليك ان قوله ابقاء لحق الصدارة صريح فى زوال ذلك
الحق على تقدير العطف على الكلام السابق فيكون مخالفا لكلامه المنقول انفا ثم ان قوله
على ما هو الشائع عند النحويين محل بحث اذ صرح ابو حيان بان مذهب النحاة هو الاول
والثانى مذهب الزمخشرى وقد رجع هو الى قول النحاة فكيف يصح القول بشيوع الثانى
بين النحويين اقول لما ما اورده اولا فمدفوع بان صاحب ذلك المذهب لا يسلم كون
العطف فى اية المجادلة على محذوف بعد الهمزة بل يدعى كونه معطوفا على محذوف
قبلها اى كفر اليهود بالايات البينات او عاهدوا الاية واعتراف المحرر بعطفه على محذوف
بعدها مبنى على انه المختار عنده بحسب المقام وهنا قل هنا ذكر الدليل عن صاحب ذلك
المذهب فلا مخالفة بين كلاميه فى المقامين واما ما اورده ثانيا فكذلك ايضا لان
مراد المحرر من كلامه هنا هو ابقاء حق الصدارة الذى هو ان يقع الهمزة فى ابتداء
مجموع المتعاطفين ومن قوله هناك انه لم يلزم بطلان الصدارة بالكلية اذ يمكن اثبات
الصدارة بالنسبة الى مدخولها وبالجملة فلا يلزم من زوال لحق الصدارة وهو كونها
مسبقة ان لا توجد الصدارة بالاضافة واما ما اورده ثالثا فكذلك ايضا اذ لا يلزم
من كون ذلك المذهب مخصوصا بالزمخشرى ومتبعيه عدم شيوعه بين النحاة غاية
ان يكون المذهب الاخر اشيع منه وانما ذكر الشيوع فيه دون الاخر استغناء بالاخر
منه قوله ومراعاة للفواصل معطوف على قوله استحضارا لا على حكاية الحال كما
ابن تمجيد
زعم يعنى انه اوثر حكاية الحال لامرين احدهما معنوى هو استحضار الصورة والاخر
لفظى هو مراعاة الفواصل فهو جزء لعلة الايثار لا علة مستقلة بنفسها نعم يكفى
فى العلية لكن انضمام المراعاة اليه محسن ومن غفل عن هذا زعم ان المعنى انما عبر
عن الماضى بالمستقبل للحكاية للحال المعللة بالاستحضار واما للمراعاة الفواصل
حيث قال لعل التعبير عن الماضى بلفظ المستقبل لرعاية الفاصلة مما لا يوجد فى كتب
العربية لكن لا يبعد عن الاعتبار على ان قوله لكن لا يبعد غير مسلم اذ الظاهر ان مجرد
رعاية الفاصلة لا يصحح التعبير عن الماضى بالمستقبل اذ لا بد فيه من اعتبار امر
معنوى قوله اوللدلالة على ان يكون المضارع للاستمرار فى الازمنة الثلثة
شيخ زاده
لا انه للحال كما توهم اذ ح تقصر العبارة الكريمة عن افادة قتلهم فى الماضى
وهو مقصود فى تصويرجناياتهم ولا يصح قول المصنف كزكريا ويحيى فيقتصر على
عصام
على الاول وهو خلاف الادلى وقيل فى قوله تقتلون تغليب لدخول محمد عم فى هذا

الفريق وليس مخصوصا بخبر يصح من غير تغليب لان الفريق لا يحتمل التخصيص بأول
الظاهر ان مراده هو انه غلب مجرد عدم المنع مع قتله في الحال او الاستقبال على ذكر
المقتولين في الماضي فعبر بالصيغة الدالة على الحال والاستقبال لا عن قتل الجموع
وانت خبير بانه لا حاجة الى التكلف لكفاية حمل الصيغة على الاستمرار كما عرفت
قوله فلم تقتلون الظاهر انه مبني على ادعاء ان العزم الصادق على القتل في حكم
القتل وفيه تشنيع لجنايتهم بعزمهم على قتل محمد عم وقيل انه تكلف لا حاجة اليه لان
محمدا عم مقتولهم بالسم كما دل عليه الحديث اقول من مات بتناول السم لا يعد مقتولا
شرعا وعرفا فلم يعتد به العلامتان مع انه فيما اختاراه نكتة هي انهم عزموا على
القتل ولم يقدروا عليه بالعصمة الالهية وكان عزمهم هذا في حكم القتل مع حرمانهم
عن القتل الحقيقي وكذا ان نقول لما كون التسميم قتلا فالمراد انكم حولتم قتل
محمد تنبيها لولا عصمة الله ولكنه نتج بالاخرة اذ جاء اجله المسمى فذكرني
عين ما اراده العلامتان قوله مغشاة قيل لا دليل على تخصيص الغلف عصام
بالخلقية بل هو اعم اي قلوبنا مغشاة بعلوم من التوراة تحفظها عن ان تصل اليها
ما في يدك او نبدلها من الفطرة والجبلة قوله بل لعنهم الله رد لقولهم بان المانع
لهم لبست الفطرة السليمة او علم التوراة واما على ما قرر الرد فينبغي ان يكون بعوام
انا لم نخلق على فطرة التمكن من قبول الحق وهذا بعيد وان لم يلاحظ كوصف الاغلف
الذي هو عيب يجب ان لا يكون اقول نعم لا دليل على التخصيص لكنه لما كان اوجه
اكتفوا بذكره وانما قلنا بانه اوجه لان الاستعارة من الاغلف بمعنى الذي
لم يختن فالاولى ان يكون المستعار له مناسبا للمستعار منه وذلك بان يكون كونهما
خلقيين وايضا لما خاطبهم النبي عم بقوله ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون
سكتوا ولم يمكنهم التكذيب فالظاهر انهم اضطروا الى دعوى عدم التمكن خلقة دفعا ل
استبعاده ان يكون دعواهم انا لم نخلق على فطرة التمكن من قبول الحق نسلم انه كانوا
ذكروا انا لم نقبلها بعنوان الحقية وليس كذلك بل ارادوا انا خلقنا على فطرة
عدم التمكن من قبول ما تاتي به بلا فرق لكونه حقا او باطلا كما يفسره قوله تعالى
حكاية عنهم قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه ولا يستبعد هذا الكلام منهم وما ذكره
المصنف في تفسير ردهم جوابهم من قوله والمعنى انها خلقت على الفطرة والتمكن من
قبول الحق لا يقتضي اعتبار عنوان الحقية في جوابهم فالظاهر انهم لم يتعرضوا للنفي

لنفي من حيثية وبالجملة انه انما ذكر في معنى الرد لاقتضاء اللعن ان يتعرض لكونه
ما الدواعي قبوله حقا ولو سلم اعتباره في جوابهم فلا نسلم الاستبعاد لجواز ان يكون
مرادهم الاستهزاء قوله مستعار بعد تصريح المص هذا قال بعض المحشين شرحا لكلامه
اي مستعار من الاغلف حيث شبه قلوبهم في عدم نفوذ الحق فيها بشيء مغلف بغلاف
بحيث يمنع ان يصل الى جوفه شيء خارج فكانهم غلفوا عما اراده المص من تخصيص
الاغلف بالذي لم يختن من مزيد تقبيح حالهم وايضا هذا انسب للكلام بما لا يخفى عصام
ماحبه قوله جمع اغلف قيل يخالفه ما في القاموس الغلاف معلوم جمعه بضمة و
بضمتين وذكر كعب اقول لا نسلم المخالفة لجواز ان يكون ما في القاموس من جمعه بضمة
مخففا من جمعه الاصلي الذي بضمتين وكثير فيه من هذا القبيل كما لا يخفى على
المتدرب قوله والمعنى انها ذكر ههنا ثلثة وجوه فالاول منها ناظر الى المختار
الذي ذكره في تفسير الغلف اولا والثاني الى ما ذكره فيه ثانيا يعني انهم لما
قالوا قلوبنا اوعية العلم لا تسع غيرها من الاوعية ولا تعي ما يقوله ادعوا ان في
ما يقوله عم خللا فرد جوابهم بانها لم تاب قبول ما يقوله عم لخلل فيه بل لان الله
تعالى خذلهم بكفرهم والثالث ناظر الى ما ذكره في تفسير الغلف ثالثا وهو ظاهر
مما هو الحق ومن غفل عنه قال ههنا فسره على ثلثة اوجه فالاول مبني على نفي
المانع عن قبول الحق من جهة قلوبهم والثاني على نفيه من جهة المدعو اليه وهذان
الوجهان ناظران الى التفسير الاول في تفسير قولهم قلوبنا غلف والوجه
الثالث وهو قوله ادهم كفرهم ملعونون ناظر الى التفسير الثاني من ذنيك
التفسيرين انتهى ويا عجبا من هذا المحشي كيف زعم الوجوه الثلثة في تفسير الغلف
وجهين اثنين فبنى عليه ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال قوله وما
مزيدة لم يجعلها نافية لان ما في خبرها لا يتقدم عليها ولانه وان كان بمعنى
لا يؤمنون قليلا فضلا عن الكثير لكنه ربما يوهم سيما مع التقديم انهم لا يؤمنون
قليلا بل كثيرا كما ذكره النحرير التفتازاني وغيره وما قيل من ان التقديم لمحافظة
رؤس الاي وهو ظاهر فلا يذهب وهم ذي فهم صحيح الى التخصيص ولا عبرة
لاوهام العوام غير وارد لان المراد تنزيه النظم الكريم عن ايهام المعنى الفاسد
ولو على بعد كما يفصح عنه قوله ربما كيف وقد ذهب اليه فهم مثل النحرير ومن تبعه
وهم من احض الحذاق ولا ينكر الا مكابر ثم ان عدم تقدم ما في خبر ما النافية

كمال پاشا زاده

عليها وان جزم به جميع اصحاب الحواشي محل كلام لكن لا لما في مغني اللبيب من انه يسهل ذلك شيئا على ما تقدير ان يكون قليلا نعتا للظرف لانهم يتسعون فيه وقد ذكر الشاعر ونحن عن فضلك ما استغنينا لان شارحه الدماميني صرح بان محل مصرح بان ذلك لا نزاع في تقديم الظرف المعمول لما بعدما عليها مخصوص بالشعر والكلام في غيره بل في افصح الكلام ولا يجاب بان ليس مراد المصنف من هذا الكلام الا بيان ان هذا الرد ليس في هذين التقديرين على حد سواء بل انه يسهل ايرا على تقدير كونه نعتا للظرف ولا يسهل على تقدير كونه نعتا للمصدر ولا يخفى ان ذلك لا يقتضي جواز تقديم الظرف المعمول لما بعدها النافيه عليها في نثر الكلام فضلا عن افصحه كما ذكره الشمني لانه اذا صح ما صرح به المصرح من اختصاص جواز ذلك بالشعر فلا نسلم حصول تسهيله في الاية ولو يسيرا بل لما قاله الشيخ ابن الحاجب في الامالي فانه قال لجوده صحته ووجهه ان ما مشبهة بليس فجاز ان يتقدم معمول ما بعدها عليها كليس ويجوز ان يشبه بان حتى لا يفرق بينها وبين ان بالمصدرية فيقال حرف نفي لا يغير معنى الخبر فجاز ان يتقدم عليها معمول ما بعدها قياسا على ان في قولك زيدا ان اضرب واذا تقدم معمول ما بعد ان وهي عاملة فيه كان معمول ما اجدر اذ لا عمل لها فيما انتهى نعم هذا الوجه ضعيف كما فيه عليه الشيخ اولا فلا ينبغي حمل التنزيل عليه وانما نقلنا كلامه هنا لئلا يظن من كلمات اصحاب الحواشي عدم جوازه اصلا واما كون ما منفية فقال الاكثرون لا يجوز ذلك لان قليلا لا يبقى له ناصب ولعل مرادهم انه لا يبقى له ناصب ظاهرا اي واما بتركه بتكلف التقدير فجوازه اظهر من ان يخفى ثم يرد ما قيل فيه نظر فان من يجعلها مصدرية يقول ان قليلا منصوب بيؤمنون الخافض اي ايمانهم تقليل ما في كلامهم كما نقله صاحب التيسير عن الكلبي قال عصام النفتازاني وانما لم يجعل قليلا من صفة الاخبار كما في قليلا ما تشكرون لانهم لم يؤمنوا قط نعم اذا كانت القلة في معنى العدم فهو محتمل واعترض بانه لا يتجه ان يقال لا فادة عدم ايمانهم يؤمنون زمانا معدوما لانه يابا البلاغة اقول لانه اباء البلاغة بل يثبت عدم ايمانهم بالطريق البرهاني فان عدم ظرف الزمان يقتضي عدم مظروفه الذي هو ايمانهم ثم قال المعترض ويمكن ان يقال المراد من الزمان القليل زمان ملاقاتهم المؤمنين او زمان وصول ارواحهم

ارواحهم الى الخناجر والايمان على الوجهين غير مفيد اقول الاول ظاهر في حال المنافقين فلا مناسبة له بما نحن بصدده فان هذا بيان لحال المجاهرين من اليهود دون المنافقين منهم والثاني ايضا كما ترى فان الظاهر بيان ما مضى من احوالهم الدنيوية ومعاملتهم مع الرسول عم ولا يخفى ان زمان وصول الروح الى الحنجرة من احوالهم الاخروية ومعاملتهم مع الله تعالى اولى هذا من ذلك وقد يقال هو زمان ايمانهم وجه النهار اخذا من قوله تعالى وقالت طائفة من اهل الكتاب امنوا بالذي انزل على الذين امنوا وجه النهار واكفروا اخره فان قلت لا فائدة في حال المجاهرين ايضا لانهم لم يقولون ذلك تعليما للنفاق بل دخلا في الكفر على زعمهم الباطل كانهم وجدوا امورا لا يتيقنون ما يبعثهم على الندامة فرجعوا وهن مجاهرة ظاهرة قوله وقيل المراد قال ابو حيان في البحر ما ذهب اليه من ان قليلا يراد به النفي صحيح لكن في غير هذا التركيب يعني الاية لان قليلا انتصب بالفعل المثبت نصا ونظيرة قمت قليلا اي قياما قليلا ولا يذهب ذاهب الى انك اذا اتيت بفعل مثبت وجعلت قليلا منصوبا نعتا لمصدر ذلك الفعل يكون المعنى في المثبت الواقع على صفة او هيئة انتفاء ذلك المثبت راسا واما الذي نقل النحويون انه قد يراد بالقلة النفي المحض في قولهم اقل رجل يقول ذلك وامثاله واذا تقرر هذا فحمل القلة هنا على النفي المحض ليس بصحيح اقول لا نسلم جريان هذا المعنى في هذا التركيب كيف واستعمال القلة في معنى العدم بطريق التجوز كما صرحوا به ولا وجه لانحصار معنى مجازي في صورة مخصوصة فكل صورة نظر فيها قرينة المجاز يمكن حمل اللفظ عليه ولا معنى لاعتبار السماع ودعوى الانحصار بل النقل شاهد بخلافه قال صاحب النهاية ان هذا اللفظ يستعمل في نفي اصل الشيء كما جاء في الحديث انه عم كان يقل اللغو اي لا يلغو اصلا ومنه قول الحماسي قليل التشكي اي عديم والتحقيق ان بعض الكملة انه قد يراد احيانا ولم يتنبه لما في كلامه من النقصان ثم ان في الاية قولا منقولا عن قتادة هو لا يزال يؤمن منهم الا قليل وهو عبد الله بن سلام واصحابه وما في هذا بمعنى من هو للجمع وما بمعنى من وارد في اللغة ومذكور في القران قال تعالى ما تعبدون من بعدي اي من تعبدون وقليلا نعت مقدم على الاسم نصب على القطع وقيل انما لم يلتفت المصنف اليه لان الحكم المذكور مسبب عن كونهم ملعونين بشؤم كفرهم وايمان بعضهم

البسط في اكمال المنافقين ... ايضا ... صح

لا يصلح لذلك ... وايضا لا وجه لا ... ... بين ... بعضهم ... ان ... ... صح

كما قال بالياد

عصام

بل قوله ذكر البعض يعني انهم باختيارهم الكفر ابطلوا استعدادهم الفطري فقيل منهم من ترك
ذلك الاستعداد بازالة بالكلية ويحصل الايمان ولا شك في نظام هذا الكلام فانه
اذا قلت هم قوم اصروا على الفساد فقيل منهم التائبون كان كلاما منتظما واما
ثانيا فكذلك ايضا اذ ليس المراد اخراج من امن منهم في جملة الملعونين بكفرهم
بل اخراجهم من جملة الملعونين فالمآل الى ان اكثرهم بقلة الخارجين مع تعين معنى
الخارجين من الملعونين واما ما ذكره ثالثا فكذلك ايضا لان عدم كون ما بمعنى من
دعوى بلا دليل مع ظهور الادلة المستشهد بها في ذلك كيف وقال الامام الزاهدي في
ويجوز ان يستعار كلمة ما بمعنى كلمة من وقال صاحب الكشف اما كلمة ما فقد تستعمل بمعنى
من مجازا كقولهم سبحان ما سبح الرعد بحمده وسبحان ما سخركن لنا وقوله تعالى والسماء
وما بناها في قول بعض المفسرين وقال صاحب التوضيح ومنها ما في غير العقلاء وقد يستعمل
لمن وقال العلامة التفتازاني في التلويح هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه
يعم العقلاء وغيرهم ونقل ابن هشام في مغني اللبيب عن سيبويه مجيء ما بمعنى من بدون
التعرض لكونه حقيقة او مجازا واياما كان فلا يتوجه الاعتراض ويصح قول قتادة
وهو المطلوب واذ تحققت انه قال كذلك القائل عرفت ان الكلام قتادة وجماعة ويجب
علينا ان نحسن الظن بالسلف ونجتهد في توجيه كلامهم مهما امكن ولا نكون حراصا على
الاعتراض عليهم واما عدم التفات المصنف اليه فلاحتياجه الى التكلف كما ترى مع
قيام الوجه الذي لا تكلف فيه اصلا قوله او يستفتحون عليهم هذا المعنى مبني على
كون السين للمبالغة وتجريد السائلين عن انفسهم اشخاصا سألوهم الفتح كقولهم
تزيد مستجدا اي طالبا للعجلة من نفسه وقد ذكر العلامة وجها آخر فيه وهو ان
يكون السين على ظاهرها ويكون السائلون بعض اليهود والمسئول منهم البعض الآخر
منهم يعني ان بعضهم كانوا يستنطقون البعض الآخر بما يعرفون به المشركين ونقل عن مجاهد
وقتادة وسعيد بن جبير وجها آخر ايضا وهو ان يكون المعنى يستخبرون من المشركين
هل ولد فيكم ولد صفته كذا وكذا فانه نبي آخر الزمان والمراد ان اليهود يسألون المشركين
الفتح على المشركين اي يطلبون من المشركين خبرا يفضي الى الفتح عليهم ولو بضميمة من
اليهود فان جواب المشركين بولادة ذلك المولود فيهم بانضمام قول اليهود بانه نبي
آخر الزمان يفضي الى الفتح على المشركين وتعريفهم ومن لم يتنبه لهذا ونفى هذا
الوجه بان استفتح بمعنى استخبر لا يتعدى بعلى ولبس فلبس وانما سكت عنه العلامتان

العلامتان لما فيه من تكلف اعتبار الضمنية وبالجملة فلا ينبغي تزييف كلام السلف
اذا وجد له محمل صحيح ولو بتكلف كما زعم مرة قوله من الحق الحق عبارة عن الكتاب
اذ هو المتقدم في الذكر والاتي في قوله تعالى ان يكفروا بما انزل الله بغيا ولما تضمن الكتاب
نبوة محمد عم كان الكفر به كفرا بها ومن فسره قال الا هو نبي آخر الزمان فقد اخل بانتظام
السباق واللحاق وقصر في تصوير كفرهم وقد تورط هنا صاحب الارشاد ايضا حيث قال
بما عرفوا النبي عم كما هو المراد بما كانوا يستفتحون به فالمعنى ولما جاءهم كتاب مصدق لكتابهم
كذبوه وكانوا من قبل مجيئه يستفتحون بما انزل عليه ذلك الكتاب فلما جاءهم النبي الذي
عرفوه كفروا به وانت خبير بان عنوان الكلام هو الاخبار عن مجيء الكتاب والمجيء الثاني
هو ذلك المجيء بعينه فما عبارة عن الكتاب لا محالة واما كون النبي ماخوذا في ضمن يستفتحون
فلا يجدي نفعا له لان المعنى يستفتحون بمن جاء بذلك الكتاب كما اعترف به نفسه فكما
ان النبي ماخوذ فيه كذلك الكتاب ايضا فتعارض كلاهما ويبقى العنوان مرجحا على انه
لا يلائم اللحاق ولا يخفى ما فيه من التقصير كما عرفت قوله او للجنس يعني ان لفظ الكافرين
وان كان يعم اليهود وغيرهم لكن اليهود داخلون في هذا المقام دخولا قصديا لانه
سيق بالاصالة فيهم وهو من الكناية لان اللعنة اذا اشتملت جنس الكافرين وهؤلاء
منهم فيلزم ان يلحقهم على القطع وهو اقوى مما اذا قيل فلعنة الله عليهم وهذه الكناية
تسمى ايمائية وانما يصار اليها اذا كان الموصوف مما لا يخفى ذلك الوصف بحيث اذا
ذكر خطر بالبال ذلك الوصف هذا خلاصة ما ذكره الامام الطيبي وقال الشيخ الاكمل
هو حسن خلا ان مؤداه انه ذكر الكافرون واريد به اليهود لان الكناية ذكر اللازم
وارادة الملزوم لكن ينبو عنه قوله ويدخلون فيه دخولا اوليا لانه يقتضي دخول
غيرهم ايضا اللهم الا ان يقول بدخولهم اوليا انهم المرادون من لفظ الكافرين ابتداء
لانهم داخلون في الارادة اقول وجه تصحيح الكناية هو ان الجنس لازم للنوع وكذا
العكس والمعتبر هنا هو الاول فذكر الجنس وانتقل منه الى النوع فذكر الدخول لبيان
اللزوم توضيحه انه ذكر جنس الكافرين وانتقل منه الى اليهود لانه داخل تحته دخولا
اوليا فهو لازم له سواء اريد معه المعنى الاول الذي هو الجنس اولا كما هو الحال في باب
الكناية فالدخول معتبر في مرتبة اعتبار المعنى الاول لبيان اللزوم فيصح الانتقال لانه
معتبر في مرتبة اعتبار المعنى الثاني حتى يلزم المحذور ويحتاج الى التأويل والفرق
بين معنيي العهد والجنس هو ان المراد من اللفظ في الاول هو اليهود اولا وفي الثاني هو

كمال پاشازاده
جنس الكافرين اولا واليهود ثانيا مع جواز ارادة الجنس هنا قوله ورد احتمال الجنس بان
الاصل في اللام العهد فلا يعدل عنه الى الجنس الا عند التعذر على ان الفاء تابى عن الحمل
على الجنس اقول اما في الجنس من نكتة الكناية الايمائية يعارض اصالة العهد فالاختيار
مرجح يعني اما ان ينظر الى اصالة العهد واما ان ينظر الى النكتة فيتحير ما يبنى عليه النظر
واما انه لا يعدل عن الاصل الا لتعذره فغير مسلم لكم من اصل عدل عنه لنكتة كما لا يخفى على
المتتبع واما اباء الفاء فغير مسلم لاينما لاستقامة التفريع باعتبار المعنى الكنائي الذي
ابى السعود
هو اليهود قوله ما اشتروا قال صاحب الارشاد ديا باه انه لا بد ان يكون المذموم كان
حاصلا لهم لا ما كان زائلا عنهم اقول لما كان مذموميته ما اشتروا به مفيدة لكونه ثمنا
غير رابح لزم ان لا يكون عقد الشراء صحيحا وان ظنوه كذلك فينتقل من مذمومية الثمن
الى فساد العقد وعدم حصول المشترى بطريق الكناية وحاصل المعنى انهم ظنوا انهم خلصوا
بذلك انفسهم لكن لا يمكن تخليصها به في الحقيقة ولما عرضت هذا على بعض العصريين اجاب
بان هذا المعنى غير ظاهر وان صح في نفسه والمراد من الاباء نبو الظاهر وانت خبير بان هذا
عصام
الخفاء لا يعد اباء فانه يتحقق في جميع الكنايات فلو احترزنا منه لانسد علينا باب
الكناية وههنا اشكال ذكره بعض المحشين فالاولى فيه نظر بل قوله فلما جاءهم ما عرفوا
كفروا به شاهد صدق بانهم يعرفون انهم على الباطل بل لو حمل على الاشتراء بحسب زعمهم
لتم وقد سبقه في ذلك بعضهم بمثل هذا التقرير اقول لا نسلم ان قوله تعالى فلما جاءهم
كازرونى
الخ شاهد لذلك اذ يحتمل ان يكون كفرهم بان يطرا شبهة على عرفانهم فتبطل مثلا بان
يكون محمد عليه السلام غير النبي الموعود في التورية او يكون هو مخصوصا بالعرب كما ذكر في الكشاف
فالوجه في تقرير الاشكال ان يقال لما علل المصنف كفرهم بالحسد والخوف على الرياسة دل
على ان الشبهة لزمه القول بانهم كانوا يعرفون كونهم على الباطل بل انا اهل في الحقيقة
ان يكفروا بما انزل الله بغيا فانه صريح في كون كفرهم ناشئا عن الحسد دون الشبهة وهذا
هو الباعث للمصنف على التعليل المذكور ثم اقول دفعا للاشكال الذي يتوهم من المصنف ان الكفر
يطلق على راي الزائغ عن الحق بشبهة فيحتمل ان يكون لهم اعتراف من الحق اولا ثم انقطع عنه
بالشبهة ثانيا فالمعنى الاول وهو كون اشتروا بمعنى باعوا مبني على ان يكون عرفانهم
يقينيا لم يطرا عليه شبهة ويكون كفرهم لمجرد الحسد والخوف على الرياسة وهذا المعنى مبني
على ان يكون عرفانهم ظنيا مضمحلا بالشبهة ويكون كفرهم للحسد والخوف على الرياسة
مع هذه الشبهة وانما اقتصر في التعليل على الحسد والخوف على الرياسة كما اقتضاه المقام لا لكونهما

لانهما مدار الكفر اما بمجردهما او مع الشبهة فانها انما نشأت من غلبة تينك الصفتين
على نفوسهم فان كليهما عبارة عن حب اختصاص الدولة فيهم وبقاء الرياسة فاعماهم ذلك
الحب واصمهم حتى سولت نفوسهم تلك الشبهة الباعثة للزيغ عن الحق قوله هو المخصوص
بالذم رده النحرير بانه انما يصح لو كان كفروا بلفظ الماضي لظهور ان ما باعوا به انفسهم
عصام
واستبدلوها في الماضي ليس هو ان يكفروا في المستقبل وقيل هذا مما يقضى منه العجب فان
الاعتراض على كونه مخصوصا بالذم بعدم الصحة وانما يحصل لو لم يتعين كونه مخصوصا بالذم
اقول ليس مراد النحرير الاعتراض المقتضي لتزييف العبارة الكريمة حاشاه عن ذلك
بل التنبيه للناظرين على ما فيها من الاحتياج الى تدقيق النظر ثم قال القائل على ان المناط
هو العاقبة فما باعوا به انفسهم كفرهم الذي يكون لهم في الخاتمة اقول لا يخفى ان قوله
تعالى فلما جاءهم الاية حكاية عن اليهود حينما نزل القرآن فالمراد بالكفر في قوله كفروا
وان يكفروا هو كفرهم الصادر عنهم في وقت مجيء القران دون كفرهم الذي في الخاتمة
فالصواب ان يجاب بان قوله ان يكفروا بمعنى كفروا وانما عبر عنه بالمضارع
حكاية للحال الماضية واستحضارا لتعظيم الشنيع كما ذكره بعض المحققين ويمكن ان
نقول صيغة المضارع للاستمرار في الازمنة الثلثة والمعنى باعوا انفسهم في الماضي
بالكفر المستمر في الازمنة الثلثة فيعتبر الكفر امرا واحدا ممتدا في الازمنة كلها
ويصح المضي باعتبار وقوع اجزائه الاول في الماضي قوله طلبا لما ليس لهم
بان لوجه التعبير عن الحسد بالبغي قدم الطلب لانه المعنى الاصلي للبغي وقدم الدلالة
ملا خسرو
الحسد لانه المعنى المقصود في المقام ولكل وجهة فليس ما فعله المص اولى مما فعله
العلامة كما زعم واما حسبوا بان البغي ههنا بمعنى الحسد لتعقيبه ارتباطه بقوله تعالى
ان ينزل اذ المقصود هو الحسد بان ينزل وعلى ان ينزل واما كونه من البغي بمعنى
سعد الدين
الظلم كما جوزه النحرير فغير موجه اذ لا يصح ان يقال ظلموا بان ينزل وعلى ان ينزل
كمال پاشازاده
هذا وقال بعض الكملة قال الجوهري قال اللحياني بغيت اخيك بغيا اي حسدته
فالبغي اصله الحسد والباغي هو الظالم الذي يبغي بذلك عن حسد وفي التيسير بغى
بغيا اي حسد وظلم وبغى بغاء بضم الباء اي طلب وبغت المرأة بغاء بالكسر اي
فجرت اقول وبهذا ظهر ان صاحب الكشاف والمص لم يصيبا في الجمع بين معنيي البغاء
والبغي ههنا ثم ان المص ادخلت قدم قوله طلبا على قوله حسدا على عكس ما في الكشاف
لم يبن احتمال الحمل على ان قوله طلبا لما ليس لهم تفسير للحسد انتهى اقول لا شك في

كون البغي بمعنى الطلب كالبغاء قال الراغب في المفردات البغي طلب تجاوز الاقتصاد
فيما يتحرى تجاوزه او لم يتجاوزه وقال صاحب المصباح المنير بغيته ابغيه طلبته والحاصل
فالبغي بمعنى الطلب سواء كان خاصا كما قاله الراغب او عاما كما قاله صاحب المصباح
نعم البغاء اشيع من البغي في معنى الطلب لكن لا يقدح ذلك فيما قاله العلامتان
هنا وقال بعض شراح الكشاف قوله حسدا تفسير لقوله تعالى بغيا لان البغي وهو الظلم
اعم من الحسد لاقتضاء الكلام وقال الشيخ الاكمل فيه نظر لان ذكر الاعم وارادة
الاخص لا يجوز لعدم دلالته عليه اقول منشأ ذهول عما اراده ذلك البعض
بقوله لاقتضاء الكلام والمعنى ان القرينة المقالية مخصصة لذلك الاعم وهي
قوله تعالى ان ينزل الخ وقد ذكر بعض المحشين للكتاب نظر الشيخ ورد عليه بما
كما ترى **قوله** وهو علة ان يكفروا اعترض على العلامة حيث جعله علة لان يكفروا
واجاب عنه صاحب الكشف بان المعنى على ذم الكفر الذي اوثر على الايمان بغيا
لا على ذم الكفر المعلل بالبغي واما الفصل فليس بما هو اجنبي وقد دفعه النحرير من
جانب المصنف قائلا يعني ان المخصوص بالذم وان لم يكن اجنبيا بالنسبة الى
فعل الذم وفاعله ولكن لا خفاء في انه اجنبي بالنسبة الى الفعل الذي وصف به
تمييز الفاعل والقول بان المعنى على ذم ما باعوا به انفسهم حسدا وهو الكفر
لا على ذم ما باعوا به انفسهم وهو الكفر حسدا تحكم وقد دفعه بعض الكملة بان
الموصوف والصفة في حكم الاتحاد وكذا التمييز والمميز فما لا يكون اجنبيا بالنسبة
الى فاعل فعل الذم لا يكون اجنبيا بالنسبة الى الفعل الذي وصف به تمييز ذلك
الفاعل وانه لا ريبة في ان ايثار الكفر على انفسهم بغيا وعنادا ادخل في
الذم من ايثارهم الكفر الناشئ من البغي على انفسهم اذ لا يتعين حينئذ كون
الايثار عنادا وبغيا فيحتمل ان يكون لوجه يخف به استحقاق الذم فالفرق
واضح وبحديث التحكم مضمحل اقول كلامه الاول مسلم دون الثاني اما الاول
فظاهر لما حققته وكما فعل صاحب الارشاد قال هو علة ان يكفروا دون
اشتروا لما قيل من الفصل بما هو اجنبي بالنسبة اليه وان لم يكن اجنبيا بالنسبة الى
فعل الذم وفاعله لان البغي لما لا تعلق له بعنوان البيع قطعا ادخل اياه وهو معلل بما
سيأتي من تنزيل الله تعالى من فضله على من يشاء وانما الذي يشد وينبه على انه نعي
كفرهم والمعوض شيئا باعوا به انفسهم كفرهم المعلل بالبغي الكائن لاجل ان ينزل

الله من فضله اقول قد عرفت ان ما لا يكون اجنبيا بالنسبة الى فاعل فعل الذم
لا يكون اجنبيا بالنسبة الى الفعل الذي وصف به تمييز ذلك الفاعل لكون الموصوف
والصفة في حكم الاتحاد وكذا التمييز والمميز ولما افاد الفعل مذمومية البيع
صح تعليله نعم لا تعلق له بعنوان مطلق البيع لكن تعلقه بعنوان البيع المذموم
عرفا بل للانكار وايضا الفاعل به البيع بعد ذكر المخصوص بالذم الذي هو ان يكفروا
فاذا ظهر كون البيع بالكفر ظهر وجه تعليله بالبغي واما قوله لا سيما الخ فليس بشيء
اذ لا يقدح فيما ذكرنا كون البغي معللا بما سيأتي لانتظام ان يقال بئس شيئا
باعوا به انفسهم كفرهم بالمنزل بيعا منبعثا من بغيهم الكائن لاجل ان ينزل الخ واما
الثاني فالتحكم ظاهر والقول بان ايثار الكفر الناشئ من البغي على انفسهم يقتضي كون
البغي سببا للايثار لاقتضاء توصيف الكفر بالناشئ من البغي كون ماخذ اشتقاق
الصفة علة للايثار وهو النشأة من البغي فلا احتمال لان يكون الايثار لوجه
يخف به استحقاق الذم **قوله** للكفر قال العلامة في تفسير فباءوا بغضب وانصاروا احقاء
وقال الطيبي دل على كونهم احقاء به ترتب الحكم على الوصف بالفاء وقال النحرير دل
على الاستحقاق العطف بالفاء على كفروا الى ساقته وفيه دلالة على تضاعف جرمهم
لعله بغيا فصح استحقاق ترادف الغضب وكذا قال سائر شراح الكشاف وقيل
كانهم غفلوا عن اعتبار الاستحقاق في مفهوم باء وقد حقق ذلك فيما قبل فدلالة
الفاء على سببية الاشتراء لذلك الاستحقاق لا على الاستحقاق والفرق واضح
اقول لم يغفلوا عن ذلك بل ارادوا بالدلالة دلالة الدليل لا دلالة اللفظ على
المعنى فالفاء بالتعقيب على الاستحقاق دلالة اللفظ على المعنى والعطف بالفاء
يدل على صحة ذلك المعنى اي يكون دليلا لذلك هنا وقيل ايضا فوقع شراح
ينبغي ان يحمل باؤا في صلة بئسما وفيه مع التمحل في المعنى عدم العائد الى ما
فالظاهر ان الفاء فصيحة والمعنى فاذا كفروا حسدا باؤا اقول لا نسلم التمحل
في المعنى وعدم العائد مسلم لكن المعنى فباؤا بما اشتروا فالقرينة قائمة
مقام العائد ومثله غير عزيز نعم لا باس بما اختاره من كون الفاء فصيحة لكن
لا حاجة اليه كما زعمه **قوله** والحسد على من بان لوجه تضاعف الغضب لا لم
لما اختاره من كون بغيا علة تكفروا دون اشتروا قبل العجب ان صاحب الكشاف
بعدما قال هو علة اشتروا قال هاهنا لانهم كفروا بنبي الحق وبغوا عليه فذكر بغيهم

اكمل

ابن محمد

سعدي

كمال پاشا زاده

ابن السعود

كمال پاشا زاده

ملا خسرو

ملا خسرو

فالحق توجيه ما اختاره المصنف وضعف ما اختاره صاحب الكشاف وما وجه به صاحب الكشف والعجب منه ذكر انه اراد توجيها الاول بلا توجيه على مختار المصنف وعفل عما قاله صاحب الكشاف ثانيا اقول ليس ما نقله صاحب الكشاف محل التعجب فانه لما كان المخصوص بالذم ان يكفروا كان ما اشتروا به انفسهم عبارة عن كفرهم فما يجوز كونه علة لان يكفروا يجوز كونه علة لان يشتروا ايضا اذ المال واحد ولا تيدح ما ذكر في توجيه صاحب الكشف وليس هو غافلا عما ذكره صاحب الكشاف ثانيا وانما قلنا هو بلا توجيه لمختار المصنف لانه لا يحتاج الى هذا القيل والقال **قوله** بعم الكتب قال القطب فيه دلالة على ان لفظ ما بمعنى الذي يفيد العموم لان الله تعالى امرهم بان يؤمنوا بما انزل الله فلما امنوا بالبعض دون البعض ذمهم على ذلك ولولا ان لفظ ما يفيد العموم لما حسن هذا الذم وقيل فيه نظر اما اولا فلانه لا دلالة في الاية على ان الامر بالايمان من الله بل الظاهر من قوله قيل انه من الناس حتى قال صاحب التيسير في تفسيره اي واذا قال اصحاب الرسول عليه السلام لليهود الذين كفروا بالقرآن امنوا بالقرآن والانجيل واما ثانيا فلان الذم بكفرهم بما هو الحق مصدقا لما معهم ولا دخل فيه لعموم لفظة ما في قوله امنوا بما انزل الله وذلك ظاهر اقول كلاهما مدفوعان اما الاول فلانه لا شك في ان الامر بالايمان بجميع ما انزل الله من الله تعالى والناس مبلغون لا امرون من جهتهم كيف وقد امرهم الله تعالى بالايمان بالقرآن ولا يتحقق ذلك الا بعد الايمان بجميع الكتب المنزلة وبالجملة فلا يلزم من كون القائل الناس كونهم امرين لجواز ان يكون قولهم نقلا للامر لا امرا حقيقة كما هو الظاهر ثم ان في تخصيص القائل بالاصحاب قصورا والاولى ان يعم للرسول عليه السلام والاصحاب واما الثاني فلان الذم ليس بمجرد كونهم بما هو الحق مصدقا لما معهم بل وباقتضاء الكفر بجميع الكتب المنزلة فانه لما وقع الذم ان يكون الكفر به كفرا بها تم مجرد كونهم به كاف في الذم لكن افادة ذلك الاقتضاء ادخل فيه **قوله** وتجيء فالى الفاعل تعني تقول لتارة زيد وراء عمرو ويراد ان زيدا خلف عمرو لان عمرا يستر من خلفه فهو فاعل للستر وتقول لاخرى كذلك ويراد ان زيدا قدام عمرو لان زيدا يستر عمرا من فمعمول للستر ومن العجائب ذكر البعض هنا فانه قال فاذا قلت جلست وراء زيد فالوراء ان كان بمعنى التوارى وهو الاستتار

يكون المصدر مضافا الى فاعله لان التوارى صفة زيد والمراد جهة التى يتوارى بها وهو خلفه وان كان بمعنى المواراة من واراه اى ستره يكون مضافا الى مفعوله والمعنى جلست في مواردة زيد اى جهته التى توارى زيدا وهى قدامه انتهى وانت خبير بانه كيف يستتر زيد بخلفه وكيف يستره قدامه هذا من غرائب الاوهام ولذا قال مضطربا وقد يقال ان قدام زيد كيف يوارى زيدا اللهم الا ان يعرض في قدامه حاجب يستره كالحائط وغيره لكن مثل هذا الستر لا يختص بحجاب من جهة القدام لجواز ان يحجبه حاجبه من جهة اخرى وانك قد عرفت جلية الحال فماذا بعد الحق الا الضلال **قوله** ولذلك عد من الاضداد حقيقته كيف وقد حقق كونه موضوعا بوضع واحد لما يصلح للجهتين لكن اراد انه لما كان صالحا لهما كان في حكم الاضداد فلذا عده البعض منها ومن لم يفهم المراد قال الشيخ فيه الجوهري فانه قال وراء بمعنى خلف وقد يكون بمعنى قدام وهو من الاضداد ولكن الحق ما قاله الازهري من ان وراء يصلح لما قبله ولما بعده لا لانه وضع لكل منهما على حدة بل لان معناه التوارى عنك اى استتر وهو موجود فيهما وهو مختار صاحب الكشاف فانه قال في تفسير سورة الجاثية الوراء اسم للجهة التى يواريها الشخص من خلف او قدام انتهى ثم ان مختار العلامة غير ما نقل عن الازهري فان كلام الازهري صريح في انه بمعنى ما قبل الشيء وما بعده وكلاهما مستوران عن الشيء فان الاول ماض والثاني آت وهما غير موجودين في الحال وهذا الكلام غير مفيد لوجه استعماله في الخلف والقدام فلعله على تشبيه الخلف بالقبل والقدام بالبعد لكن لا يظهر المستورية في القدام واما كلام العلامة فصريح في انه موضوع للجهة التى يواريها الشخص فانه سائر لخلفه على من قدامه وبالعكس فعلى هذا يكون اضافته الى الفاعل دائما وهو الحق لا الى الفاعل تارة والى المفعول اخرى كما في الكتاب **قوله** وهو القرآن قيل لا ادرى ما وجه هذا التخصيص والظاهر انه يعم والانجيل نفرع عليه الواحدى وصاحب التيسير اقول لعله اعتمد على ان الايمان بالقرآن يقتضي الايمان بالانجيل ايضا فهو في حكم المذكور وانما اكتفى به لكونه المصدر في بحثه بخبر عم ثم ان قوله وهو الحق انما مراده كما اختاره التحرير ومن فاعل يكفرون كما اختاره صاحب الارشاد وقد

كمال پاشا زاده

كمال پاشا زاده

ابن محمد

ههنا وقعة غريبة وهي انه زعم بعض القاصرين المعاصرين ان مراده كون الضمير
المنفصل راجعا الى فاعل يكفرون بناء على انه يجب في الحال ضمير راجع الى ذي الحال فيختل
المعنى للزوم اثبات الحقية للكافرين مع ان ارجاع ضمير المفرد الى الجمع غير صحيح الا بتحمل
لا يرتضيه الذوق السليم ودارت هذه الشبهة على الالسنة حتى عرضت على بعض المدعين
للفضيلة فاجاب بان المراد كون الكفار محقين على زعمهم اي يكفرون حال كونهم محقين
على زعمهم ووجوه ضعفه ظاهرة الاول بشاعة اعتبار الحقية على زعمهم الثاني ارجاع
ضمير المفرد الى الجمع الثالث صرف الحق عن معناه الظاهر وهو ما يقابل الباطل والعجب
ان حل الشبهة مما لا يخفى على من قراء المختصرات قال في الكافية وتكون جملة خبرية فالاسمية
بالواو والضمير او بالواو او بالضمير فنقول ليس الضمير المنفصل راجعا الى فاعل يكفرون
حتى يلزم المحذور بل الى الموصول فيما وراءه كما ذكره المصنف انه يجوز الاكتفاء
بالواو في الجملة الحالية اذا كانت اسمية كما ظهر من عبارة الكافية وذلك مثل
قولك جاءني زيد وعمرو جالس والمقصود ان تخصص وقوع مضمون عامل الحال
بوقت وقوع مضمون الحال كما صرح به الرضي فالمراد تخصيص وقوع كفرهم بوقت
وقوع ثبوت حقية ما وراءه اي يقع كفرهم حال كون ما وراءه حقا وبذلك يظهر كونه بيانا
لهيئة الفاعل فان تخصيص وقوع كفرهم بذلك الوقت بيان لهيئتهم التي وقع
كفرهم مع كون ما وراءه حقا لكن الحق ان هذا المختار خلاف الاولى وهو ان يكون
حالا من المفعول بواسطة وهو ما وراءه فان ربط الحال بالطرفين اقوى من ربطه بواحد
منهما كما صرح به ائمة النحو ومن الناس من وهم انه لا مساغ لكونها حالا من المفعول
بناء على ان ما وراءه عبارة عن القراءة ويتوهم منه الحقية فلا بد ان يكون الحال
مع انها اذا كانت جملة انما تكون بلا واو وهو مردود بانا لا نسلم انه من الحقية
لفظ ما وراءه فانه ليس مرادفا للقراءة بل لفظ عام انما يتخصص بالقراءة بعد ورود
الجملة الحالية والشرط ان يتحقق قبل ورودها ومنهم ايضا من ارتضى هذا المختار
لكن يحتمل ان الاولى كونها حالا من الفاعل بناء على نكتة هي انها اذا كانت حالا من
الفاعل يكون المعنى هم يكفرون بما وراءه وقت كون ما وراءه حقا مصدقا لما معهم
فيلزم نفي ايمانهم بما معهم ايضا واما اذا كانت حالا من المفعول لا يحصل هذه النكتة
اولا وانما تحصل بعد تعلق الفعل بالمفعول فيكون تحصلها ثانيا وهو مردود ايضا
اذ لا يتحقق معنى الفعل المتعدي الا بالصدور عن الفاعل والوقوع على المفعول معا

ابو السعود

معا فيكون حصول النكتة في الصورتين في مرتبة واحدة وما اغتر هذا المتخيل الا
بتقدم الفاعل على المفعول لفظا ولم يدر ان العبرة بالمعنى دون اللفظ هذا وفي
بعض الحواشي وتعريف الخبر لافادة التوبيخ والتجهيل يعني انه خاصة هو الحق الذي
يقارن تصديق كتابهم ولولا الحال لاعني مصدقا لم يستقم الحصر لانه في مقابلة كتابهم
وهو ايضا حق وقيل كان هذا القائل غافل عن قول المحشي والمراد به القرآن فان
الحصر المذكور لا يستقيم ح لان الانجيل ايضا حق مصدقا للتورية وانما استفاده
على تفسير الزمخشري لانه لم يخصص المراد به بالقرآن فهو اخذ القول المذكور وهو كلام
سعد الدين سالم عن الدخل قوله قد عرفت ان مراد المصنف ليس تخصيص ما وراءه
بالقرآن بل كلامه في قوة ان يذكر معه الانجيل ايضا فلا غبار وكذا ان نقول
ليس المراد الحصر بل اللام فيه للاشعار بان المحكوم عليه مسلم الاتصاف بالحقية
معروفه على طريقة قولك والدك العبد كما مر في قوله تعالى فاما الذين امنوا فيعلمون
انه الحق من ربهم قوله وانما اسند جواب عما يقال المدعون هم اليهود المعاصرون
والقاتلون للانبياء من قبلهم الماضون وتقرير الجواب انه انما اسند القتل
الى المعاصرين لجعلهم مع الماضين جنسا واحدا تغليبا للمخاطبين على الغائبين لاتصالهم
بهم نسبا ورضاهم بفعلهم فان الراضي بفعل كالفاعل له وعزمهم عليه فان العازم
على فعل ايضا كالمباشر له فالمراد بفاعل نوع من جنس اليهود من المعاصرين والماضين
فانهم ايمانهم وفعلهم فعلهم فالاعتراض عليهم اعتراض عليهم فلا محذور في الجملة
فمراد المصنف من ذكر الرضا بيان وجه التغليب كذكر العزم لا ان تقتلون
بمعنى ترضون كما زعم حتى يعترض بما ذكره النحرير بان في تعلق من قبل بتقتلون
بعض نبوة ح على انه لو سلم كون المراد ذلك لا نم تحقق بعض نبوة لانتظام
الكلام بان يقال لم ترضون قتلهم الواقع من قبل فان القبلية قيد لنفس
القتل دون الرضى به فلا نبوة اصلا وبالجملة فالتقييد لمتعلق فعل الرضى
لا لنفس الفعل ومثله اكثر من ان يحصى وبهذا ظهر انه لا حاجة الى ان يجعل
القيد للانبياء اي فلم تقتلون الانبياء الكائنين من قبل فانه تكلف بارد ومن
القائلين عن المرام زعم ان المحشي ذكر هنا ثلثة وجوه الاول اسناد فعل الاباء
الى الابناء مجازا الثاني كون تقتلون بمعنى ترضون بالقتل الثالث كونه بمعنى
تعزمون على القتل ثم قال والاول وجه لا الثاني والثالث من ايهام العجب

بين الحقيقة والمجاز عند قصد التغليب لم يرد انه لا تغليب على الثاني والثالث
لان ما لتضاد في لعزم فعل الحاضرين فقط وأما احترز عنه من ايهام الجمع بين الحقيقة
والمجاز متحقق في كل تغليب لكنه وهم محض اذ المعتبر في التغليب مجازي نعم المغلب
والمغلب عليه فله حقيقة فيه اصلا على ان المص من الشافعية المجوزين للجمع بينهما
ثم ان ههنا اشكالا هو انه لا يصح تقييد المضارع بقوله من قبل وهذا ظاهر وحله
انه من قبيل حكاية الحال الماضية فاحضر وأنت خبير بان كلام المصنف خلو عن التعرض
لهذا الاشكال وحله فمن ادرجها في شرح كلامه فقد خالف المشروح بالزيادة
عليه وقد يقال في حله اذا ارتفع الاشكال بتجويز ان يؤتى بالماضي بمعنى
المستقبل والمستقبل بمعنى الماضي والاشكال مرتفع بقوله من قبل فلا حاجة الى التاويل
بالحكاية اقول لا نسلم جواز كل منهما بدون التأويل كيف وكل منهما انما يفيد معناه الحقيقي
فلا يستقيم المرام الا بتأويل مثلا قوله تقتلون انما يفيد القتل في الاستقبال فيكون قوله
من قبل منافيا له ولا يندفع الا بالتاويل قوله يعني الايات التسع يعني ليس المراد
ايات التورية فان ورودها متأخر عن قصة العجل والمراد ان البينات عبارة عن الايات
التسع اما كلها على رواية نقلها المصنف في تفسير قوله تعالى ولقد اتينا موسى الاية وهي
انها العصا واليد والجراد والقمل والضفادع والدم والطوفان والسنون ونقص الثمرات
واما بعضها على رواية اخرى ذكرها المص ايضا في تفسير تلك الاية مرجحا لها على هذه الرواية
وهي انها العصا واليد والجراد والقمل والدم وانفجار الماء من الحجر وانفلاق البحر ونتق الطور
على بني اسرائيل وهذا من قبيل اطلاق اسم الكل على الاكثر اذ اطلاق الايات التسع على
الثمانية منها فان تفجر الماء من الحجر كان في التيه كما نص عليه المص فيما سبق وهو متأخر عن
قصة العجل فلا يرد ما قيل من انه مشكل من حيث ان تفجير الماء منها كما ذكره صاحب التيسير وهي
لم تكن قبل اتخاذ العجل ثم ان المص لم يرد الحصر في الايات المذكورة بل مراده هي وما في مثلها
كفلق البحر واللسان والطمس يعني ليس المراد ايات التورية بل الايات التسع وامثالها
من المعجزات فلا يرد ما اورده بعض المتنزهين فلا وجه للحصر بل الصواب التعميم ليتناول البحر
ايضا فانها خارجة منها واعجب من هذا البعض انه نقل في حاشيته للكتاب ما في التيسير
التيسير وارتضى به من ان الايات التسع هي الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم
والعصا واليد البيضاء وفلق البحر وتفجير الماء من الحجر بعد فلق البحر من تلك الايات
عما في تفسيره من تضعيفه على ضعفها منها بقي ههنا اشكال يرد على الرواية التي رجحها العلامة

العلامة ان وهو ان قوله تعالى ولقد اتينا موسى تسع ايات بينات منزل بقوله تعالى
فاسال بني اسرائيل اذ جاءهم فقال له فرعون اني لاظنك يا موسى مسحورا قال لقد علمت ما انزل
هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر واني لاظنك يا فرعون مثبورا وهو صريح في ان
المراد من الايات التسع ما وقعت قبل هلاك فرعون لتقضيه المقاولة بين موسى وفرعون
فيكون انفلاق البحر ونتق الطور وانفجار الماء من الحجر خارجة عنها فان وقوعها بعد
تلك المقاولة اما انفلاق البحر فظاهر وكذا نتق الطور فان الاية الاتية صريح في انه
كان بعد نزول التورية وهو متأخر عن هلاك فرعون وكذا انفجار الماء من الحجر كما عرفت
انفا واما حله كما ذكره صاحب الكشف فانه لا يجوز ان يكون التسع البينات بعضها
منها غير البعض من تلك التسع ولا يخص هذه الاية ان الكل لفرعون وقومه اما قوله ما
انزل هؤلاء فالاشارة الى البعض بالضرورة لان الكل انما حصلت على التدريج ثم
قال وقد اثبت المصنف في سورة النمل انها تسع سوى العصا واليد فذكر الخمس المذكورة
في قوله تعالى فارسلنا عليهم الطوفان الخ وفلق البحر والطمس والجدب في بواديهم و
النقصان في مزارعهم واراد ما في قوله تعالى ولقد اخذنا ال فرعون بالسنين ونقص
من الثمرات وهذا الحصر مما يدل على ان هذه التسع غير تلك التسع انتهى فنقول
التسع الاولى هي التسع المذهوب بها الى فرعون وقومه وهي التي ذكرت في الرواية
التي قدمناها والتسع الثانية هي فلق البحر ونتق الطور وانفجار الماء من الحجر ونزول
التورية واسماع كلام الله تعالى السبعين من بني اسرائيل واحياء المقتول ببعض البقرة
وجعل المعتدين في السبت قردة واليد والعصا وانما عددناهما من هذه التسع مع
كونهما معدودين في التسع الاولى لبقائهما بعد هلاك فرعون فانهما كانتا قبل هلاكه
وبعده واذا تحققت هذا عرفت ان صاحب الارشاد غفل عن التحقيق حيث ذكر الرواية
المذكورة في تفسير قوله تعالى ولقد اتينا موسى الاية ثم قال وقيل انفجار الماء من الحجر ونتق
الطور وانفلاق البحر بدل الثلث الاخيرة ويأباه ان هذه الثلث لم تكن منزلة
اذ ذاك وان الاوليين لا تعلق لهما بفرعون وانما اوتيهما بنو اسرائيل وقد سبقه
في هذه الغفلة ابو الكمال ابن الكمال وماذا بعد الحق الا الضلال قوله اي الها
يعني ان اتخذ يتعدى الى مفعولين الاول العجل والثاني محذوف وهو الها فقوله
قال الحسن اتخذتم العجل ظالمين بعبادته معناه اتخذتم العجل معبودا ظالمين بعبادته
لا علمتم العجل وصنعتموه ظالمين بعبادته كما قيل فان قوله اي الها صريح في تقدير

المنقول كما عرفت والحال اما مؤكدة تفيد زيادة التوبيخ والتقريع او مقيدة فان معنى الفعل
اتخذتم العجل الها ومعنى الحال ثابتين على عبادته كما هو مقتضى الجملة الاسمية فمفاد
الحال غير مفاد الفعل اومفاد الفعل مجرد اتخاذ العجل الها ومفاد الحال تحريف العبادة عن
عن موضعها الاصلي الى غير موضعها كما يستفاد من الكشاف وهما متغايران فلا يرد ما
اورده صاحب التحقيق من انه ان جعل حالا يكون تكرارا محضا فان عبادة العجل لا تكون
الا ظلما ويجوز ان يكون اتخذ بمعنى عبد مجازا فيكون الحال قرينة التجوز لكن كلام المص
ظاهر في التعدي فيكون اتخذ على الحقيقة دون التجوز فمن ذكر من المحشين كالخطاب
ان اراد به ذكر وجه آخر في الآية فبها ونعمت وان اراد حمل كلام المص عليه فكلا ثم ان كلمة
ثم على معناها الحقيقي وهو التراخي الزماني فان عبادة العجل انما كانت بعد مجيء موسى
عم بالآيات بازمنة وهي ادخل في التقريع من الاولى لانها تدل على انهم فعلوا ذلك الا ان
بعد مهلة من النظر في الآيات وذلك اعظم ذنبا ومن غفل عن هذا زعم ان ثم للدلالة
على تباعد ما بينهما بحسب الرتبة والتعقل لا للتراخي الزماني وذهل عن انه لا يصار الى المجاز
مهما امكن الحقيقة فكيف اذا كانت فيها نكتة قوله وكذا التي بعدها اشارة الى رد
ما ذكر الكشاف وكرر رفع الطور لما نيط به من زيادة ليست مع الاولى يعني واشربوا في
قلوبهم العجل ووجه الرد انه هنا لرد قولهم نؤمن بما انزل علينا والتنبيه المذكور كذكر اتخاذ
العجل وذكرهما فيما سبق لغرض آخر وكانه تنبه لكون ذكر اتخاذ العجل لذلك فلم يجعله تكرارا
ولم يلتفت اليه في هذه الآية لانه لم يذكر على اسلوب بل على اسلوب الاخبار المستانفة
المتعلقة بسابقها كذا في بعض الحواشي فان قلت لا نسلم كونه مذكورا على اسلوب تلك الاخبار
فان ذيل هذه الآية وهو قوله تعالى قل بئسما يامركم به ايمانكم ان كنتم مؤمنين ظاهر في
تعلق هذه الآية بما قبلها لتضمنه انه لرد قولهم نؤمن بما انزل علينا وان عنوان الآية دون قوله
واذ اخذنا يستدعي تقدير فعل للظرف وهو اذكر فيظهر تعلقها بما قبلها اذ المعنى قل لرد
قولهم ذلك فلم تقتلون انبياء الله ان كنتم مؤمنين ولم اتخذتم العجل واذكر المخالفة
الكائنة حين اخذ الميثاق عند رفع الطور وقل بئسما يامركم به ايمانكم ان كنتم مؤمنين
قلت سلمنا تعلقها بما قبلها بحسب دقيق النظر لكن مراد المحشي ان هذه الآية مسوقة على
على سلوك الاخبار المستانفة لا انها خبر مستانف في الحقيقة فنظر العلامة الى الاسلوب ونظر
المصنف الى المعنى ولكل وجهة لكن لا يخفى رجحان نظر المص وضعف معارضة المحشي من جانب
العلامة ثم ان هذا المحشي تبع الغير في حمل الزيادة على قصة العجل فان المزيد كرر رفع الطور

عصام

الطور اي حديثه وما نيط به حيث قال اولا واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور
خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه الى آخره وههنا مكان اذكروا ما فيه اسمعوا
ومكان توليتم قالوا سمعنا وعصينا والزيادة التي ليست في الآية الاولى هي قوله
واشربوا في قلوبهم العجل اقول قصة العجل مذكورة فيما سبق ايضا قال تعالى واذ
قال موسى لقومه يا قوم انكم ظلمتم انفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا الى بارئكم الآية
نعم ضمها بقصة رفع الطور لا يدفع هجنة التكرار لان ضم مكرر الى مكرر آخر لا يفيد
فائدة زائدة نعم قصة العجل لم تقترن بقصة الطور فيما سبق فاقترانهما ههنا يفيد
زيادة في كيفية السوق لكن الاولى ان تحمل الزيادة على ما في هذه الآية من
تفصيل ما اجمل اولا وهو التولي فانه فصل بالمقاول لهما وبيان كيفية كفرهم
بالتوراة من كونه بعبادتهم العجل وكون عبادتهم اياه بسبب كفرهم السابق من كونهم
مجسمة او حلولية واستيجاب عبادتهم له والتهكم بمراتب فان شيئا منها ليس في الآية
الاولى ولا يجب من صاحب الكشف انه قال في تصوير الزيادة وذلك ان سماع
القبول غير ما ذكر فيه وان لا تغفل عنه ولا يخفى ان ما فيه من قوله تعالى خذوا
ما آتيناكم بقوة يعني سماع القبول ثم ان هذا المحشي قال بعد كلامه المنقول انفا
ولا وجه الا وفق بالسوق ان يقال ذكر فيما سبق لتعداد النعم عليهم وطلب الشكر
منهم كما يدل عليه قوله ولولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين وههنا
ذكر لتوبيخهم وبيان مساويهم كما يدل عليه قوله قل بئسما يامركم به ايمانكم ان كنتم
مؤمنين اقول ليس هذا وجها وراء ما ذكره المص فان مراده انه مذكور ههنا لابطال
قولهم المعهود والتنبيه المذكور وكلاهما يعني التوبيخ ومذكور فيما سبق لغرض آخر
كما اعترف به بنفسه وليس ذلك الغرض الا تعداد النعم وطلب الشكر عليها كما ينادي
عليه قوله ولولا فضل الله الآية قوله سماع طاعة جواب عما يرد من ان الجواب
يعني ان قولهم سمعنا وعصينا لا يطابق الخطاب بقوله تعالى اسمعوا فان المطابق له
اما سمعنا او لا نسمع من غير ذكر شيء آخر في قرينه ان هذا انما يكون ان لو كان
المامور به مطلق السماع وههنا وقع الامر بسماع مقيد فاجابوا بنفيه باعتبار نفي القيد
فهو مطابق ونقل صاحب التيسير عن الامام ابي منصور قولهم وعصينا لم يكن على اثر قولهم
سمعنا لكن بعده بزمان وقالوا لانهم لما ابوا قبول التوراة من الشدائد رفع الله الجبل
فوقهم فتقبلوها خوفا وقالوا سمعنا واطعنا فلما نأى الجبل وامنوا قالوا عصينا

وهو كقوله تعالى ثم توليتم من بعد ذلك وكان التولي بعد ذلك باوقات وقيل بهذا ظهر انه لا دخل لقوله وعصينا في الجواب فلا يرد الدخل المقدر ولا يحتاج الى دفعه كما ظنه صاحب الكشف وتبعه المصنف اقول لو سلمنا كون القول بالاطاعة في وقت والقول بالعصيان في آخر فالظاهر انه لما حكى ما جرى في الوقتين على وتيرة الجواب عن الامر اذ عطف عصينا على سمعنا فيدخل في مقول القول الذي هو الجواب لزم المصير الى التوجيه بما ذكره العلامتان فتنبه ولا تكن ممن جمد على كلام الامام في التيسير والمعترض قوله تداخلهم حبه قالوا اشارة الى ان الاصل حب العجل فحذف المضاف مبالغة كان الذئب نفس العجل وفي بعض الحواشي هذا ما اطبق عليه الناظرون في المقام وعندي ان الحمل على حذف المضاف ليس بذاك فالاحق الكلام ان يجري على ظاهره ويكون من قبيل المجاز في الاسناد كما في قوله فانما هي اقبال وادبار ذكر الشيخ في دلائل الاعجاز انه لا مجاز في الطرفين وانما المجاز في الاسناد نفسه حيث جعلت كانها تجسمت من الاقبال والادبار ولو قلنا المراد ذات اقبال وادبار خرجنا الى شيء معسول وكلام عامي مرذول اقول قولهم بان الاصل حب العجل فحذف المضاف لا ينافي ان يكون من قبيل المجاز في الاسناد كقول الشاعر اذ المراد انه كان الاصل ذلك فترك المضاف واوقع الفعل على نفس العجل كما اسند الاقبال والادبار الى نفس الدنيا لا ان المضاف مقدر كما توهم ولا انه محذوف والمضاف اليه اقيم مقامه حتى يكون التجوز في المضاف اليه بان يذكر العجل ويراد حبه مجازا كما فهم المحشي قوله ودخل في قلوبهم تصوير لاشراب حب العجل فان رسوخ صورته في قلوبهم انما يكون باشراب حب العجل وبثه في اجزاء القلب كما يتداخل الشراب اعماق البدن ومن لم يفهم المرام حمل كلام المصنف على وجهين احدهما كون المراد اشربوا حب العجل والثاني اشربوا صورة العجل على ان العجل بمعنى صورة مجازا يعني صوروا في قلوبهم صورته ولم يفارقوا تذكرها ثم قال فالاظهر ادخل في قلوبهم واذ قد عرفت فحوى الكلام فلا تلتفت الى خرافات الاوهام قوله او حلولية قيل الصحيح هو الاول دون الثاني وما وقع في كتب النسخ من الوجه لان القول بالتجسم لا يكفي بدون القول بالحلول ولا شبهة في حدوث جسم العجل اقول بل الصحيح العكس فان المجسمة والحلولية فرقتان متغايرتان فان قول الاولى هو ان الاله ذات قديم لا جسم قديم معه وقول الثانية هو ان الاله

الاله ذات قديم يحل في بعض الاجسام الحادثة فكيف يصح الجمع بينهما واما قوله ولا شبهة الخ فممنوع ولم لا يجوز ان يتوهم بعضهم ان يكون العجل جسما قديما ظهر على يد السامري فان اكثرهم لم يحضروا عند السامري حين ما صنعه قوله في الآيات الثلث يعني هذه الآية والآيتين المتقدمتين عليها فالاولى قوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا بما انزل الله الآية والثانية ولقد جاءكم موسى بالبينات الآية والثالثة واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور الآية فمراده من نحو هذا الامر هو الامر بالعصيان ومن عزمه هو دعاؤهم الايمان بالتورية مع كفرهم بما هو الحق واستلزام هذا الكفر الكفر بالتورية ايضا فحيث ان ذلك الحق مصدق لها وقتلهم الانبياء واتخاذهم العجل من بعد مجيء موسى بالبينات فانه كفر وكونه لازما ظاهر والثاني كذلك لان مشاهدة البينات بعده والعمل بخلافها كفران وجراتهم على التصريح بالعصيان في مقابلة امر الله تعالى بالاخذ بما في التورية وكون اشراب العجل بسبب كفرهم السابق من القول بالتجسم والحلول هذا وزعم بعضهم ان المراد من الآيات الثلث هو قوله واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل الى آخر الآيات وقوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم الى سياقها وفي قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا الآية ثم قال الاولى ان لا يجعل الآيات العادة لقبائحهم في الثلث لان من تلك الآيات واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه الا ان يكون الآية الاخيرة تكريرا لتلك الآية كما قاله صاحب الكشاف لكن هذا لا يشفي في وجه الحصر في الثلث لان تكرير لفظ الطور هنا لنكتة لا يستلزم تكريرها في تلك الآية من مثالبهم فان غرض من معايبهم ما ليس في الاخيرة انتهى وانت خبير بانه لو جاز التجسم للآية السابقة الحاكية لقصة الطور فلم لا يعم للآية الحاكية لاعتدائهم في السبت بعدها والآيات الحاكية لقتلهم نفسا وكتمهم كذلك وتعنتهم في ذبح البقرة ثم قسوة قلبهم بعد ذلك والآية الحاكية لتحريفهم كلام الله تعالى مع علمهم بكونهم مفترين والآية الحاكية لنفاق بعضهم عند لقاء المؤمنين ومعاتبة البعض الآخر عليهم لابدائهم ما في التورية من نعت محمد فقد ظهر بهذا ان ليس المراد من الآيات الثلث ما هو بعيد من الآيات بل هذه الآية التي نحن فيها وما تقدم من الآيتين اللتين ذكرناهما وبينا قبائحهم المعدودة في مجموعها ثم ان قوله

فان عدّ من معايبهم ما ليس في الاخيرة ممنوع اذ ليس هناك الاحكاية قولهم مجملا في
الاخيرة فان فيها تفصيلا لقولهم بعبادة العجل وتصريحهم بالعصيان في جواب امرهم بها
ويكون ذلك بسبب كفرهم السابق واين هذه من تلك قوله تهزؤ للقدح تقول انه ليس
للشك من المتكلم لاستحالته منه كما ذكره النحرير والاعتراض بان المأمور بهذا القول ممن
يصح منه الشك فعدم كونه للشك ليس لاستحالته بل لعدم مطابقة الواقع غير وارد فان
مراده من الاستحالة مطلقها سواء كان عقلا او نقلا توضيحه انه اما ان يكون قوله
قل بمعنى قل ذلك القول حكاية من عندي فالمراد هو الاستحالة عقلا واما ان يكون قل في
القول من عند نفسك فالمراد هو الاستحالة نقلا اذ هو ان النبي عم لم يكن شاكا في كفرهم
ومن قصر في ان الاستحالة منه تحا فقد قصر ثم ان مختار العلامة هو ان يكون ان للتشكيك
السامعين ورده النحرير بانه لم يعهد استعمال ان لذلك وتبعه غيرهم واجيب بان ليس
التشكيك لاستعمال ان فيه بل لما ابرزوا ايمانهم في معرض الامر المشكوك فيه صار السامع
شاكين فيه وحصل من كلمة ان تشكيك اقول حاصل الجواب انه تولد من كلمة ان بقرينة
المقام معنى مجازي هو التشكيك وهذا لا يدفع ما ادعاه النحرير من كون هذا الاستعمال
غير معهود ولك ان تقول على النحرير ومن قلده لا نسلم عدم المعهودية اذ لا انحصار للمعاني
المجازية الحاصلة بالقرائن فان علماء البلاغة صرحوا بان علاقات المجاز غير محصورة
وانما المذكور في كتب البلاغة هي المشهورة منها فعدم الشهرة والمعهودية لا يقدح في صحة
التجوز فتأمل يعني ان جواب الشرط محذوف لدلالة ما قبله وفي بعض الحواشي قال ان
الجواب متقدم ولا يتمشى هذا الا على مذهب من يجيز تقدم جواب الشرط وليس مذهب
جمهور البصريين ولو فرضنا جوابا للزم دخول الفاء لان الفعل الجامد اذا وقع
جوابا لزمته الفاء ولك ان تقول لعل من يجوز تقدم الجواب انما يقول بلزوم الفاء
في حال التأخر ولا يقول به في حال التقدم لكونه في صورة ابتداء كلام وبالجملة فلا نسلم
قوله بلزوم الفاء في الثانية وعلى قائله البيان ثم انه يمكن ان يكون كلام ابن عطية
ما ولا بان يكون مراده من المتقدم ما دل عليه المتقدم فلا نزاع هذا وقال العلامة ولما
الامر الى ايمانهم تهكم كما قال قوم شعيب اصلواتك تأمرك وكذلك اضافة الايمان اليهم
وذكر المحققون من شراح الكشاف ان التهكم حاصل من اسناد الامر الى الايمان واضافة
الايمان اليهم لان الايمان مستعار لكفرهم استعارة تهكمية والعجب من بعض المحشين الكشاف
انه ذكر كلام المحققين هذا وارتضى به وعقبه بقوله ولكنك خبير بان تسميته اعتقادهم ذلك لما
ايمانا والتهكم انما جاء في امثاله من تسمية الضد بالضد وانت خبير بان اخر كلامه
يناقض اوله فان المجاز على الاول في النسبة الاسنادية والاضافية وعلى الثاني
في اللفظ دون النسبة على انه لا وجه لاستعارة الايمان لاعتقادهم الباطل اذ لا وجه
لان يقال يأمركم بذلك كفركم وهو ظاهر قوله خالصة يكم يعني ان الخلوص ليس بمعنى
العراء عن الخلل والفناء بل بمعنى العراء عن شركة الغير فادعى يبين بقوله من دون الناس
فلا يرد ان دون لفظة تستعمل للاختصاص وقطع الشركة كما قاله ابن حيان نظرا الى ان معنى
الاختصاص مستفاد من تعلق دون الناس بخالصة لا من قوله خالصة مع قطع النظر
عن ذلك التعلق كما توهمه عبارة المصنف كما قيل لان مراد المص تفسير خالصة باعتبار ذلك
التعلق فان الخلوص مجمل لا يتم تفسيره بما ذكره الا بذلك التعلق كما عرفت قوله كما قلتم
لن يدخل قيل يريد ان هذا الكلام لا تعلق له بسابقه بل هو كلام مستبدأ لرد
ما هم عليه مما يدل عليه قولهم لن يدخل الجنة الخ ولا يخفى ان في الكلام حينئذ ايجازا
اذ هو في تقدير واذ قلتم لن يدخل الجنة والاحسن انه متعلق بما سبق والمعنى اعمالكم
على خلاف ما يأمركم به الله وعلى خلاف مبنى قولكم مقتضى ان تكون الدار الآخرة لكم خالصة
الاجزاء العمل الصالح اقول بل الاحسن مختار المص فان في مختاره ايضا ايجاز الا انه لا يحتاج
الى تقدير ما ذكر في المعنى فانه ليس معنى العبارة السابقة منطوقا وانما هو ماخوذ
منها بطريق اللزوم واذا تساوى الاحتمالان في الايجاز لا يحتاج الى التقدير فمختار
المص اولى لان حمل الآية على تكذيبهم في فن اخر من دعاويهم الباطلة اولى من
حملها على تكذيبهم في دعوى متفرعة من اباطيلهم السابقة على ان المعنية القائلة
تقتضي ان تكون الدار الآخرة غير مسلمة لعدم الاقتضاء فان من الجزم ما يقارنه الخوف
والخوف من النار دون الغرور والجسم بدخول الجنة قوله على الحال عند من جوز
مجيء الحال من اسم كان واما عند من لم يجوز فهو حال من الضمير المستتر في الخبر العائد
الى الدار وجه الخلاف ان اسم كان هل هو فاعل اولا فمنهم من قال انه فاعل على
ان نسبة كان الى زيد كنسبة ضرب الى زيد في ضرب زيد عمرا ولهذا لم يذكره
الزمخشري وابن الحاجب في المرفوعات كما ذكرا خبره في المنصوبات وعلى هذا يجوز وقوع
الحال من اسم كان لانه حينئذ بين هيئة الفاعل ومنهم من لم يجعل فاعلا لان
فاعل الفعل ما اسند اليه الفعل على جهة قيامه به واسم كان لم يسند اليه كان
بل المسند اليه خبره واليه اشار صاحب المفتاح بقوله الخبر هناك هو نفس المسند لا تقييد

كمال پاشازاده
عصام
كمال پاشازاده
لا خسرو
عصام
سعد الدين زاده خسرو كمال پاشا زاده
كمال پاشازاده
ابن تمجيد

للمسند انما تبين هو كان وايضا الفعل للفاعل كان الضرب لزيد فلو كان اسم كان
فاعلا له لكان الكون له وليس كذلك بل الكون للنسبة فانك اذا قلت كان زيد
قائما فليس معناه شيء زيد بل ثبت نسبة القيام الى زيد واذ ليس بفاعل امتنع ان
ينتصب الحال عنه على ان الحال لو وقع عن اسم كان فهو اما قيد لكان او قيد للخبر فان
كان قيدا لكان وهو ليس فعلا للاسم فلا يكون الحال قيدا لفعل الفاعل ولا لمفعول
فلا يكون حالا والمقدر خلافه وهذا خلف وان كان قيدا للخبر فلا يكون كان
فيه عاملا فيلزم ان لا يكون عامل الحال هو عامل ذي الحال وهو غير جائز واعلم ان علم
النحو يقتضي ان يكون اسم كان فاعلا والا يلزم ان يكون فعل بلا فاعل وهو غير جائز
وقد صرح ابن الحاجب بانه فاعل حيث عرف الافعال الناقصة بانها ما وضع لتقرير الفاعل
على صفة فان قلت نحن نقول ان الابتداء اسم كان اما ان يكون فاعلا او لا فان
كان فاعلا انتقض حد الفاعل بانه ما اسند اليه الفعل على جهة قيامه به لانه لم يسند
اليه كان وان لم يكن فاعلا انتقض قاعدتهم القائلة بان كل فعل له فاعل فنقول
لا نسلم ان كان ليس مسندا الى اسمه وبيانه ان معنى كان ثبوت قيام زيد في الزمان
الماضي فالثبوت مسند الى قيام زيد والقيام مسند الى زيد والمسند الى المسند الى الشيء
مسند الى ذلك الشيء فيكون الثبوت وهو معنى كان مسندا الى زيد لكن لا بالذات بل
بالعرض فيكون فاعلا ويجوز ان ينتصب الحال عنه لانه يصدق عليه انه اسند اليه
فعل مطلقا وان لم يسند اليه بالذات لا يقال لو كان ما اسند اليه فعل مطلقا ان
وان كان بالعرض وجب ان يكون زيد في زيد ضرب فاعلا ويصح وقوع الحال عنه لان
ضرب مسند الى ضمير زيد والمسند الى ضمير زيد مسند الى زيد بالعرض لانا نقول انه
في الفاعلية مع كونه مسندا اليه تقدم الفعل عليه وههنا الفعل متأخر عنه كذا في
الحواشي القطبية للكشاف وقال التحرير اللائق بالنظر النحوي ان اسم كان فاعل اذ
قد اسند اليه الفعل على طريقة القيام به وان لم يكن قائما به ولهذا لم يعده من المحققين
بالفاعل واما الاسناد لا على فاعلية بان كان مسندا الى ثبوت قيام زيد الذي
مسند الى قيام والقيام الى زيد فيكون كان مسندا الى زيد بالواسطة مع تأخر زيد عنه
فيكون فاعلا اذ لا معنى للفاعل سوى ما اسند اليه الفعل مقدما عليه فليس لشيء
لانا لا نسلم ان المسند الى المسند الى الشيء مسند الى ذلك الشيء بالمعنى المعتبر عند
النحاة الا ترى ان زيدا في اعجبني قيام زيد ليس فاعل اعجبني ولا

ولا مسندا اليه اقول اثبات الفاعلية لاسم كان بمجرد اسناد الفعل اليه على طريقة
القيام به مع عدم قيامه به في الحقيقة امر ظاهري لا يرتضيه المحققون من النحاة فالوجه
ان يصار الى ما حققه القطب وتوضيحه بحيث يرفع الشبهة هو ان كان من دواخل المبتدأ
والخبر فكان القائم في الاصل مسندا الى زيد فلما دخل كان صار هو مسندا الى ما
هو مسند الى زيد ليس اعجبني قيام زيد من هذا القبيل حتى يرد به النقض لانه لم يكن
فيه بطريق الاسناد الى زيد اصلا وانما ذكر بطريق التعلق الخاص اعني ان الاعجاب
انما اسند الى القيام المتعلق بزيد تعلقا خاصا دون القيام المسند الى زيد بالجملة فهذه
الجملة لا تدل على اسنادين كما في كان زيد قائما بل على اسناد واحد واين هذا
من ذاك وايضا مراد القطب هو اثبات الفاعلية بشرط كونه على صورة الفاعل فانه
اورد النقض بزيد ضرب ودفعه بما حاصله انه غير وارد لما فيه من الاخلال بصورة
الفاعلية واذا تقرر هذا فلا يرد النقض بالمضاف اليه فان قلت هلا يكون
هذا مشيرا الى ما ذكره التحرير من كون مدار الاعتبار على صورة الفاعلية قلت لا
فان كلام التحرير مقصور على الصورة لا اعتبار فيه للمعنى اصلا بخلاف كلام القطب
فانه ناطق باعتبار المعنى والصورة معا هكذا ينبغي ان يحقق المقام ٭ وان
خفي على التحرير ومن قلده من الاعلام ٭ ثم ان في تقرير التحرير لكلام القطب خللا
ظاهرا ولم يتنبه له الناظرون في تحريره وهو ان قوله بان كان مسندا الى ثبوت قيام
زيد غير صحيح فان الثبوت هو معنى كان وهو المسند الى قيام زيد فكيف يكون مسندا
الى ثبوت قيام زيد ولعله سهو من الناسخ الاول لان النسخ التي رأيناها متفقة عليه
والصحيح بان كان معناه ثبوت قيام زيد فالثبوت مسند الى قيام الخ وفي الحواشي
الكمالية للكشاف نقلا عن بعض العلماء ان من منع من اعمال كان في الحال فقد اخذ
بقوله لان الحال فضلة في الخبر مذكورة فرائحة الفعل تعمل فيها فما ظنك بكان وهي فعل
متصرف يعمل الرفع والنصب في الاسم الظاهر والمضمر وليت كان في نصبها الحال اذا
حالا من حرف التنبيه ولا من اسم الاشارة وقلت بعضهم من المحشين للكشاف لكن اقول
اما المقدمة القائلة فرائحة الفعل تعمل فيها فغير مسلمة عند الخصم على الاطلاق فانها
وانما المسلم عنده هو ان العاملة فيها هي رائحة الفعل الذي يقوم بالفاعل وليس كان كذلك
وكذا المقدمة القائلة ليت كان بان سوء حالا من حرف التنبيه واسم الاشارة فان
الخصم يدعي انها اسوء حالا منهما فانهما يفيدان التأويل بفعلين تامين يقومان

كمال پاشا زاده عم
شيخ الكل
محمد شيخ زاده

بالفاعل وهما ابنه وابيه ولئن كان ما قد يمثل بذلك الفاعلين فهو باق على نقصانه
وعدم قيامه بما فرض فاعلا وبالجملة فكان كالغداء الذي يظهر صلاحه بحسب الظاهر مع انه
فاسد في الحقيقة بخلاف حرف التنبيه واسم الاشارة فانهما كالغداء الذي يظهر فاسدا
بحسب الظاهر مع كونهما مصلحين في الحقيقة ثم ان البعض من المحشين قد غلط في هذا
الكلام فكتب بخطه غير مؤاخذ بقوله مكان غير مأخوذ بقوله وانت خبير بانه خلاف
المقصود فان معناه غير مأخوذ انه لا اعتداد بقوله فهو تزييف كما يظهر من تعليله
ومعناه غير مؤاخذ انه غير ملوم في قوله فهو قبول له لا تزييف فكيف يصح التعليل الذي يفيد
تزييفه نعوذ بالله من قلة البصيرة والاقدام على التغيير بالبضاعة الحقيرة ثم ان في
العبارة الكريمة بحثا اخر لكن المحشي ساكت عنه وهو انه حيث قال فان قيل هلا جعلنا لصفة
خبر كان ولكم ظرفا لغوا متعلقا بكان او بخالصة قدم للاهتمام كما في قوله تعالى ولم يكن له كفوا
احد قلنا لان الحمل على المستقر اولى وتخلل الظرف اعني عند الله بين الاسم والخبر لا يحسن
وكذا تقديم لكم على خالصة واما عند الله فمتعلق بكان او بخبر ومنع قوله عند مستعلق بكان
بان من لم يجوز نصب الحال بكان لم يجوز تعلق الحروف الجارة به بل يقول انها متعلقة بخبر حتى
ان في الدار في قولك كان زيد قائما في الدار متعلق بقائما دون كان اقول الشيخ
المحقق لم يقتصر على تجويز تعلقه بكان بل جوز تعلقه بخبر ايضا فيكون الحال اما متعلقا
بكان على مذهب مجوز الحال عنه واما متعلقا بخبر على مذهب من لم يجوزه فلا ايراد قوله
سائرهم لما رد ان اليهود من الناس فكيف قيل من دون الناس دفعه بوجهين الاول
ان يكون اللام للجنس كما هو الموافق للحصر الذي حكاه قوله تعالى لن يدخل الجنة الا من كان
هودا لكنه مخصص بالعقل فالمراد سائرهم الثاني ان يكون اللام للعهد والمراد المسلمون
فلا يرد الشبهة وقيل العهد متعين والمعهود غير اليهود لكن لا مطلقا بل مقيدا بان يكون
بعد حدوث اليهودية فنا من دون بيان كون الاختصاص المستفاد من قوله خالصة
اضافيا ولا مساغ للجنس فان اليهود لا يعتقدون ان غير اليهود لا يدخل الجنة كيف وهم
معترفون بان آدم ونوح عليهما السلام وغيرهما ممن مضت شريعتهم بنزول التورية لم
يكونوا هودا وهم يدخلون الجنة اقول لا شك ان الحصر المستفاد من قولهم لن يدخل الجنة
الا من كان هودا بالاضافة الى من خالفهم بعد حدوث اليهودية فيصح كون اللام للجنس
مخصصا بالقرينة وهذا غير العهد كما لا يخفى على المتدرب بل يجوز ان يزعم اليهود ان المتقدمين
قبل حدوث اليهودية غير النبي لم في اصله دينهم فهم داخلون في المستثنى بالمعنى الا

اذ من كان هودا او من في حكمهم من غير النبي فلا يكون الحصر اضافيا فلا للجنس
مخصصا قوله لان من ايقن اعترض بانهم غير موقنين بانهم من اهل الجنة وانما ايقانهم
بان الداخلين فيها هم اليهود خاصة وهذا لا يستلزم ذلك كيف فان كل واحد منا موقن
بدخول المسلمين في الجنة ومع هذا غير موقن بدخول نفسه فيها على ان الايقان بمطلق
الدخول فيها لا يوجب التخلي اليها وانما الباعث عليه الايقان بالدخول قبل كذا
وذلك الايقان غير حاصل لهم ثم ان المعترض سأل فقال لا هلا يتجه هذا على المفهوم
من كلام الله تعالى واجاب بطلب الانجاه ثم ان المراد من قوله ان كنتم
صادقين صدقهم في دعاويهم الباطلة منها قولهم نحن ابناء الله واحباؤه فان
من اعتقد ذلك يكون امينا عن خوف العذاب اقول اما اصل اعتراضه فمدفوع بما ذكر
في هذا الجواب من ان من اعتقد ذلك يكون امينا عن خوف العذاب ومن يكون
امينا عنه فهو موقن بدخوله في الجنة بخلاف المسلمين فانهم لم يعتقدوا ذلك
ويقتضي دينهم ان يكونوا بين الخوف والرجاء فظهر الفرق بين الفريقين
واما ما ذكره في العلاوة فمدفوع ايضا بانا لا نسلم ان الباعث على حب التخلص
اليها هو الايقان بدخولها قبل العذاب بل لما زعموا ان اليهودية متوصلهم الى الجنة
الجنة وكان ذلك مبنيا على زعمهم انهم ابناء الله واحباؤه فقد زعموا انهم ان
عذبوا فلا يعذبون عذابا اليما بل يعذبون عذابا خفيفا كتأديب الاب للابن
كما ينادي عليه قولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودة فالخوف من مثل هذا
العذاب لا يقدح في تمني ما يوصل الى المحبوب وهذا كالاقدام المجروح بالفصال
على العذاب الحاصل حين اخراجها من البدن فهو لا يبالي بذلك العذاب بتمني
الوصول الى الصحة وبهذا ظهر ان قوله تعالى ان كنتم صادقين بمعنى ان كنتم صادقين
في دعوى خلوص الجنة لكم كما هو الظاهر اذ لا حاجة الى الحصر عنده ثم ان الظاهر من
كلام المصنف وغيره ان المراد من الصدق في قوله تعالى ان كنتم صادقين هو الصدق
في دعوى اختصاص الجنة لهم كما هو ظاهر السوق واما تزييفه بان جزاء الشرط
لعرض صدق المقدم فمعناه ان كانت لكم الدار الاخرة ان صدق هذه الدعوى
منكم ومع لا يظهر فائدة لقوله ان كنتم صادقين ولعل المراد ان كنتم صادقين
في اليهودية فمدفوع بان فائدته تشديد الالزام والتنبيه على ان ترتب الجواب
ليس على تحقق الشرط في نفس الامر فقط بل على اعتقادهم ايضا كما صرح به في الارشاد

فلا وجه لصرف العبارة عن ظاهر السوق. قوله كما قال على رضه رواية العلامة في
الكشاف هكذا كان على رضه يطوف بالصفين في غلالة فقال له ابنه الحسن رضه ما هذا
بزي المحاربين فقال يا بني لا يبالي ابوك على الموت سقط ام عليه سقط الموت قيل كمال باشا زاده
وفي رواية في ربيع الابرار كان على رضه يخفق نعاسا يعني ليلة حرب الجمل فجاء
مسلم بن عقيل بن ابي طالب وقال يا امير المؤمنين اتخفق نعاسا في هذا الوقت
فقال على رضه اسكت يا ابن الاخ فان عمك لا يبالي اوقع على الموت ام وقع الموت
عليه وان لعمك يوما لا يعدوه وقد اخبر به النبي عم انتهى وعلى هذا لا يناسب كلامه
ذلك مقاما هذا اذ حينئذ لا يكون عدم مبالاته لاشتياقه الى الجنة بل لعلمه بانه
لا يموت في ذلك الوقت اقول لا شك ان الرواية الثانية غير الرواية الاولى
فان القائل لعلي رضه في الاولى هو ابنه الحسن وفي الثانية هو ابن اخيه مسلم
والباعث على قول الاول طوافه بين الصفين في غلالة وعلى قول الثاني خفقانه
في الليل نعاسا مع اختلاف عبارتي السقوط والوقوع واشتمال الثانية على زيادة
ليست في الاولى وهي الجزم بعدم الموت باخبار النبي عم وبالجملة فالاتي الثاني
غير الاتي الاول فقد صدر عنه رضه احدهما في وقعة والاخرى في وقعة اخرى فلا بعد
احدهما في الامر حتى يرد المحذور قوله سيما اذا علم تصويبه لتمام حال من ايقن المراد
ههنا هو صنف اليهود فانهم يزعمون انه لا يشاركهم غيرهم فلا وجه لما قيل فيه ان كل عصام
يهودي مشاركين لا يحصى في الجنة من اليهوديين الا ان يراد بالغير الغير المنادى
انتهى وبالجملة فالنظر الى حال الصنف لا الى حال الافراد حتى يرد المحذور و
يحتاج الى الجواب قوله لانهم لو تمنوا دفع لما اورد عليه من انه كيف يكون معجزة عصام
مع انه لا يمكن ان يعلم انه لم يتمن احد منهم قيل يمكن دفعه من غير حاجة الى ما ذكر بان
معجزة يعرفها كل معاند اذا رجع الى نفسه واستفتى منها وانما حكمنا بانه كان كما
اخبر لانا على يقين من ان حكم الله تعالى صادق لا محالة وهذا مراد من قال اصل
السؤال غير متوجه لان الله تعالى اخبر بانهم لن يتمنوه ابدا وكفى به دليلا فلا يتجه
ما ذكره المحقق التفتازاني في شرح العقائد الى اثبات انه خبر صادق عن الغيب
ليثبت كونه معجزا فيدل على انه كلام الله تعالى فكيف يثبت صدقه بكونه كلام الله
وهل يكون هذا الا مصادرة اقول بل الحق ما حققه النحرير التفتازاني ولا اتجاه
لما ادعاه القائل في امكان الدفع لان كل معاند اذا رجع الى نفسه انما يعرف حال

حال نفسه فقط ولا يستلزم علمه بعدم تمني نفسه علمه بعدم تمني معاند اخر وكونه معجزة
انما يثبت بعدم تمني جميع المعاندين بل المطلوب ان يكون معجزة بالنسبة الى جميع فرق المخالفين
لاهل الاسلام والعلم بالرجوع الى النفس مخصوص باليهود وما عداهم كالنصارى وعبدة
الاوثان فكيف يقال انهم يعرفون ذلك اذا رجعوا الى انفسهم فانهم لا يعرفون ان اليهود كمال باشا زاده
تمنوا او لم يتمنوا قوله مختصة بالانسان قيل دعوى هذا الاختصاص مع عدم
ثبوته مما لا حاجة اليه ههنا اقول اما عدم ثبوته فليس بثبت اذ الاستقراء دليل ثبوته
وايراد النقض ببعض الحيوانات العجم كالقرد والخرس فقد دفعه بان ما اعمله ذلك
البعض ليس يدا له بل رجل يمشي عليه لكن يقدر على اعماله ببعض اعمال اليد ولا يلزم
منه كونه يدا مثلا انك تاخذ باصابع رجلك ما يمكن اخذه بها ولا يقتضي ذلك اطلاق
اليد على الرجل ولك ان تقول سلمنا عدم اختصاص اليد لكن المدعى ليس اختصاص
مطلق اليد بل اختصاص اليد العاملة لكل عمل مطلقا كما يدل عليه قوله بها عامة مرضاته
ولا يخفى انه ليس لغير الانسان يد عاملة مطلقا يعم عمل الصنائع وغيرها مما لا يقدر عليه
ذلك البعض من الحيوانات واما انه لا حاجة اليه فكذلك ايضا لان العضو الذي يكون
تارة عبارة عن النفس واخرى عن القدرة ينبغي ان يكون لانسان مخصوص كالذي
حتى يحسن كونه عبارة عنهما ولذا لم يجعل الرجل مثلا عبارة عن واحد منهما قوله
والقدرة اخرى قيل نعم قد يعبر باليد عن النفس كما في قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى
التهلكة وعن القدرة كما في قوله تعالى لما خلقت بيدي لكن ما وقع ههنا ليس تعبيرا عن واحد
منهما فان المراد من اليد ههنا معناها الاصلي قال الواحدي قوله بما قدمت ايديهم
اي بما قدموه وعملوه فاضاف ذلك الى اليد لان اكثر جنايات الانسان يكون
بيده فيضاف الى اليد كل جناية وان لم يكن لليد فيها عمل اقول استدراكه مستدرك
لان المراد احدهما اي بما قدمته انفسهم او بما قدمته قدرتهم وكلام الواحدي يحتملهما فانه
غير صريح في ان لفظ اليد على حقيقته بل يحتمل ان يكون بيانا لكونه مجازا عن احدهما
كما ذكره المصنف فليحمل عليه صونا للاية عن الاقوال المنتشرة ولو سلم انه اراد
كون اليد حقيقة فلا يجب علينا تقليد الواحدي وامثاله ولا محذور قوله
وهذه الجملة قيل فيه بحث لانها مقدمة استدلالية اذ بما قدمت ايديهم بيان
نفيهم اقول مراده ذلك على جواز تمنيهم تعنتا وسترا لما قدمت ايديهم كانهم مشتاقون
الى الجنة سالمين عن موانع الوصول اليها قوله فان التمني يعني انه لم يعد

فى عرف اللغة من عمل القلب بل من عمل اللسان الموافق للقلب ولذا يقال تمنى زيد
ما لم ينل ليت لى كذا فان العرف بين اهل اللسان بانتخاطبهم بالالفاظ الطوال هو دون
ما امر القلوب من الخواطر فتبين سقط ما اورد من دعوى انه عمل القلب تمسكا بما ذكره
الشيخ الرضى فى تحقيق الفرق بين التمنى والترجى من ان ماهية التمنى محبة حصول
الشىء سواء تنتظره وترقب حصوله اولا والترجى ارتقاب شىء لا وثوق بحصوله فمن
ثمة لا يقال لعل الشمس تغرب فانه صرح فيه ان التمنى من اعمال القلب ووجه السقوط ان ما
ذكره الشيخ هو حقيقته اللغوية الاصلية وما ذكره المص هو حقيقته العرفية الزعمية ولا مجرد
وسقط ما اورد ايضا من انه كما ان من لم يكن فى صدد الاخبار والانشاء لا يكون مخبرا
ومنشئا بمجرد تلفظ الجملة الخبرية والانشائية كذلك من لم يكن فى صدد التمنى لا يقال
متمن بمجرد قوله ليت ووجه السقوط انه اذا كان التمنى عمل اللسان الموافق للقلب كما
ذكرناه يكون القائل متمنيا البتة ويرتفع احتمال التجوز ثم ان هذا المورد لما غفل
عن التحقيق زعم ان مراد المص بالتمنى هو التمنى المخصوص بهذا المقام وهو تمام التحدى
فانه انما يكون بالظواهر دون الضماير وانت خبير بانه صرف للكلام عن الظاهر مع
عدم الحاجة اليه لما حققناه هذا وقيل هذا الكلام مبنى على ان المراد بتمنى الجنة
ويحتمل ان يكون المراد كونوا على وجه يكون المتمنون للجنة عليه من عمل اهلها اى
للموت ولا تحترزوا عنه فحاذروا من نجا لكم ولا تكونوا من اهل الجنة والصفا
وحينئذ لا يشكل انه كيف يعرف انه كان كما اخبر والتمنى فعل القلب لا يعلمه احد
ولا يحتاج فى الجواب الى ما تكلفه اقول ليس ما اختاره من التجوز على الوجهين
اهون من التكلف الذى فى الجواب بل لا مصير الى المجاز مهما امكن الحقيقة على انا
لا نسلم التكلف كما هو الظاهر مما سلف من التفصيل والله يقول الحق وهو يهدى
السبيل **قوله** وما بقى على وجه قيل هذا صريح فى عموم الحكم لكل يهودى
عن ابن عباس رضى الله عنهما اختصاص عن قراءة التورية وشهد عامهما وانما
ثم كثر عامها والمخالفة بينهما ظاهرة اقول المراد ابن عباس رضى الله عنه
بان ليس المراد تعميم الحكم لكل يهودى بل هو مخصوص باليهود الذين كانوا
الرسول عم وينكرون نبوته وهذا الاختصاص بقرينة مقام التحدى
ما رواه نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما من انه قال جلس الينا يهودى
فقال ان فى كتابكم فتمنوا الموت وانا اذا اتمنى الموت فما لى لا اموت فسمع ذلك

كمال باشا زاده
كمال باشا زاده
كمال باشا زاده
عصام
كمال باشا زاده

نسمع ذلك ابن عمر رض فدخل بيته فاخذ السيف ثم خرج فتوفى اليهودى فقال ابن عمر رض اما والله
لو ادركته لضربت عنقه توهم هذا الجاهل يعنى اليهودى ان الموت عقيب التمنى فى كل وقت انما
هو لاولئك الذين كانوا يعاندون ويجحدون نبوته بعدما عرفوه واعلم ان المحرر قال فى
شرح هذا المقام يتجه ان يقال عدم نقل تمنيهم الى الان لا يدل على عدم تمنيهم ابدا ولا
محيص سوى ان يكون الخطاب مع المعاصرين وقد انقرضوا ولم يتمنوا ويرد عليه يعنى على صاحب
الكشاف انه لا يحسن حينئذ سؤال الحال ويرتكب انهم لم يتمنوا بكلمة لن بل المناسب كلمة لم كما
قال فى لن علمت انهم لم يتمنوا اقول جميع نسخ الكشاف التى وصلت الينا متفقة على
لم دون كلمة لن فكلامه مبنى على غلط وقع من قلم الناسخ والله الموفق لمن لم يقدم فى طلب
الحق راسخ ومنهم من لم يرض الجواب بتخصيص الخطاب بالمعاصرين وزعم ان الجواب هو ان
الاخبار بعدم تمنيهم ابدا اخبار بعدم تمنى واحد واحد الى الابد فانقراض وجود كل واحد
مع عدم التمنى معجزة اقول هذا من العجايب فانه ان اريد عدم تمنى كل واحد من المعاصرين
فهو عين الجواب الاول وان اريد عدم تمنى كل واحد من المعاصرين وغيرهم فهو غير ثابت
لجواز ان يتمنى بعض من يوجد منهم **قوله** وتنكير حيوة يعنى انه للتنويع والمراد
من الفرد النوع الذى هو جزئى تحت الجنس قيل الاوجه ان يجعل التنكير للتحقير اى
الحيوة الدنيا وهو المطابق لقراءة التعريف فان الظاهر ان التعريف للعهد والمعهود
من الحيوة التى هم فيها وهى الحيوة الدنيا اقول لا شك ان مقتضى المقام بيان حرصهم على
الحيوة المتمتعة بالنظا ولا دون مطلق الحيوة الدنيا الشاملة للطويلة والقصيرة
وهو المطابق لقراءة التعريف فان المعهود ما يطلبه اليهود من الحيوة المتطاولة فظهر
انه لا وجه لما ذكره فضلا عن الاوجهية ثم قيل بل الاوجه ان يكون التنكير للابهام
اى حيوة غير معلومة المقدار واقول لا نسلم كونه اوجه مما ذكره العلامة
لكونه راجعا اليه مالا فان الظاهر ان كونها غير معلومة المقدار يحسب ان يكون
من جهة طولها فالا لم يفد مقتضى المقام وفى المختار رقم المسافة فهو اوجه مما ذكره
غاية ان يكون لذلك وجه ولا تثبت الاوجهية **قوله** وقرى باللام قيل
باولوية التنكير عن التعريف كما قاله العلامة لان مدار الاولوية على تقدير ان
يكون اللام للجنس وهو غير متعين لاحتمال العهد اى الحيوة المتطاولة فيتساويان كما
عرفت آنفا وللعلامة ان يقول وجه الاولوية توهم احتمال الجنس فى صورة
التعريف لا تعينه يعنى ان صورة التنكير سالمة عن التوهم فهى اولى وقد ظهر بهذا

عصام
عصام
عصام
ابن عبد

ان من قال ان العلامة قال في وجه الاولوية لان اللام للجنس حاسما به فقد اتى
بعزيمة بلا مرية اذ ليس في الكشاف من هذه العبارة عين ولا اثر فليحمل الاولوية على ما
ذكرنا وللمصنف ان يقول لا نعترض بهذا التوهم فان قرينة المقام ما نحن فيه لانهم انما
طلبوا الحيوة المخصوصة المتطاولة دون مطلقها الشاملة للطويلة والقصيرة كما عرفت
آنفا ايضا وبالجملة فنظر العلامة احوط ونظر المصنف ادق ثم ان الاولى في تزييف الجنس
ما قررناه وقال بعض شراح الكشاف في تعريفه والحرص على جنس الحيوة ومطلقها فلما
يسلم منه المؤمن ايضا وزيف بان لفظ احرص يدل على ثبوت اصل الحرص لغيرهم سواء
فرئ حيوة منكرة مرادا بها حيوة منتطاولة او معرفة اريد بها مطلق الحيوة فاذا
اثبت صيغة التفضيل في الاول الحرص لغيرهم على الحيوة المديدة وفي الثاني على جنس
الحيوة لا يكون قولهم والحرص على جنس الحيوة الخ وجها لاولوية التنكير من التعريف
اقول ساقط لان قولهم ذلك يتحقق دخول المؤمنين في الثاني ولا يلزم منه دخولهم
في الاول لانهم لا يطلبون المدة المديدة مثلا اذا قلنا زيد ابخل الناس فالمراد تفضيله
على البخلاء دون الكرماء ولا يلزم من دخول الكرماء في الناس دخولهم في مفضل
عليه فان القرينة تخصص الناس بمن فيه البخل هذا وقد ظهر بما ذكرنا تزييف ما الجأ
الى الجواب ولوية ما قررناه مما قرره بعض الشراح قوله وكانه قال احرص قال
الفخر فيه بحث والاولى ان يقال في الناس فانه بعض من اضاف اليه بخلاف من الاولى
الى صحة قولنا زيد افضل من الجن ولا يصح افضل الجن وفي بعض الحواشي اجيب بانه
من قبيل زيد اكرم الناس ووجه صحته ما ذكره ابن الحاجب ان لافعل التفضيل
جهتين احديهما ثبوت اصل المعنى والاخرى الزيادة فيه فدخوله فيه باعتبار الجهة
الاولى لا الثانية فلا يلزم تفضيل الشيء على نفسه اقول هذا جواب عن السؤال اللازم
تفضيل الشيء على نفسه في صورة دخول افعل المضاف في ما اضيف اليه مثل اكرم الناس
واما سؤال الفخر وهو انه يجب في صورة من ان يكون المفضل خارجا عن المفضل عليه
حقيقة فلا يندفع به لان محصله اثبات الخروج الاعتباري دون الخروج الحقيقي
فالصواب في الجواب ان يمنع دعوى الوجوب اذ لا نص عليه من ائمة النحو بل الظاهر
من كلامهم جواز الدخول والخروج الحقيقيين قال صاحب الاقليد نقلا عن نقل
القوم بحذف من وتضمنه والمعنى على اثبات من والعجب انه تبع البحرير ابو الكمال ابن
الكمال وما ذا بعد الحق الا الضلال وكذا بعض المحشين لكتاب المعروف باتفاق علم

علم الاعراب وقيل ههنا وجه آخر وهو ان يجعل من الذين عطفا على احرص الناس
والمعنى تجدنهم احرص الناس على حيوة وتكون هذه الجملة ناظرة الى قوله ولن يتمنوه
ابدا مرتبة له وتجدنهم من الذين اشركوا وتكون هذه ناظرة الى قوله ان كنتم صادقين
وتكون تصريحا بما اشير اليه من التردد في دعاويهم اليهودية لانهم خالفوا كتابهم
خرجوا عن التدين فيكون من الذين اشركوا اقول انما لم يلتفتوا الى هذا الوجه
لان جملة يود احدهم مرتبة لاحرصيتهم على حيوة فيكون توسط بيان اشراكهم بين
المرتبة والمرتب كتخلل الفاصل بين العصا ولحائها على ان مخالفة كتابهم انما تقتضي
عدم كفرهم وهو لا يستلزم الاشراك قوله فانه لما زاد حرصهم ذكر العلامة
بعد ذكر هذا الوجه ما قيل من انه اراد بالمشركين المجوس لانهم كانوا يقولون لملوكهم
عش الف نيروز والف مهرجان وقال النحرير تعليل لاشتراكهم في اصل الحرص متعلق
بقوله ارادوا لاحوج الى البيان اصل حرص المشركين وزيادة حرص اليهود على
حرص المجوس اقول لا غبار على عبارة العلامة فانه ذكر اولا ان وجه زيادة
حرصهم على حرص المشركين هو انهم علموا العلم بحالهم انهم صائرون الى النار لا محالة
والمشركون لا يعلمون ذلك وذكر بعد هذه الرواية اللائقة بطلب المجوس
الف سنة فظهر بلا خفاء معنى اول الكلام ان اليهود يطلبون الزيادة على الالف
لانهم يعلمون مصيرهم الى النار ثم ان الشيخ ابا الكمال قال ههنا وفي قوله لم زاد حرصهم في
جوابه نظر لان الحرص امر جبلي ليس في ايديهم ارادته اقول لم لا يجوز تنقيص الاخلاق
الذميمة الجبلية بل ازالتها بالسعي والاجتهاد كيف ولو لم يمكن ذلك لما دون
علم الاخلاق ولما اشتغل الصوفية بالرياضات قوله على انه اريد تبع فيه
العلامة وقال الفخر لانهم المراد بالمشركين والا لم يكن لهذا الكلام ربط بما قبله
وتبعه بعض المحققين قائلا ليكون هذا الكلام مرتبطا بما قبله واعترض بانه
اذا اريد به المشركون غير اليهود كالمجوس يحصل الارتباط ايضا اذ يكون المعنى لتجدنهم
احرص الناس والحال ان من الناس المشركين الذين يودون التعمير الف سنة فاذا
كان اليهود احرص منهم يعرف كيفية حرصهم وقال المفسرين من لم يرتض مختار العلامة
وانتصر على هذا الوجه والحق ان مختار العلامتين اظهر ارتباطا لعدم ارتضاء
ذلك غير سديد واما ما ذكره الفخر وتبعه ذلك البعض فيه من دعوى عدم
الارتباط فغير مسموعة فالوجه ان يختار مختار العلامتين ويجوز هذا الوجه

ايضا وقد يقال المراد من المشركين ما يشمل اليهود وغيرهم ومن المبتدا المقدر الذي
هو ناس صفته يود احدهم اليهود فقط وحينئذ يتقوى ظهور الارتباط قوله حكاية
لوداداتهم الظاهر من اللفظ انه مفعول يود كما تقول يود احدهم ان يعمر الف سنة ولهذا
جعل الفراء لو ههنا حرفا مصدريا والمحقق ما ذكره المص انه حكاية تمنيهم الا انه سد
مسد المفعول فاستغنى عنه الا ترى انك لو قلت يود احدهم قائلا لو اعمر او ليتني اعمر
الف سنة كان صحيحا وكان مغنيا عن ذكره وهذا كما تقول الحسن الى الحطائي الفاو
نظره سواء يقول لامرته ان اضرب زيدا اذا جعلت ان مفسرة وهو الظاهر لم يحتج الى
تعيين المأمور به ولو عينته لو كتب خطا واذا اكتفوا في نحو امرته فقام ففيما نحن فيه
اولى كذا افاد صاحب الكشف وشرحه وبهذا يظهر فساد ما قيل هذا لا يتم اذ لا
وجه لمجرد قوله يود احدهم قائلا ان اعمر لا بد من شيء آخر وهو ان يقال يود لو
اعمر الطويل قائلا لو اعمر والظاهر انه تكلف وبهذا ظهر ايضا ان كون الجملة حكاية
لوداداتهم مبني على ان يكون لو حرف شرط والجملة سادة مسد المفعول لا انها مفعول
حقيقة فانه مبني على ان تكون لو حرفا مصدريا والعجب من صاحب الارشاد انه
قال اولا حكاية لودادتهم وثانيا محله النصب على انه مفعول يود وانت خبير بانه
من قبيل الجمع بين الضب والنون قوله كما جرى قيل فيكون من المشاكلة اقول
لا يكون من المشاكلة اذ لا يصدق عليه تعريفها فانها ذكر الشيء بلفظ صاحبه
وهذا ذكر الشيء بصيغة صاحبه والصيغة غير اللفظ فالصواب ان يقال انه قريب
من المشاكلة كما قاله الطيبي قوله وان يعمر فاعل من خرجه قيل قد عرض لي
ههنا اشكال قوي ومن الله الفتح وهو انه كيف لا يبعدهم عن العذاب التعمير
وما عمروا لم يعذبوا لان العذاب في الدار الاخرة اقول التبعيد ههنا عبارة
عن الانجاء كما هو الظاهر من عبارة الكشاف اذ عطف فيها الانجاء على التبعيد
عطفا تفسيريا يعني ان التبعيد مجاز عن لازمه الذي هو الانجاء فيكون المعنى
التعمير لا ينجيهم عن العذاب سواء كان بعد مدة طويلة او لا ولو سلم كونه حقيقة
فلا محذور ايضا بناء على ان كل آت قريب كما هو المشهور وتدل الآيات
على قربها الساعة بناء على هذه المقدمة المشهورة ولما لم يتنبه القائل لما ذكرنا
اجاب بتكلف لا ينبغي ان يتفوه به قوله او لما دل عليه قاله ابو البقاء
وقال ايضا ولا يجوز ان يكون هو ضمير الشان لان المفسر لضمير الشان مبتدأ وخبر

او خبر ودخول الباء في بمزحزحه يمنع من ذلك وكذا عن الزجاج وقيل لا نسلم المنع
لجواز ان يكون ان يعمر مبتدا و بمزحزحه خبر له والباء زائدة نحو بحسبك درهم اي
درهم واحد كافيك وتكون الجملة مفسرة لضمير الشان والمعنى ما الشان ان يعمر مزحزحه
اقول هذا موقوف على اثبات دخول الباء الزائدة في الجمل المفسرة والظاهر خلافه
فان حق المفسر ان يطابق المفسر بلا زيادة ولا نقصان وبالجملة نفي غنى عن البيان
ثم ان هذا الوجه قد استضعف بان الضمير اذا رجع الى التعمير لا يكون لذكر التعمير بعد
صريحا زيادة فائدة ودفع بانه لما لم يتعين مرجع الضمير في بادي النظر حسن ان يستأنف
البيان بلفظ معين وبحث الفائدة واما دعوى ضعفه من جهة ان ابدال المظهر من
المضمر ضعيف فغير مسموعة قوله اكفر من الحمير لان الحمار مثل في البلادة والكفر ناشئ
منها وقال الميداني اكفر من حمار وهو رجل من عاد ويقال له حمار بن مويلع وكان له
بنون عشرة وكان على الاسلام اربعين سنة يقري الناس ويتوقى الضيف وله واد
طوله مسيرة يوم في عرض اربعة فراسخ لم يكن ببلاد العرب اخصب منه فخرج بنوه يتصيدون
فاصابتهم صاعقة فهلكوا فكفر وقال لا اعبد من فعل هذا ودعا قومه الى الكفر
ومن عصاه قتله فاهلكه الله واخرب واديه فضرب به المثل في الكفر وقيل فيه نظر
لان قوله كان على الاسلام اربعين سنة يابى ان يكون مثلا في زمن النبي عم
واجيب بانه يجوز ان يكون المراد انه كان على شريعة من قبلنا قبل النسخ اربعين
سنة وعاش الى زمن النبي عليه السلام اقول ليت شعري ما الباعث على التزام
عيشه الى زمن النبي عم فالصواب ان يسقط ذلك ويقتصر على انه كان مسلما على
دين واحد من الانبياء السالفة ثم ترك ذلك الدين وكفر واعترض ايضا على
قوله هو رجل من عاد بانه ان كان من عاد هود عم فهم كانوا كفارا فما معنى
قوله كفر اقول لم لا يجوز ان يكون ممن امن بهود عم ثم كفر او كان من بقايا
عاد هود عم واولادهم وكان اعانه نبي جاء بعد هود عم ثم كان كافرا بترك
ذلك الدين ثم ان كان ما نحن فيه من هذا المثل فوجه الجمعية هو الحمل على هذا
العادي واخرابه من الفلاة وترديد بانه تغيير للمثل فانه على الافراد والامثال
لا تغير اقول اعتذر صاحب الكشف عنه بان الامثال يحتمل فيها ضرب من التصحيف
يعني اذا جاز التغيير للتخفيف جاز لغرض اخر ايضا وهو ههنا كون المخاطب جماعة
اليهود قوله فانه القائل يعني انه كان الظاهر ان يقال عليك وانما وسط

ذكر القلب لهذه النكتة قال العلامة ههنا اى حفظه اياك وفهمك فيكون اعتبار للمعنى
للاولية فى القبول زيادة عليه والتحصيل التحفيظ لا قال النحرير لعبارة العلامة يعنى ان سعد الكرماني
التنزيل المسند الى جبرئيل هو التحفيظ والتفهيم كما ذهل زائد بالقلب حالا فيدوا لا
فالمنزل حقيقة هو الله تعالى وانت خبير بان مراد العلامة بيان النكتة لتوسيط
القلب لا بيان الوجه لاسناد التنزيل الى جبرئيل فانه غير محتاج الى التوجيه لانه
يتصف بالتنزيل حقيقة كيف والنزول شان الملك فكذا التنزيل واما اتصاف
الله تعالى بالتنزيل فانما هو باعتبار كونه تعالى مبتدا له لا انه صفته تعالى حقيقة يشهد
بهذا ما ذكره المصنف فى اوائل البقرة حيث قال ولعل نزول الكتب الالهية بان يتلقفه
الملك من الله تعالى تلقفا روحانيا او يحفظه من اللوح المحفوظ فينزل به فيلقيه على
الرسول وايضا قال فى اوائل سورة القدر ان اسناد الانزال الى الله تعالى لتعظيم ملا زاده
شان القرآن وهو ينادى باعلى صوته على ان التنزيل ليس صفة لله حقيقة ثم ان
كون القلب محل الحفظ على لسان الشرع دون الحكمة فلا يرد بما اثبته الحكماء من الحواس
الباطنة وكون حافظ الصور الجزئية الخيال وحافظ المعانى الجزئية القوة التى
فى مؤخر الدماغ المسماة بالقوة الحافظة وحافظ المعانى الكلية العقل المنفيض
على النفوس باسرها قوله بامر قيل هذا اذا ريد بالتنزيل معناه الظاهر ملا خسرو
وقوله او بتيسيره ان اريد به التحفيظ والتفهيم اقول لا شك فى ان التنزيل ليس الا
على معناه الظاهر ومعنى التحفيظ والتفهيم مستفاد من توسيط القلب كما عرفت
انفا لا انه مستفاد من التنزيل بان يخرج عن معناه الظاهر ويكون مجازا عنه فهما
المعان الاذن اما مجاز عن الامر وعن التيسير لا مدخل له فى التنزيل قطعا
وفى بعض النسخ وقع الواو بدل او فالمراد ان الاذن عبارة عن مجموع الامر وما
اتبعه الله من التيسير يعنى انه مجاز عن الامر ويستتبع للازمه قوله والظاهر
ان جواب عما يقال من شان الجزاء ان يكون مسببا عن الشرط وههنا ليس كذلك عصام
وهو على خمسة اوجه حاصل الاولين ان الجزاء محذوف والمذكور علته اقيمت مقامه
الثالث ان صدر الجزاء محذوف والتقدير فالسبب فى عداوته وحاصل الاخيرين ان
الجزاء محذوف لدلالة القرينة ولم يقم شيء مقامه وقد يتوهم من انه لا يصح فى التقدير
لا تقضانه كون ان مفتوحة مدفوع بانه كان اصل الكلام على كسر وحاصل حذف
المبتدأ مع ما تعلق به من الجار والمجرور استتبع الحذف التغيير بقلب الكسر فتحا

وبالجملة يحذف المبتدأ مع متعلقه تغيير كثير وهذا القلب تغيير يسير فاذا جاز الاول
جاز الثانى بالاولوية وفى الاولين والثالث شيء وهو ان السؤال عائد لان
عداوة جبرئيل ليست سببا لتوجيه عداوته او لعدمه وتحقيق الجواب ان تقدير الكلام
ان عاداه احد منهم فالعاقل المنصف يقول لا وجه لمعاداته او لمعاداته وجه زيني زاده
فلا يظهر السببية والمسببية فقوله فقد خلع او كفر وقوله فالسبب يقول العاقل المقدر
وقيل لعل الاحسن ان يقال ان قوله من كان عدوا لجبرئيل بمعنى الاستفهام الانكارى
وقوله فانه نزله على قلبك تعليل للانكار والمعنى من الذى يتصدى لمعاداته ولا
يليق لاحد ذلك لانه توسط بين الله تعالى وبين رسوله بتنزيل اشرف الكتب اقول لا نسلم
الاحسنية اذ هو ايضا محتاج الى التقدير والمقدر ولا يليق لاحد ذلك فكما ان الوجهين
المختارين يحتاجان الى التقدير كذلك هذا الوجه فكيف يصح الاحسنية غايته
ان يكون ههنا وجه آخر كما ذكره بعض المحشين قائلا يحتمل ان يكون استفهاما
للاستبعاد او التهديد ويكون فانه تعليلا للعداوة وتقييدا له وتعليل الاخير يقول
قوله فليمت غيظا قال بعض المحشين توضيح وجه الربط بينه وبين قوله تعالى
فانه نزله هو ان سبب غيظهم وعداوتهم نزوله على قلب النبى وهذا الامر محقق فليموتوا
غيظا ثم قال ويجوز ان يكون قوله تعالى فانه نزله جملة مستانفة كانه قيل ما سبب عداوة
جبرئيل فقيل انه نزله اقول الظاهر ان مراده هو ان المصنف لما لم يتعلق فى الوجهين
الاولين بان الجواب محذوف ظهر انه اطلق الجواب على ما يتبعه فلزم ان لا يكون فى
هذين الوجهين نائب الجواب مع ان ما ذكر فى وجه الربط يجعل قوله فانه نزله
انبا عنه علة للامر بالموت فاراد بحمله على الاستيناف اخراجه عن النيابة لكن
يرد عليه انه اذا صحت العلية فحمله على النيابة فى الوجهين الاولين وعدم حمله عصام
فى هذين الوجهين تحكم على ان تصدير الاستيناف بالفاء غير مسموع وقيل لا يبعد
ان يقال الجواب المحذوف فانا محب له اقول لا يخفى بعده اذ لا سببية بين عداوة
احد منهم وبين محبة الرسول عم ولو اثبت السببية بالتكلف لا يدفع بعده وبعد
البناء والتى فالصواب فى تحقيق مرام المصنف هو ان قوله فانه نزله ليس بمربوط
بالجواب المحذوف بل تعليل للقول اى قل فى حق جبرئيل كذا فانه نزله فاستوجب ملا خسرو
التعظيم قوله اراد بعداوة الله قيل هذا ان لم يعتبر فى مفهومها الاضرار
بالعدو وقوله او معاداة المقربين ان اعتبر فيه ذلك اقول لا نسلم كون الاضرار

داخلة في مفهومها فانها عبارة عن ضد المحبة والاضرار خارج عنه لازم له والعجب منه
ما توهم من كون حقيقتها نفس طلب الاضرار فمراد المصنف هو ان اثبات ضد محبة الله لاحد
مما لا يجوزه العقل ولم يقل به اليهود فيلزم جعلها مجازا عن مخالفة امره او يراد اثبات ضد
محبة المقربين ويكون تصدير الكلام بذكر الله تعالى تفخيما لشانهم مثل ما في الاية المذكورة
ووجه التفخيم انه يشعر بان تلك المعاملة معهم في حكم تلك المعاملة مع الله تعالى ليس
ذلك الا لانهم بمنزلة عنده تعالى وقرب منه **قوله** والتنبيه قيل الظاهر او التنبيه لان
شيخ زاده
الذكر لفضلهما واخراجهما من الجنس لا يجامع ذلك التنبيه بل التنبيه على ان معاداة
عصام
احدهما والكل سواء اقول لو سلمنا انه لا يجامع ذلك في بيان فضيلتهما فيكفي مجامعتهما
في صلاحه ان يكون وجها للافراد بالذكر مع انه غير مسلم كيف وفي التسوية بين معاداة
ذلك الواحد وبين معاداة الكل في الكفر ما لا يخفى من عظم شانه ثم ان بعضهم استشكل
شيخ زاده
هذا التنبيه فان الواو للجمع والظاهر احتمال ان يكون مستلزم الكفر عداوة المجموع
من حيث هو مجموع دون عداوة كل واحد من المعطوفات فردا كان او جنسا فجعل الواو
بمعنى او ونقل تجويز ذلك عن الامام ايضا اقول لا حاجة اليه فان هٰهنا قرينة مانعة
عن ذلك الاحتمال دالة على ان عداوة كل واحد منها كافية في استلزام الكفر وهي ان
ذكر في الاية السابقة عداوة جبرئيل فقط وذم عليها بوجه ظاهر في استلزام الكفر
ثم افرد في هذه الاية جبرئيل بالذكر وضم اليه ميكائيل واخرجا عن الملئكة لان ذلك
ان عداوة كل واحد منهما مستلزمة للكفر فان بيان عداوة جبرئيل سابقا يقتضي
ان يكون عداوة ميكائيل مثلها ايضا اذا كان شان عداوتهما كذلك فما ظنك
كازروني
بعداوة الله وعداوة جنسي الملائكة والرسل ومنهم من قال هذا انما يتم اذا كان
الواو بمعنى او والا فلا بد لما ذكر على تقريرهما اقول قد عرفت انه يتم بدون الحاجة
الى اخراج الواو عن معناه الظاهر وكذا دلالته على تقريرهما فان مدارها على
اخراج الفرد عن الجنس سواء عطف بالواو او باو **قوله** اذ الموجب لمحبتهم قيل انما يتم
ما سبق من ان ابن صوريا جعل ميكائيل محبوبا لان الخصب والرخاء منه وجبرائيل
عدوا لان الخسف والعذاب منه اقول لا منافاة قطعا فان اليهودي جعل كونهما
انما جعل لجهله بان كل واحد منهما انما يفعل ذلك بامر الله تعالى لا من قبل نفسه
نفسه فلا وجه لعداوة جبرئيل لان المامور معذور وبالجملة فالموجب لمحبة ميكائيل هي
الاسلام لا انه ملك الخير كما زعمه والموجب لعداوة جبرئيل هو الكفر وجهله المنفي للنفي

للنفي بانه ملك الشر ثم ان في كلامه غلطا فاحشا وذلك ان من جعل ميكائيل
محبوبا ليس هو ابن صوريا بل جماعة اليهود الذين في المدينة **قوله** ووضع الظاهر
في الكشاف والمعنى من عاداهم عاداه الله وعاقبه اشد العقاب وقال النحرير
وجه الدلالة على ذلك ان مجرد المعاداة ظاهر معلوم فحمل على الكناية لتكثير الفائدة
وقيل تفسير اذ لا معنى للمعاداة من الله الا المعاقبة واستفيدت الشدة من تاكيد
الجملة الاسمية ولا خفاء في ثبوت المعاداة قبل العقاب فلا يتم ما ذكر الا اذا اريد
بالعقاب ارادته ومن المفسرين من ذكر وجه الكناية وقال في الحاشية فيه رد لمن زعم انه
لا يتم ما ذكر الا اذا اريد بالعقاب ارادته اقول وقد صرح بان مراده عن زعم هو النحرير
يعني ان الوجه ان يحمل على الكناية فلا معنى لجعل العقاب مجازا عن ارادته واستخبار ان
النحرير اختار وجه الكناية ايضا فلا عتب عليه وانما ذكر كون العقاب مجازا عن ارادة العقاب
في وجه القول بالتفسير دفعا لما يرد عليه من ان المعاداة متحققة قبل اذ لا يندفع الا
بالمصير الى المجاز فلا غبار على كلام النحرير قطعا ثم قال ذلك المفسر لما كان فيه تنزيل
منزلة المحقق استحق التاكيد بالجملة الاسمية وان الشدة المذكورة معتبرة في الكناية
ولا تاتي فيها التاكيد للخبر وقال في الحاشية رد لسعد الدين في قوله استفيدت الشدة
من تاكيد الجملة الاسمية اقول نفي التاتي غير مسلم والتحقيق المقام ان عداوة الله جعلت
كناية عن عقابه واريد حقيقتها مع المعنى الكنائي الذي هو العقاب فصار المعنى
انه عدو ومعاقب للكافرين ولما دخل ان على هذه الجملة ظهر ان المراد العداوة
الشديدة مع العقاب الشديد فان الاعتناء بمضمون الجملة يشعر بقوة معناه وهو
مجموع العداوة والعقاب هذا وقال بعض شراح الكشاف الشدة ماخوذة من اعادة
ذكر اسم الله في الجزاء وتخصيص اسم الذات الجامع المفيد في هذا المقام معنى النهاية
وتصريح ذكرهم بعنوان الكفر وقيل كان الظاهر ان يقول فانه عدو لهم والعدول عنه
للتنبيه بل لان فيه احتمال ان يذهب الوهم الى رجوع الضمير الى مجموع ما تقدم اقول
انما الظاهر ان يقول فان الله عدو له فليس فيه احتمال ان يذهب الوهم الى ذلك هذا
وقال الطيبي لو قال العلامة من عادى جبرئيل عاداه الله لكان اظهر لان النظم
انما اظهروا عداوة جبرئيل فحسب فذكر الله والملائكة والرسل للتوطئة اقول
كون المقصود بالافادة عداوة جبرئيل وكون عداوة الله والملائكة والرسل
توطئة لها بعيد غاية البعد فالحق انه قصد بالافادة في الاية المتقدمة عداوة

خواجه زاده
خواجه زاده
خواجه زاده
لمحرره

جبريل فقط بناء على ان التي اظهرها القوم تلك العداوة ثم دفع الترقي في البيان
بافادة عداوة الله والملائكة والرسل بموجب ما اشتهر من ان الكلام يجر الكلام
فالمقصود بالافادة في هذه الاية هي عداوة الجميع **قوله** نزلت في ابن صوريا
يعني ان اللام في الفاسقون للعهد فالفاسقون طائفة اليهود وهذا ما ذكره
العلامة فانه قال والاحسن ان يكون اشارة الى اهل الكتاب يعني الاشارة العهدية
وانما خصصنا اهل الكتاب باليهود لان الكلام فيهم اولا واخرا كما قاله صاحب الكشف
ومأخذ التخصيص اضافة الاهل الى الكتاب فانها عهدية بل لان ما في الاية الاتية
من قوله تعالى نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله يدل على ان مراده من اهل
الكتاب هم اليهود فقط بناء على انه فسر كتاب الله بالتورية وانما ذكرهم بعنوان اهل الكتاب
مع كون لفظ اليهود اخصر تأسيا بالعبارة القرآنية التي هي الذين اوتوا الكتاب واذا
تحققت هذا عرفت ان من قال تخصيص المصنف باليهود احسن مما في الكشاف
ان الاحسن ان يكون اشارة الى اهل الكتاب زاعما ان العلامة اراد التعميم لغير
اليهود فلم يفهم مرام العلامة ثم ان من جعل اللام للجنس وعمم الفاسقون لغير اليهود
وجهه بان اليهود يدخلون فيها دخولا اوليا فيكون اثباتا لغاية كونهم بطريق
البرهاني يعني ان هذا الجنس حاله كذا فكيف حال النوع الذي يدخل فيها دخولا اوليا
ووجه للحصر المستفاد من ما والا بالمبالغة ... بل كفر من عداهم بمنزلة العدم
بالنسبة الى كفرهم وبالجملة فالعهد اظهر والجنس ابلغ ولكل وجهة فلا وجه للتمسك
باحدهما ورد الاخر كما فعله بعض المغربين وبعد التأمل في ... فالظاهر من كلام
المص حمل اللام على العهد كما جزم به ذلك القائل والعجب من بعضهم انه جزم بان
مراد المص حملها على الجنس فكان مرجحا لخلاف الظاهر **قوله** الهمزة للانكار
قيل جوز العلامة العطف على ما قبل الهمزة ولم ير ذلك منافيا لطلب الهمزة صدر
الكلام وجزم ههنا بحذف المعطوف عليه بعد الهمزة ولم يجعله معطوفا على ما قبل الهمزة
فما وجه ارتكاب الحذف مع تجويز العطف على ما قبلها وقال النحرير ذلك لانه لا مجال
للوجه الاخر وهو العطف على الكلام السابق وتوسيط الهمزة لغرض يتعلق بالمعطوف
خاصة من توبيخ ونحوه وقيل لا ظهور الا وفق لسبك النظم ان يكون معطوفا على
سابق الهمزة من حيث المعنى لانه لما حكى عنهم نقض الميثاق غير مرة كانه قيل نقضوا
عهد الله هذا وذلك فوبخهم بانهم كلما عاهدوا عهدا نقضوا حينئذ الا في نوبة ...

ملا خسرو

عصام الدين

شيخ زاده

توجيه العطف بكلمة او وجعلها بمعنى بل وعطف الجملة بها على نقوض العهد المذكورة
كانه قال نقضوا هذا العهد وذاك العهد بل كلما عاهدوا الاية اقول انما انك تجد جملة نقضوا
عهد الله او يكون الجملة السابقة ما وليه بجملة نقضوا وكلاهما ليسا باهون مما ارتكبه
العلامة من تقدير المعطوف عليه بعد الهمزة لاظهرية والاوفقية بل لاظهرها الختاره
لموافقته لاصلهم الاصيل الذي هو طلب الهمزة صدر الكلام ولان تقدير كفروا بعد الهمزة
اولى من تقدير نقضوا قبلها اذ الجملة السابقة ناطقة بالكفر بالايات دون نقض
العهد فقرينته ما يدل على الكفر كما على علم وقرينة ما يدل على النقض انما تحصل بتكلف ثم
قول النحرير لا مجال للوجه الاخير لانه ممنوع لكان هذا الوجه الذي ذكره الا ان يقال
لما كان هذا الوجه حاصلا بالتكلف الحقه بالمعدوم **قوله** وقرئ بسكون الواو
نقل عن العلامة انه يكون او بمعنى بل كقوله بدت مثل قرن الشمس في رونق الضحى وصورتها
او انت في العين املح وكذلك نقل الجوهري وابن جني وقرره صاحب الكشف قائلا لا
يتعين للاستدلال والتحقيق انه ذكر في معرض الترقي ما يوهم التساوي تعكيسا فيفيد
انه بل ابلغ وقد اشار الى نحو منه المصنف في قوله تعالى او كصيب حيث قال وللذكر
امر وهم يتدرجون من الاهون الى الاغلظ اقول هو متعين للاستدلال فان التفضيل
في املح يقتضي الترقي الذي هو معنى بل وحمله على التعكيس خلاف الظاهر والتمسك بظاهر
كاف في امثاله والتحقيق الذي ذكره ينادي باثبات ما انكره فان القول بافادة
او انه بل ابلغ في بعض المواضع يقتضي ان يكون او بمعنى بل بقرينة المقام تجوزا
كما ان الهمزة حقيقة في الاستفهام وقد يكون للانكار مجازا وانت خبير بان المعاني
المتولدة بقرائن المقامات معان مجازية لامثال هذه الحروف ولم يدع احد منهم كون هذا
المعنى حقيقيا فلا عتب عليهم وقال النحرير او في مثل هذه المواضع تفيد تساوي الامرين
في الوقوع مع ان الثاني ابعد واليق بعدم الوقوع فيحمل على انها بمعنى بل وقد اثبتها
الثقات وشهد بها الاستعمال ودلت عليها القرينة اعني قوله بل اكثرهم لا يؤمنون ربما
الى الاغلظ فالاغلظ اقول لا يخفى انه اراد الجواب عن رد صاحب الكشف وكلامه حتى
الا انه لم يتعرض لدفع عدم تعينه للاستدلال واثبات تحقيقه لما انكره وكم ترك الاول
للاخر والحمد لله على نفسه لهذا القاصر ثم انه قيل في كلام النحرير نظر لان تساوي الامرين
في الوقوع مع ان كون احدهما ابعد عن الوقوع لا وجه له ظاهرا اذ بينهما تناف فلا
ابدال لفظ الاستواء بالاشتراك اقول لا تنافي اصلا فان الابعدية الكائنة قبل

صاحب الكشف

سعد الدين

كازروني

الوقوع لاثنا في استواء البعيد حين الوقوع مثلا اذا مات شخصان في سن واحد مع ان
احدهما قوي والاخر ضعيف يقول كان القوي ابعد من الموت لقوة مزاجه لكنهما تساويا في
الموت فكون القوي ابعد من الضعيف قبل الموت لا ينافي تساوي البعيد معه في وقوع الموت
ثم ان منطوق كلام المحرر هو ان هذه الحروف مجاز في معنى بل مع انه مستعمل في حقيقتها التي
هي التساوي ويجوز الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في مذهبه فانه شافعي واما على مذهب
الحنفي فالحرف ليس مجازا في معنى بل كناية عنه ويجوز ارادة حقيقتها التي هي التساوي
مع هذا المعنى **قوله** او ان قال بعض المفسرين رد لما يتوهم من ان الفريق هم الاولون
وهذا على تقدير ان من لم ينبذ جهارا يؤمنون بها حقا وقال في الهامش رد للقاضي في
قوله او ان اتوك لا وجه لجعل الوجهين واحدا فان الوجه الاول لغير مبني على الكثافة لان
مداره على تحقق الكثرة النابذين جهارا ومدار الثاني على اثبات الاكثرية بالحاق
غير النابذين جهارا بالنابذين جهارا **قوله** وهو القران وفي بعض النسخ كالقران
وهو الصحيح فان الكلام يشمل الانجيل فيوافق قوله كعيسى ومحمد عليهما السلام قبل الاولى
ان يكون المراد بكتاب الله هو التورية لا القران لوجهين الاول لان النبذ لا يعقل الا
فيما كان ماخوذا متمسكا به سابقا ولو من بعض الوجوه واهل الكتاب اخذوا التورية متمسكين
في الجملة فيتصور نبذها بالنسبة اليهم بخلاف القران فانهم لم ياخذوه اصلا فكيف يصح ان
يقال انهم نبذوه والثاني انه تع قال نبذ فريق منهم ولو كان المراد به القران لم يكن لتخصيص
الفريق معنى لان جميعهم لا يصدقون بالقران كذا في الكبير وان حمل على القران فكونه
منبوذا بمعنى انه جعل لزوم الاخذ بمنزلة الاخذ كما ذكره العلامة فان قيل كتاب
الله القران منبوذ بعد ما لزمهم تلقيه بالقبول اقول قد سكت هذا القائل عن دفع
المحذور الثاني فكانه عاجز عنه ووجه الدفع ظاهر وهو ان هذه الاية في حق الكتاب
المعاندين وهم فريق من جنس اليهود الشامل للفرق الاربع التي ذكرها المصنف لا محالة
والعجب من الامام انه اول من وقع في هذا العجز واما ما قيل في دفع المحذور الاول
من انه لا حاجة الى التنزيل بل لا وجه له لان المحذور مندفع بما ذكره المصنف فلا مثل
لاعراضهم عنه الخ يعني ان النبذ وراء الظهر ليس على حقيقته بل هو استعارة تمثيلية اريد به
الاعراض فليس بشيء لانه اذا كانت استعارة تمثيلية فالمشبه مركب من اليهود والقران
ولمعاعراضهم عنه والمشبه به مركب من النابذ والمنبوذ ونبذه فالظاهر ان يكون المفردات
على حقايقها ولما كان الاخذ معتبرا في حقيقة النبذ لزم تداركه بادعاء ان لزوم التلقي

التلقي هو الاخذ والادعاء عن التجوز فظهر وجه التنزيل واما لو جعلنا النبذ مجازا
عن الاعراض يكون استعارة في المفرد لا تمثيلية فان قلت لم لا يجوز ان يكون النبذ
استعارة في المفرد قبل اعتبار التمثيل في المجموع ولا يلزم ان يكون جميع المفردات على حقايقها
بل على احوالها التي كانت هي عليها قبل التمثيل قلت لما كان مختار المصنف التمثيل وجاز حمل
المفردات على حقايقها ظهر ان الراجح هو الحمل عليها الا قدامية الحقيقة ولان الاحتمالات الثلثة
تكون اربعة فيكون التمثيل افيد والركاكة التي في النبذ مدفوعة بما مر من الادعاء
لا يقال الظاهر ان هذا القائل قد اختار مسلك المحرر الذي ادعاه في بحث هدى
للمتقين وهو صحة جمع الاستعارة التمثيلية مع الاستعارة في المفرد فانه صحح هناك كلام
المحرر واجاب بوجوه عما اورد عليه السيد السند وقد صرح بهذا بعض المحشين المتاخرين
قائلا يعني ان نبذ كتاب الله وراء ظهورهم من قبيل الاستعارة التمثيلية التبعية لانا
نقول كل ما ذكره القائل هناك مقدوح كما ذكرناه هناك فليراجع ثمه واما كلام المحرر
هناك فمعناه صحة جمع التمثيلية الاعتبارية مع الاستعارة في المفرد كما ذكره في قوله
والله محيط بالكافرين ولا شك ان مفردات طرف المشبه ههنا على الحقيقة فان اليهود
وكتاب الله واعراضهم عنه كلها امور ثابتة لا اعتبارية فيكون جمعا للتمثيلية الحقيقية
مع الاستعارة في المفرد وهو مردود والعجب من الامام الطيبي انه فسر كلام العلامة على المعنى
التمثيلي ولا ثم قال ولو حمل على القران لا ينافي ارادة حقيقة النبذ فهو كقولك فلان
طويل النجاد يحتمل ان لا يكون له نجاد وان يكون انتهى وانت خبير بان قولك المذكور
كناية فان اراد بالتشبيه به كون عبارة الاية كناية ايضا فهو ليس بمستقيم لظهور المعنى التمثيلي
ومخالف لما صرح اولا في تفسير كلام العلامة وان اراد بالتشبيه كون المعنى التمثيلي
كالمعنى الكنائي في جواز ارادة المعنى الحقيقي وعدم ارادته فهو كذلك ايضا اذ قد
عرفت ان المعنى التمثيلي يقتضي كون المفردات على احوالها السابقة على اعتبار التمثيلي
في المجموع ولا حاجة الى اخراج النبذ عن حقيقته لصحة الادعاء ثم ان المصنف لم يتعرض
لهذا الادعاء فيجب ان الراجح ان لا يكون النبذ خارجا عن حقيقته كما عرفت وان
اراد الادعاء ليس اهون من جعل النبذ مجازا قبل اعتبار التمثيل فهو غير مسلم لان فيه
الحقيقة وزيادة الفائدة ومن الذين تورطوا في هذا المقام من غفل عن ظهور المعنى
التمثيلي وزعم ان الاستعارة في المفرد حيث قال استعمل في المشبه ما هو موضوع للحقيقة
وهو النبذ وراء الظهر وقد عرفت جلية الحال فماذا بعد الحق الا الضلال قيل

يجوز ان يستعار النسيان للاعراض راسا ثم يكون النبذ وراء الظهر كناية عنه على ان
نسيان فيكون كناية متفرعة على الاستعارة المكنية ولتسمية كناية بالاستعارة وهذا
ابلغ من الكناية ابتداء والاستعارة التمثيلية اقول لا نسلم بلاغة فضلا عن الابلغية
فانه يكون الكلام من قبيل التعمية والالغاز ولا يرتضيه البلغاء الناطقون
مجمع بحري الحقيقة والمجاز قوله كعيسى ومحمد عليهما السلام قبل كون الرسول كمال باشازاده
مصدقا لما معهم من الكتاب كونه على الوصف الذي ذكر فيه فالمراد من الرسول محمد عم ابو السعود
فقط وتنكيره للتعظيم اقول التعميم اكثر فائدة فانه يفيد كفرهم مرارا كثيرة وهو اشنع
في ذمهم فظهر ان ما فعله المصنف اولى نعم التخصيص مسلك الامام ابي منصور الماتريدي كما
صرح به في التاويلات لكن لا يلزم علينا اتباعه في جزئيات تاويله جميعا بل يجوز
مخالفته اذا ظهر فيها مرجح كمخالفة صاحبي ابي حنيفة له فانهما لم يخرجا عن مذهبه
ثم ان صاحب الارشاد بعد ما سلك مسلك التخصيص قال في تفسير الفريق هم اليهود
الذين كانوا في عهد النبي عم ممن كانوا يستفتحون قبل ذلك لا الذين كانوا في عهد
سليمان عم كما قيل لان النبذ عند مجيء النبي عم لا يتصور منهم انتهى ولا يخفى عليك
ان ذاك القائل يختار مسلك التعميم فيتصور النبذ من الذين كانوا في عهد سليمان عم
نعم لا يصح قوله بناء على انه لا وجه للتخصيص بهم فكانه نظر الى عطف واتبعوا على نبذ
وجعله قرينة مخصصة لكن لزوم التخصيص ممنوع لصحة ان يقال الجيل اليهودي
انه نبذ فريق منهم التورية كما جاء بني مرارا متعددة وانهم اتبعوا كتب السحر في عهد
سليمان عم وبعده قوله يعني ان علمهم معنى الرصانة مستفاد من وضع الذين
اوتوا الكتاب موضع المضمر سواء اريد بكتاب الله التورية او القرآن لصحة ان يقال
نبذوا التورية مع رصانة علمهم بها وان يقال نبذوا القرآن مع رصانة علمهم بانه كتاب
الله فان رصانة علمهم بالتورية الناطقة ببعث محمد عم تستلزم رصانة علمهم بان القرآن
كتاب الله ومن وهم اختصاص معنى الرصانة بالوجه الثاني فقد وهم قوله واعلم ان ابن محمد ملا خسرو
كما قيل فيه رد على الراغب حيث قال وقد دل بالاية على ان جيل اليهود ثلث
فرق فريق جاهروا بنبذ العهد وفريق لم يجاهروا بذلك بل لم يومنوا به وهم اكثرهم
وفريق اخرجوا حكم الكتاب فصاروا في حكم الجهلة اقول ان تقسيم الراغب دائر
على ما هو المذكور بصريح العبارة القرآنية وتقسيم المصنف دائر على ما يعم صريحها ومدلولها
فانه قال فرقة امنوا بالتورية وقاموا بحقوقها كمؤمني اهل الكتاب وهم الاقلون المدلول

المدلول عليهم بقوله اكثرهم لا يؤمنون ولكل وجهة فليس مراد المصنف الرد على الراغب
لصحة تقسيمه بالدوران على صريح العبارة ولما راى القائل المخالفة بين التقسيم الثلاثي
والتقسيم الرباعي توهم ان مثبت الثاني يريد الرد على مثبت الاول ولم يعلم ان
اثبات الاول مبني على اعتبار واثبات الثاني على اخر فلا تزاحم بينهما ثم ان
قوله جيل اليهود كما في اكثر النسخ غير صحيح بل الصحيح جيل اليهود بمعنى الصنف كازروني
من الناس ومن المحشين من اعتمد على النسخة السقيمة وبنى عليه سوالا وجوابا ثم
صرح بان في الجواب اشكالا حيث قال فان قلت المفهوم من قوله على ان جيل
اليهود اربع فرق ان منهم فرقة خامسة نحو هي قلت قد ذكر ان الفرقة الرابعة هم الذين
تمسكوا بها ظاهرا ونبذوها حقيقة الخ ومنه يعلم ان هنا فرقة اخرى هم العالمون
بها لكن لا يتمسكون بها ظاهرا فتامل فيه اشكال انتهى ووجه الاشكال لا يخفى
لان العلم بها لا يجتمع باظهار عدم التمسك انما يجتمع باخفائه قوله اي تقرؤها عصام
من التلاوة او تتبعها من التلو كما قيل الاحسن ان يحمل على عهد سليمان متعلقا
بتتلو على تضمين معنى الافتراء اي تتلو الشياطين مفترين على ملك سليمان
قائلين ان ملك سليمان قائم به ومرتبط به وما كفر سليمان ارتباطا تاما اقول
لا نسلم الاحسنية فان الافتراء انما يتعدى بعلى الى الذات مثل افترى على الله كذبا
وافترى زيد على عمرو فلا يصح افترى الشيطان على ملك سليمان الا ان يأول
بان المعنى افترى الشياطين على سليمان من جهة ملكه وهذا التكلف ليس بدون
من تقدير المضاف بل مختار المصنف احسن منه لان فيه تكلفا واحدا هو التقدير
وفي هذا تكلفان احدهما التضمين والاخر هذا التاويل قوله من الجن
يعني ان الشياطين يجوز ان يحمل على كل منهما لكن قوله الاتي قبل استراق ملا خسرو
السمع الخ يؤيد الاول كذا قيل ولا يخفى ان التاييد ممنوع لان ذلك المنقول
كما انه ناطق بما هو حال الشياطين من الجن وهي قصة استراق السمع كذلك ناطق
بما هو حال الكهنة من الانس وهي قصة تلقيهم بما القي اليهم بالقبول وتدوينهم ابو السعود
اياه فظهر ان نسبة المنقول الى كل واحد من المحامل الثلثة على السوية والعجب
من صاحب الارشاد انه خصص الشياطين ههنا بشياطين الجن قائلا اي نبذوا
كتاب الله واتبعوا كتب السحرة التي كانت تقرؤها الشياطين وهم المتمردون
من الجن وقال في تفسير قوله تعالى ولكن الشياطين كفروا باستعمال السحر وتدوينه

وهذا انسب لما نقله ههنا من التخصيص بالجن فانه ذكر روايتين احديهما تقتضي
كون المذكورين عمل الكهنة من الانس وهي رواية المصنف والاخرى كونه عمل
المنافقين منهم وعلى كلا التقديرين يلزمه التعميم للانس قوله نسخره اي نسخر
بعلم السحر الغرض الثالث لسليمان فيكون الانس وما عطف عليه مرفوعا على الفاعلية
على ان نسخر مطاوع سخر اي سخرهم سليمان فتسخروا له واما عبارة الكشاف وهي
قوله وبه نسخر الانس والجن والريح التي تجري بامره فيحتمل ان يكون نسخر فيها مطاوعا
كما في عبارة المصنف وان يكون بمعنى استعمل بلا اجر فيكون الانس وما عطف عليه
منصوبا على المفعولية والاظهر الثاني والعجب من بعض المحشين انه فسر عبارة ملاخسرو
المصنف بالمعنى الثاني وهو غير مستقيم لان لفظة له تعين المعنى الاول وكأنه
سقط هذه اللفظة عن نسخته لكن اتفقت النسخ الصحيحة على اثباتها والعجب ابن محمد
من بعض المحشين انه سبق ذلك البعض في هذا التفسير الباطل واني اظن انهما اتبعا
شراح الكشاف وغفلا عن انه لما كانت عبارته ظاهرة في ذلك المعنى فسرها الشراح
به وفي عبارة المصنف ما هو مانع عنه قوله ليدل على انه كفر رد بان السحر كاردني
مطلقا ليس بكفر وانما يكون اذا الحقه شيء موجب للكفر قال الفقهاء وحرم فعل السحر
اجماعا ويكفر مستحله ولو قال اعمله استوصف فان وصفه بما هو كفر كان يعتقد التقرب
الى الكواكب السبعة او قال انه فعل السحر بنفسه فيما لا يقدر الا الله فهو كافر وان وصفه
بما ليس بكفر فهو ليس بكافر اقول هذا التفصيل المنقول عن الفقهاء مذهب البعض
منهم والاكثرون منهم لم يذهبوا اليه بل حكموا بان عمل السحر مطلقا كفر فمختار
المصنف مذهب الاكثرين وقال الامام الغزالي انما يذم في حق العباد امر من
الامور الثلثة الاول ان يكون مؤديا الى ضرر اما لصاحبه او لغيره كما يذم
علم السحر والطلسمات وهو حق اذ به شهد القرآن وهو نوع يستفاد من العلم بخواص
الجواهر وبامور حسابية في مطالع النجوم فيتخذ من تلك الجواهر على صورة
الشخص المسحور ويترصد له وقت مخصوص في المطالع ويقرن به كلمات تتلفظ
من الكفر والفحش والمخالفة للشرع ويتوصل بسببها الى الاستعانة من الشياطين
ويحصل من مجموع ذلك بحكم اجراء الله تع العادة احوال غريبة في الشخص المسحور
انتهى وانت خبير بانه عرف السحر بوجه يظهر منه كون عمله كفرا فانه اخذ في التعريف
قيد المقارنة بالكلمات الكفرية والاستعانة من الشياطين كما فسر المصنف بان

يستعان في تحصيله بالتقرب الى الشيطان بمعنى ان يتكلف التقرب اليه وهو لا يكون
الا بالكلمات الكفرية والعجب ان هذا الراد نقل كلام الامام هذا وغفل عما افاده كاردني
القيد ان من كون الحكم على الاطلاق دون التفصيل ثم ان هذا الراد نقل اولا ذكره
النحرير من علم السحر مزاولة النفوس الخبيثة لاقوال وافعال تترتب عليها
امور خارقة للعادات ولا يروى خلاف في كون العمل به كفرا فاورد عليه
ما اورده على المصنف من قضية التفصيل ولم يدر انه مختار بعض من الفقهاء
قليل ثم يرد على النحرير انه كيف قال لا يروى خلاف فيه مع هذا القول لكنه
لم يعتمد عليه فالحقه بالعدم ثم اني بعد تحرير هذا الكلام وقفت على ان الامام
ابي منصور ذاهب الى التفصيل والانصاف ان الامام اعلى درجة من ان يلحق قوله
بالعدم فالتحقيق ان الخلاف ثم ناش من الاختلاف في تعيين ماهية السحر فمن
اخذ في تعريفه التكلم بالكفريات والتقرب الى الشيطان حكم بان السحر على
الاطلاق كفر كالامام الغزالي والمصنف ومن لم يأخذهما في تعريفه وزعم
ان حقيقته ما خفي سببه لزمه الذهاب الى التفصيل كالامام ابي منصور ومن
تبعه والحق ان الاصابة في جانب الغزالي وان تسمية ما دون السحر الكفري
سحرا على التجوز كما اشار اليه المصنف ثم ان الراد اعترض على النحرير ايضا بان تفسير
علم السحر بالمزاولة المذكورة ليس كما ينبغي اذ المزاولة عمل وهو ليس بعلم انتهى اقول
لا نسلم كون اثر السحر العمل بل الاثر هي الامور الخارقة للعادة والمزاولة عمل الذي هو
سبب لظهور تلك الامور نعم يرد على النحرير انه فسر بها علم السحر مع انها ليست علمه
بل عمله فعبارته تحتاج الى تقدير مضاف اي معرفة مزاولة النفوس هذا وقال
صاحب الكشف في قول العلامة من تعلم منهم وعمل به كان كافرا في الحديث
الصحيح ما يدل على خلافه لانه عد الاشراك من الكبائر وكذا السحر فدل على تغايرهما
واجاب الشيخ الاكمل بان التغاير في الصفة كاف وهو حاصل فانه ضار بغيره اكمل
الترك اي ضار لنفسه مضر لغيره واقول لا نسلم كون التغاير وصفيا فقط
بل التغاير حقيقي لان الكفر جنس والاشراك نوع منه والسحر نوع آخر منه كما
ذكره المصنف فظهر ان التمسك بالتغاير الوصفي ناش عن الغفلة عن التغاير الحقيقي اكمل
والا فيكون التمسك به كالاستضاءة بالمصباح عند ظهور تباشير الصباح ثم
قال الشيخ ان المعتزلة ذهبوا الى ان السحر ليس له حقيقة وانما هو تمويه وتخييل

بدليل انه تعالى قال يخيل اليه من سحرهم انها تسعى واهل السنة ذهبوا الى ان له
حقيقة يعبر عنها بانها ملكة نفسانية غير معجبة يتعدى تأثيرها بينها من نفس
خبيثة فقوله غير معجبة احتراز من العين وقوله يتعدى لاخراج ما لا يتعدى
وقوله من نفس خبيثة لاخراج المعجزات والكرامات والمعتزلة نقضوا
اصلهم في نفي نسبة القبيح الى الله تعالى فانهم لما رأوا ترتب الافعال على ذلك
الفعل وقد ذهبوا الى نفي حقيقته اضطروا الى ان ينسبوها الى خلق الله تعالى
كما قال المصنف مما يحدث الله عنده الفرك والنشوز والخلاف وذلك
خلاف مذهبهم اقول هذا عجيب فانهم تداركوا ذلك بالحمل على الابتلاء
كخلق الشيطان كما قال العلامة متصلا بعبارته المذكورة ابتلاء منه وقال
شراح الكشاف قوله هذا دفع لما يتوهم من ان مثل الفرك والخلاف قبيح له
لا يليق بالحكيم خلقه فكيف ذكروا اول الكلام وغفل عن اخره ومن المحشين ابن مجيد
للكتاب من قلد الشيخ في كلامه هذا فوقع فيما وقع قوله ما يستفاد من هذا
ظهر ان العمل به حرام قال صاحب الروضة يحرم فعل السحر بالاجماع واما تعلمه
وتعليمه ففيه ثلثة اوجه الصحيح الذي قطع به الجمهور انهما حرامان والثاني مكروه
والثالث مباحان وقال العلامة من تعلمه وعمل به كان كافرا ومن تجنبه
او تعلمه لئلا يعمل به ولكن ليتوقاه ولئلا يغتر به كان مؤمنا عرفت انه
لا للشرك كمن لم يتوقه وقال الطيبي فيه اشعار بان تعلمه واجب لايقاع قوله
كان مؤمنا مسببا عما قبله لكونه جزاء للشرط ولا ستشهاده بالبيت وصرح
بوجوبه الامام وجعله مقدمة للواجب واما قوله لان اجتنابه اصلح فمستنبط
من الاية بحسب الادماج ومؤذن بعدم الوجوب فيتناقض كلامه اللهم
الا ان يقال ان المراد من قوله كان مؤمنا لم يكفر وقال الاكمل الجواب اكمل
ليس بدافع لان عدم الكفر واجب فيكون مسببا عما قبله اقول نعم الامر
كذلك لكن يندفع به التناقض بان تجنبه او تعلمه لئلا يعمل به سبب لعدم
الكفر الذي هو عبارة عن مطلق الايمان الشامل للايمان الكامل الثابت
لمن تجنبه والايمان الناقص الثابت لمن تعلمه لئلا يعمل به قوله واما
ما يتعجب منه رد على العلامة في قوله يعني اتبعوا كتب السحر والشعوذة التي
كانوا يقرؤنها على ملك سليمان يعني انه لا بأس بنقل الشعوذة فانها ليست

مصنف
بسحر حتى تستلزم ان تكون كفرا فلا وجه لضمها الى السحر واقول الظاهر ان تلك
الكتب كانت مشتملة على مسائل ذينك العلمين ككتب المعاني والبيان فالاشتغال بها
يقتضي تعلمها بل الشعوذة لا تخلو عن السحر قال صاحب الكشف هي خفة اليد بسحر وغيره
فان لم يكن علمها في كتب السحر بل مفردا بالتدوين يلزم اشتماله على السحر ثم انه لا تتم
سلب المذمومية قال صاحب الروضة اعلم ان التكهن واتيان الكهانة والتنجيم
والضرب بالرمل وبالشعير والحصى والشعبذة وتعليمها حرام واخذ العوض عليها
حرام بالنص الصحيح في حلوان الكاهن والباقي بمعناه نعم للمصنف ان يقول
لا نسلم كون الشعوذة بمعنى الكهانة لانها انما كانت حراما لكونها اخبارا عن الغيب
وكذا الضرب بالرمل والشعير والحصى وليس في الشعوذة اخبار عن الغيب فلم يكن
حراما ولصاحب الروضة ان يقول ان حرمة الكهانة ليست لكونها اخبارا
عن الغيب فقط بل لكونها محوجة الى التقرب الى الشيطان وهو موجود في الباقي
جميعا وللمصنف ان يقول لا نسلم ذلك في قسم من الشعوذة وهو ما يحصل بغير السحر
كالالات والادوية وخفة اليد الحاصلة بالادمان وما قيل في كلام المصنف كلاردي
نظر لان الفقهاء قالوا تعليم الشعبذة وتعلمها حرام والشعبذة خفة اليد مدفوع
بان المراد هو انه لا وجه للتحريم في هذا القسم العادي عن السحر بقي الكلام في
ان ما فعله المصنف المحشي كونه اجتهادا ولا يسوغ ذلك له ويقطع الكلام ههنا
ان العلامة نظرا الى كون بعض الشعوذة بالسحر ضمها الى السحر لاشتمال كتبها على
السحر لان الاشتغال بكتبها يستلزم الاشتغال بالسحر والمحشي لم يرد الرد عليه بل
اراد التنبيه على ان بعض الشعوذة التي ليست بالسحر بل بغيره كالالات والادوية
وخفة اليد الحاصلة بالادمان ليست بمذمومة فغرض العلامة صحيح لان الاشتغال
بكتب الشعوذة المشتملة على القسمين منها يقتضي الاشتغال بالسحر وغرض المحشي
صحيح ايضا لان القسم الاخير عار عن السحر فلا بأس به فكانه قال ينبغي ان لا يتوهم
من عبارة الكشاف كون الشعوذة مذمومة على الاطلاق كالسحر فان قسما منها
غير مذموم فما فعله المصنف ليس باجتهاد بل بتقييد لاطلاق الفقهاء بحسب كون كمال پاشا زاده
الدليل مقتضيا للتخصيص باحد القسمين قوله وتسميته سحرا قيل ردا على المحشي
السحر في اصل اللغة الصرف حكاه الازهري عن الفراء ويونس فاطلاقه على ما
يفعله اصحاب الحيل بمعونة الالات والادوية وما يريك صاحب خفة اليد باعتبار

ما فيه من صرف الشيء عن جهته حقيقة لغوية اقول بل ما اختاره المصنف اولى لان جعل
السحر مجازا عن معناه المشهور اولى من حمله على الحقيقة المهجورة قوله والمراد بما
الوجه الاول هو ان المصحح للعطف هو ان السحر تغاير اعتبارا فان المعتبر في المعطوف
عليه هو السحر الذي القاه الشياطين الكهنة فدونوه والمعتبر في المعطوف هو السحر الذي
انزل على الملكين والوجه الثاني ان المعطوف داخل في المعطوف عليه عطف عليه عطف
الخاص على العام لكونه اقوى انواعه فقوله نوع اقوى بمعنى نوع منه اقوى اي من سائر
انواعه وبهذا ظهر ان من اقتصر في تفسيره على الوجه الثاني واشار في الهامش الى رد
المصنف فكانه لم يفهم معنى الوجه الاول والا فلا وجه لرده ثم ان صحة عطف

كمال پاشا زاده

الخاص على العام مبنية على ادعاء ان الخاص لعظم شانه كانه جنس غير العام فلا يخرج
ما قيل ههنا او المراد بما انزل نوع من السحر فهما متغايران ذاتا لانه لا تغاير ذاتا
بينهما حقيقة بل ادعاء قوله وما روي انهما وتفصيل القصة ان الملائكة لما راوا

شيخ زاده

في زمن ادريس عليه السلام ما يصعد الى السماء من الاعمال الخبيثة لبني آدم عيروهم بذلك
وقالوا هؤلاء الذين جعلتهم خليفة في الارض يعصونك فقال تعالى لو انزلتكم الى الارض
وركبت فيكم ما ركبت فيهم لارتكبتم ما ارتكبوه فقالوا سبحانك ما ينبغي لنا ان نعصيك
فقال تعالى اختاروا من خياركم اثنين لانزلهما الى الارض فاختاروا هاروت وماروت وكانا
من اصلحهم فركب الله تعالى فيهما الشهوة واهبطهما وامرهما ان يحكما بين الناس بالحق
ونهاهما عن الشرك والقتل بغير حق والزنا وشرب الخمر وارتكبا ذلك وكانا يقضيان
بين الناس يومهما فاذا امسيا ذكرا الاسم الاعظم فصعدا الى السماء فاختصمت اليهما
يوما امراة يقال لها زهرة وكانت من اهل فارس ملكة في بلدها فلما رآها اخذت
بقلوبهما فراوداها عن نفسها فابت وانصرفت ثم عادت في اليوم الثاني ففعلا
مثل ذلك فابت وقالت لا الا ان تعبدا ما اعبد يعني الصنم وتقتلا النفس وتشربا
الخمر فقالا لا سبيل الى هذه الاشياء فان الله تعالى قد نهانا عنها فانصرفت ثم عادت في
اليوم الثالث ومعها خمر فعرضت عليهما ما قالته الامس فقالا العبادة لغير الله عظيم
والقتل بغير حق عظيم واهون الثلاثة شرب الخمر فشربا وسكرا وزنيا فلما فرغا
رآهما انسان فقتلاه وسجدا للصنم فقالت لهما لن تدركاني حتى تخبراني بما
تصعدان به الى السماء فقالا بالاسم الاعظم قالت ما انتما بمدركي حتى تعلمانيه فقال
احدهما لصاحبه علمها فقال اني اخاف الله تعالى فقال الآخر فاين رحمة الله تعالى

تعالى فعلماها فتكلمت به وصعدت الى السماء فمسخها الله تعالى كوكبا وهما قصدا الصعود
فلم تطعهما اجنحتهما فعلما ما حل بهما فقصدا ادريس عليه السلام واخبراه بامرهما وسالاه ان يشفع
لهما الى الله تعالى ففعل ادريس عليه السلام ذلك فخيرهما الله تعالى بين عذابي الدنيا والآخرة فاختارا
الاول لانه ينقطع عن قريب فهما يعذبان في بئر بابل الى الآن واشار المصنف بقوله مروي
عن اليهود الى عدم اعتقاده عليه اذ معه شاهد كذب هو ان زهرة مخلوقة عند خلق السموات
لا يشك فيه من له دربة في العلوم العقلية واما قوله ولعله الخ يعني لو ثبت هذه القصة
ممن يوثق فنقول انها من رموز الاوائل كما هو عادتهم وانما اوردنا هذا التفصيل
ولم نجتنب عن محنة التطويل ليظهر ما هو مختارنا في حل الرمز والحمد لله على ما هدانا
الى استخراج ما في ارض وجودنا من الكنز واما رواية هذه القصة فقد صححها السيوطي
في الشواهد قائلا انها رواية صحيحة مرفوعة من حديث ابن عمر اخرجه احمد في مسنده
موقوفة على علي وابن مسعود وابن عباس وغيرهم رضي الله تعالى عنهم باسانيد عديدة
صحيحة وقال ابن حجر في شرح البخاري لهذه القصة طرق تفيد العلم بصحتها فعلى هذا
ما جعلناه شاهد كذب مجروح بصحة التاويل بان ليس المراد ان المراة المسماة
بزهرة انقلبت زهرة التي هي من السبعة السيارة بل انقلبت شيئا نيرا هو الشهاب يعني
نضدت بقوة الاسم الاعظم الصعود الى السماء فامرها الله تعالى في الجو فصارت
شهابا كما ذكر في بعض الحواشي واذ قد عرفت ان هذه القصة لا تخالف العقل
والنقل وقفت على فساد ما في الارشاد من انهما لا نعول عليها لان مدارها

ابن الصلاح

رواية اليهود مع ما فيها من المخالفة لادلة العقل والنقل وممن تورط في هذه الورطة
الامام الرازي حيث قال هذه الرواية فاسدة مردودة ليس في كتاب الله ما يدل
عليها بل فيه ما يبطلها من وجوه الاول ما فيه من الدلائل الدالة على عصمة الملائكة
عن كل المعاصي وثانيها ان قولهم انهما خيرا بين العذابين ممنوع اذ كان الاولى
ان يخيرا بين التوبة والعذاب لان الله تعالى خير بينهما من اشرك به طول عمره فكيف
يبخل عليهما بذلك وثالثها ان من اعجب الامور قولهم انهما يعلمان السحر في حال كونهما
معذبين ويدعوان اليه وهما يعاقبان على المعصية واقول كله مدفوع اما الاول فبان
الله تعالى لما ركب فيهما الشهوة خرجا عن الملكية المستلزمة للعصمة وصارا مخلوقين
مثل الانسان فلا يلزم من الدلائل الدالة على عصمة الملائكة عصمتهما لانهما ليسا
من الملائكة حينئذ واما الثاني فلانهما انما خيرا بين العذابين دون التوبة والعذاب

لانهما ارتكبا مع الاشراك الارتداد بعد معرفة الله تعالى وعدم الاعتماد على قوله تعالى
لو ركبت فيكم لجى فانه تكذيب لله تعالى واما الثالث فبان صاحب هذه الرواية يقول
كان تعليمهما السحر قبل وقوع هذه الوقعة ولا يلتزم بعده ومن يلتزم ذلك يقول انهما
معذبان بالحبس والغم ولا يستبعد تعليم المحبوس المغموم كما في قصة تعبير يوسف عليه السلام رؤيا
الشخصين حال كونه في السجن **قوله** وحله قيل هو انهم اشاروا به الى الترغيب
الى الطاعة والترهيب عن المعصية فان الملكين باتباعهما الشهوة وارتكابهما المعصية هبطا
عن اوج القبول الى حضيض الرد والمراة الزانية برغبتها الى الطاعة ترقى عن حضيض
الرد الى اوج القبول وقيل وقيل مما لا ينبغي عليه التعويل والتاويل وبالله التوفيق ان
المراد باحد الملكين الروح الانساني الذي هو النسمة المودع في سويداء القلب الصنوبري
المخلوقة من الدم التي يقال لها الروح الحيواني ابداع نور البصر في انسان العين وهذا
النور لادراك المعقولات كما ان نور البصر لادراك المحسوسات وبالملك الاخر
العقل المودع في الدماغ فانه يصحب الروح الانساني ووجه التعبير بالملكين انهما مصدر
لكل خير حصولهما عن كل شر وبهبوطهما الى الارض نزولهما من عالم الانوار الى عالم
الاجسام وبالمراة هي النفس الامارة بالسوء وبتعشق الملكين بها ابتلاء الروح الانساني
والعقل بالنفس الامارة فانهما انقادا لامرها بالزهرة مثل الشرب والزنا والقتل والكفر
وبتعلمها منهما الاسم الاعظم تدرج النفس بالتربية الصادقة التي هي كالاسم الاعظم عن
مرتبة الامارية الى مرتبة المطمئنة فان الروح والعقل يربيانها ويوصلانها الى
تلك المرتبة السنية وبصعودها الى السماء رجوعها الى ربها راضية مرضية اي وصولها
الى مقام القرب وبمسخها بجماعة صيرورتها نورانية وباستمدادها من ادريس النبي عليه السلام
استمدادها من صفة الرحمانية فان الانبياء رحمة الله لعباده وبكونهما محبوسين
في بئر بابل ابتلاء الروح والعقل بجوف البدن الترابي فانهما مودعان في جزئين
كائنين في جوف البدن وبكون البئر بابل اشارة الى ان ما يشبه البئر متحققة في
الفطرة الانسانية فان ارض بابل التي تسمى الان خطة بغداد صارت بعد ظهور
الدولة الاسلامية دار الخلافة وآدم خليفة الله في ارضه ولعل الاوائل ونقول
بكاشفاتهم او بارصادهم على كونها دار الخلافة في الزمان الآتي فعبروا عنها
بهذا التعبير ويسنظر وجه كون المراة ملكة فارس فان ارض فارس التي تسمى الان
بخطة شيراز متصلة بارض بابل فهو عبارة عن اتصال النفس بالروح والعقل يكونهما

وكونهما معذبين في البئر الى القيامة عبارة عن ابتلاءهما بالكدورات البشرية
الى الموت فانهما يتجردان عند خراب البدن فيعودان الى عالم الانوار وللصوفية
ان يأولوا شربهما الخمر بتكيف الروح والعقل بالعشق الالهي ووقاعهما باشتغالهما
بالعمل الذي ينتج الولد القلبي وقتلهما النفس بافناء الوجود الوهمي ويعبر عنه
بالفناء في الله وبسجودهما للصنم بوصولهما الى الحقيقة المحمدية التي هي عين الذات
من وجه مع مناجاتهما لها وتعلمها منهما الاسم الاعظم بوصول النفس باعانة الروح
والعقل الى مرتبة علم اليقين وهي مشاهدة جميع الاشياء على ما هي عليها وبعروجها
وصعودها الى جانب السماء بوصولها الى مرتبة عين اليقين وهي مشاهدة جميع
الاشياء بعينها ووصولها الى السماء بوصولها الى مرتبة حق اليقين وهي
التلاقي بالحقيقة ويعبر عنه بالبقاء بالله وصيرورتها زهرة باستغراقها في نور
الجمال الذي هو غاية السلوك فان زهرة كوكب اثبتوا الحسن الصوت وما يتعلق
الطرب واما تأويل استمدادها عن ادريس عليه السلام وما بعده فعلى ما ذكرناه انفا
والشكر لله تعالى على ما خصني به من عطية الالهام والمنة الحقيقية المحمدية التي
هي الواسطة بين الرب والعبد عليه الصلوة والسلام **قوله** وقيل ما انزل
قال بعض المفسرين يكذبه قوله تعالى وما يعلمان من احد فانه اذا لم يكن هناك شيء
منزل فالتعليم والتعلم في اي شيء يكون اقول فيه ان ارتكب المصنف بجعل ضمير
التثنية راجعا الى هاروت وماروت على انهما بدلان من الشياطين والمعنى
على نفي الانزال على الملكين واثبات التعليم للشياطين وهم يعلمون الناس السحر ويعلمونه
هاروت وماروت غاية تعلمهم كله هذا مبنى على ورده هذا الشق ارتكب فيما بعد حيث قال يرده
تعلق قوله وما كفر سليمان الاية بما قبله تعلقا خاصا بحيث لا ينتظم بدونه
وان المبدل منه في حكم الساقط بحيث لو قيم البدل مقامه لا ينتظم الكلام معه
لكنه مدفوع بانه هل يخل النظام بان يقال وما كفر سليمان ولكن هاروت
وماروت كفروا اي السحرة من الشياطين فانهما عبارة عن قبيلتين منهم سماهم
ذكرنا باسم رئيسهما كما هو الشائع فكانه قيل لكن السحرة منهم كفروا وهل يتوجه
هذا في تعلق وما كفر سليمان بما قبله كلا والعجب من صاحب الارشاد انه تبع ذلك
البعض في هذا المقال وماذا بعد الحق الا الضلال **قوله** والمشهور انه هي
خطة اضيفت الى بابل في الزمان القديم لكونه اعظم بلدانها ولما كان في هذا

العصر خرابا وكان اعظم بلد بابل انها مدينة بعداد اضيفت اليها وهي خطة يدخل فيها
الكوفة ايضا فصح قوله من سواد الكوفة ثم ان ارض فارس التي قلنا بانضمامها
بارضنا بل هي التي تسمى الان بخطة شيراز وهي متصلة بخطة بغداد كما لا يخفى
على من سافر اليهما **قوله** ومن جعل ما نافية قيل فيه بحث لان من جعل
ما نافية فرقتان احديهما تجعل هاروت وماروت عطف بيان للملكين كالجمهور
والاخرى تجعلهما بدلين من الشياطين كما ذكره الراغب فحق العبارة ان يقول
ومن جعل هاروت وماروت شيطانين دون ملكين ابدلهما من الشياطين
بدل البعض اقول لا نسلم كون حق العبارة ذلك لان المصنف لم يعتد بمسلك الفرقة
الاولى فالحقه بالعدم ووجهه هو انه اذا كان الانزال على الملكين منفيا
يلزم هذا الابدال ضرورة ان المعلمين والقائلين انما نحن فتنة هاروت
وماروت واذا كانا ملكين ولم ينزل عليهما شيء فما الذي يعلمانه ان
قلت لا نسلم الضرورة المحوجة الى الابدال لجواز ان يكون ما في وما يعلمان
نافية ايضا والمعنى نفي الانزال على الملكين ونفي تعليمهما المعنى بالتاويل
المذكور فلا يلزم وجود شيء معلم قلت لم يلتفت اليه المص لابتنائه على ارتكاب
تكلف بعيد في قوله فيتعلمون منهما بجعل ضمير التثنية راجعا الى السحر والكفر
كما ذكره الراغب او يكون المعنى نفي الانزال المعني بالقول مع نفي تعلم
الناس منهما على ان الضمير لهاروت وماروت كما هو الظاهر وبهذا ظهر ان
من قصر على ما دل الراغب فقد قصر لان من جعل ما في وما انزل نافية
جعل الضمير التثنية في وما يعلمان راجعا الى هاروت وماروت على انهما قبيلتان
من الجن ذكرتا باسم رئيسهما فتكونان بدلين من الشياطين ولم يرد المص
بكون ما في وما يعلمان نافية ان المعنى على نفي التعلم مع غاية التي هي
القول كما زعم بل على ان انتفاء التعلم ينقطع عند القول ويبتدأ هناك
ثبوت التعلم وبهذا كله ظهر ان من قال ههنا الظاهر ان جعلها نافية
لا يقتضي الابدال المذكور لجواز ان تكون نافية ويكون هاروت
وماروت علمين للملكين ويكون الواو في وما انزل عاطفة لا اعتراضية
الا ان يجعل تعريف الموصول في ومن جعل ما نافية على العهد الخارجي فكم
نفهم المرام اذ بما حققناه يستغني عن ذلك الحمل بل لا نسلم جوازه اذ بعد

بعيد الطعن على المصنف بانه لم اقتصر على قول ذلك المجهول مع مكان قول اخر
يوافق قول الجمهور في هاروت وماروت ثم انه قيل جعلهما من الشيطان
بعيد الا ان يذهب الى ما رواه ابن عباس ان من الملائكة ضربا يتوالدون
يقال لهم الجن ومنهم ابليس اقول انما يحتاج اليه صاحب هذا القول لو كان اطلاق
الملكين عليهما مسلما عنده وليس كذلك بل ثبت عنده رواية كونهما شيطانين
كما صرح به بعض المفسرين **قوله** فمعناه على الاول اي على الوجه الاول
في ما التي في وما انزل وهو كونها موصولة معطوفة على السحر فقوله وعلى الثاني
بمعنى الوجه الثاني فيها وهو كونها نافية معطوفة على وما كفر سليمان واما كون
الاول عبارة عن الوجه المختار والثاني عبارة عن الوجه المحكي عن اليهود كما
زعم فمما لا يقبله الذوق السليم ثم ان الصحيح في تحقيق مرام المصنف هو ان
مراده من الاول هو كون هاروت وماروت ملكين ومن الثاني كونهما
رجلين صالحين فلا يرد ما في الارشاد من قوله بانه اه ان مقام وصف
الشياطين بالكفر واضلال الناس مما لا يلائمه وصف رؤسائهم بما ذكر من
النهي عن الكفر انتهى وانت خبير بانه اذا حملناهما على الرجلين الصالحين فلا بعد
في قولهما ذلك بعد ابتلائهم بالسحر بل هو تقتضي صلاحهما المتقدم على الابتلاء
واما على صورة كونهما من الشياطين فلا مخلص عن ايراد صاحب الارشاد الا
بتكلف بعيد جدا وهو ان يقال لم لا يجوز بعض من رؤسائهم مأمورين من الله
تعالى بان يقولوا ذلك القول اظهارا لغاية قبح السحر ونزول نهاية العقوبة
على من ارتكب الجار بعد هذا التنبيه واعلم ان الحق ههنا هو ما عنونته
بالصحيح اذ به يندفع الايراد اصلا فما ظاهر ولم يتنبه له اكثر اصحاب الحواشي
فذهبوا الى ما ذكرناه اولا **قوله** فمن تعلم منها قيل فيه نظر وقد مر دفعه بانه
يقال المراد انه اعتقد ما يوجب الكفر او يقال لعل هذا كفر في شرع تقدم اقول
لا وجه لكل وجه من التوجيهين اذ قد عرفنا ايضا ان مختار المصنف هو
ما ذهب اليه الامام الغزالي في تعريف السحر وهو تحريم عمله مطلقا دون
التفصيل فلا يرد عليه شيء **قوله** وفيه دليل قيل فيه نظر اذ هو خلاف
الفقهاء فانهم لم يجوزوا تعلم السحر وتحليله اقول المسالة خلافية كما عرفت
ما نقلناه عن الروضة فمختار المصنف انهما مباحان بل مكروهان اذ يعرج

بعيد هذا بان التحرز عنه اولى وكيف قال انه خلاف الفقهاء مطلقا مع ان
منهم القائلين بالكراهة والاباحة بل جعلها بعضهم واجبين كالامام الرازي
فقوله غير محظور اي غير محظور حظر الحرمة ولكن ان من ذهب الى الاباحة نظر
الى انهما كانا محتاجا اليهما لمصلحة دينية كانا مباحين كما لا يحرم تعلم كلمة
للمنصوب للذب عن الدين برد الشبه وان كان اغلب احواله التحريم كذلك
تعلم السحر وتعلم ان فرض فشوهما في طرف واريد تبيين فساده لهم ورجعهم
الى الحق وهذا لا ينافي اطلاقهم القول بالتحريم كذا افاده صاحب الكشف
واما من ذهب الى الوجوب فلعله نظر الى انه اذا كانت الحاجة لمصلحة
دينية يجبان كما في المنصوب للذب عن الدين وكذا اذا كانت الحاجة
لمصلحة ضرورية كدفع المسحرة عن نفسك او نفس مسلم اخر كانا واجبين
وهذا مقطع الكلام والحمد لولي الالهام وبهذا كله ظهر سقوط ما قيل
ردا على المصنف قال علي رضه كانا يعلمان تعلم انزا رلا تعلم دعاءاليه
كانهما يقولان لا تفعل كذا وكذا والصحيح من مذهب اصحابنا ان تعلمه
حرام مطلقا لانه توسل الى محظور عنه غنى وتوقيه بالتجنب احوط انتهى
لانا لا نسلم حرمته على الاطلاق فانه اذا كانت الحاجة لمصلحة دينية
او ضرورية لا يستغنى عنه مع كونه محظورا عنه فعدا ان تلك المصلحة
فالمقدمة القائلة انه توسل الى محظور عنه غنى الخ غير مسلمة والعجب ان
القائل نقل كلام علي رضه ولم يتنبه لمقتضاه فانه يقتضي ان يكون تعلم
الانذار حلالا بل واجبا فانه تعالى ارسلهما لتعليم الانذار وامر نع
اباها بذلك يستلزم الوجوب فيهما منصوبان للذب عن الدين
وقرئ بضارى قال ابن جني هذا من ابعد الشواذ واشكل ما يقال فيه
ان يكون واراد وما هم بضاري احد به ثم قدم الظرف وفصل به بين المضاف
والمضاف اليه وهو ضعيف لان ذلك انما يجوز في الشعر نص عليه
في المفصل ولما كان مانع اخر من الاضافة وهو من اورد قوله كيف
يضاف الى احد وهو مجرور من واجاب بقوله جعل الجار جزأ من المجرور
وهو دفع لفظي لم يعتمد على اصل معهود الا ان يراد انه للتاكيد وما هو
كذلك فلكونه لا يدل على معنى مخالف لما دخل عليه جاز الفصل به كما قال

كما قال سيبويه في مثل لا اباك عبتانا باحرف في الاضافة فانه يعود الى ما
يشبه المعهود نقله الشيخ الاكمل في شرح الكشاف ونقل الطيبي والقطب في
قوله الا ان يراد انه للتاكيد التصريح بانه لتاكيد الاضافة وزيفه التحرير
قائلا لم يصلح ان يكون محجة لتاكيد معنى الاضافة كاللام في لا اباله
لان هذه اضافة لفظية الى المفعول ليست بمعنى من واما المحشون للكشاف
فمنهم من تبع الطيبي والقطب ولم يتنبه لتزييف التحرير ومنهم من تنبه له
تبعه في ذلك واقول ان الشيخ ثقة في نقله فاذا تحقق كون عبارة ابن
جني التاكيد دون لتاكيد الاضافة فالتزييف غير وارد اذ ليس المراد
بالتاكيد تاكيد الاضافة حتى يرد المحذور بل المراد انه لتاكيد عموم احد
كما نطق به تفسير الشيخ الاسلام الروميين فهو لا يدل على معنى مخالف
في مدخوله فقياسه على مثل لا اباك في عدم دلالته على ذلك المعنى لا في
تاكيد الاضافة ومن اصحاب الحواشي من لم ير في الفصل المعهود ضعفا
بل قال لما جازت الاضافة بالفصل بغير الظرف كما في قوله بين ذراعي وجبهة
الاسد كانت الاضافة بالفصل بالظرف اجدر لما في الظروف من الاتساع
حيث يجوز فيه ما لا يجوز في غيرها انتهى وتبعه بعض المتاخرين منهم وانت
خبير بان خلاف الظاهر ههنا ليس في نفس الظرف حتى يتمسك بقضية الاتساع
فانه علاج لما في نفسه من الداء بل في الاضافة ناشئا من جهة لفظ كفى
بفصله بين المضاف والمضاف اليه وهو متحقق سواء جاز في معناه الاتساع
اولا ولا وجه لان يجاب بان الظرف لما كان شيئا متسعا فيه الحق باللفظ
بالعدم فكانه لم يفصل بينهما فانه ليس بمسموع ولا معقول وقال بعض الكملة
زادا على العلامتين وقرئ بضاري على حذف النون من اسم الفاعل
وان لم يكن فيه ال قال ابو حيان لا نظير في نثر العرب ونظمها واما خرجها
على الاضافة الى احد وجعل الجار جزأ منه فمردود بان الجار موثر فيه وجزء
الشيء لا يؤثر فيه اقول لا شك في رجحان مختاره لان فيه محذورا واحدا
هو فقدان ال وفي مختار العلامتين محذوران احدهما الفصل المحذور
والاخر جعل الجار والمجرور لفظا واحدا واما اعتراض ابي حيان فمدفوع
بانا نعتبر تاثير الجار في المجرور حقيقة ونعتبر كونهما شيئا واحدا ادعاء

كمال زاده

المجد
الاخرى
شيخ زاده

ابن مجد

شيخ زاده

كمال زاده

ابو حيان
عزمي زاده

فالمغايرة حقيقية وبه يتحقق التأثير والتاثر والاتحاد ادعائي فيثبت جواز اعتبار
ولا تزاحم بين اعتباري الحقيقة والادعاء في مادة واحدة قوله والاظهر
ان اللام ما قال بعض المحققين كانه تعريض بالرد على ابي البقاء حيث قال قوله لمن
اشتراه اللام ههنا التي يوطأ بها القسم مثل لئن في قوله لئن لم ينته المنافقون
فانه مخالف لكلام الجمهور وانما الموطئة هي لام لقد علموا وقيل قوله وانما الموطئة
الخ مخالف لكلام الجمهور قال الرضي وان كان القسم على جواب شرط مستقبل قبل
ذلك الشرط قسم قرنت اداة الشرط كثيرا بلام مفتوحة تسمى موطئة اي ممهدة ومعينة
لكون الجواب للقسم لا للشرط نحو قولك لان اتيتني لاتينك فان حذف القسم وقدر
فالاكثر المجيء باللام الموطئة تنبيها على القسم المقدر من اول الامر وقد يجيء من غير لام
كقوله تعالى وان اطعتموهم انكم لمشركون انتهى ولم يسمع ان اللام الداخلة على قد موطئة
للقسم اقول هذا من العجايب فان ما لسنده الذي هو كلام الرضي ليس الا بيان
حال القسم اذا كان على جواب شرط وقبل ذلك الشرط قسم وما نحن فيه ليس كذلك
فان القسم ههنا على تحقق علمهم لا على ان من اشتراه ماله في الاخرة من خلاق بل لفظة
من ليست بشرطية بل موصولة فلا شرط في الجملتين اي لقد علموا لمن اشتراه فليس لكلام
الرضي مساس بما نحن فيه اصلا واما قوله ولم يسمع الخ فليس في كلام الرضي ما يدل
عليه وهو ممنوع وعليه الاشارة بل المسموع من الثقات خلافه منهم العلامة حيث قال
كيف اثبت لهم العلم اولا في قوله ولقد علموا على سبيل التاكيد القسمي والمصنف حيث قال
والمثبت لهم اولا على التاكيد القسمي العقل الغريزي والنحرير حيث قال واللام في
لقد علموا جواب القسم وتبعهم ابو الكمال ابن الكمال وصاحب الارشاد والعجب ان هذا
القائل انما ارتضى بقول المصنف الذي نقلناه آنفا فيكون رده ههنا مناقضا
لارتضائه هناك وبالجملة فكلامه مشتمل على المدافعة فضلا عن اشتماله على الخطاء
ثم ان المصنف انما اشار الى رد ابي البقاء لانه لا يجوز ان تكون الجملة التي تسد
مسد مفعولي باب علمت قسمية ولا شيئا من الجمل الانشائية الا بالتأويل مع ان
تقدير القسم بلا ضرورة خلاف الاصل ومن لم يتنبه لهذا قال انما اختار المصنف
كون اللام ابتدائية لان التأسيس خير من التأكيد فان التشبث بهذا الوجه
مع وجود الوجه الذي حققناه يكون كالاستضاءة بالشمعة عندما سطع من الشمس
لمعة قوله علم امر في قوله تعالى بئسما اشتروا به انفسهم وقد قصد صاحب الارشاد

شيخ زاده
كازرونى
ابو السعود

الارشاد الثاني من المعنيين حيث قال بتجويز كون الشري بمعنى الاشتراء مما لا سبيل
اليه لان المشترى متعين وهو ما تتلو الشياطين ولان متعلق الذم هو المأخوذ لا
المنبوذ كما اشير اليه في قوله تعالى بئسما اشتروا اقول يعني انه لا يمكن ان يكون المشترى
انفسهم فانهم اذا كانوا عالمين بان من استبدل السحر بكتاب الله ماله في الاخرة من نصيب
كيف يصح ان يظنوا انهم يخلصون انفسهم بالسحر من العذاب الاخروي فلا وجه لما قيل
في شرح كلام المصنف واما معنى الشراء فمن حيث انهم ظنوا انهم خلصوا انفسهم من العذاب
الاخروي بما فعلوا من استبدال ما تتلو الشياطين بكتاب الله تعالى ثم اقول لعلهم لما
قالوا هذا علم سليمان عم وما تم ملكه الا به جاز ان يظنوا انهم خلصوا انفسهم عن شقاوة
الدنيا ومذلتها وامثالها مما هو خلاف الملك فحصل الجواب عن رد صاحب الارشاد اذ
ح لا نسلم المقدمة القائلة ان المشترى متعين واما قوله ولان الخ فمردود بما ذكرنا
في الاية المذكورة فتذكر قوله يتفكرون فيه اي لو كانوا يعلمون التفكر فيما صنعوا
فلا ينافي اثبات العلم بمجرد العقل الغريزي او لو كانوا يعلمون علما يقينيا قبح الفعل
او ما يتبعه من العذاب فلا ينافي اثبات العلم الاجمالي بقبح كل واحد منهما
واما ما يتوهم من ان سلب التحقيق عن العلم بما في حقيقته بلفظ لو تلبس بتحقق ان
تحقق العلم الاجمالي لا ينافي سلب تحقق العلم التفصيلي واعلم انه كان لي مطالعة
ههنا قيدتها في المسودات وكنت اظن اني متفرد بها فلما وصل الدرس الى هذا المقام
لزم تتبع الحواشي فوجدتها في بعض منها فحمدت الله تعالى على حسن التوارد وهي
ان المثبت هو العلم بان من اشترى السحر بكتاب الله ماله في الاخرة من نصيب منه و
المنفي هو العلم بان من اشترى السحر اضاع نفسه بالكلية حيث باعها فانه صار
كافرا مخلدا في العذاب اعني هو يعلم انه ليس لسحره فائدة اخروية لكنه يرجو الخلاص
من العذاب بشفاعة انبياء بني اسرائيل عم ولا يعلم ضياع نفسه بالكلية لكونه
المستلزم لخلوده في العذاب وههنا وجه اخر ذكره صاحب تلك الحاشية هو ان
المثبت العلم بنوع السحر بحسب الاخرة والمنفي العلم بسوئه مطلقا يعني لو كانوا يعلمون
ضرره في الدين والدنيا لا شتغلوا انما غرهم توهم النفع العاجل اقول لا نسلم ضرره
في الدنيا فانهم كانوا يتوسلون بالسحر الى مهماتهم الدنيوية من المال وغيرها لعدد
بل السلطنة كالسحرة الكلدانيين فانهم كانوا ملوك مصر والشام سبعمائة سنة
فالمقدمة القائلة انما غرهم الخ في خبر المنع لان النفع العاجل محقق لا متوهم

شيخ زاده
عصام
عصام

ولو كان معناه انه محقق لكنه بمنزلة المتوهم لتقرره فانه يكون هذا تشبيها لا زعمهم
اذ حينئذ يتحقق النفع الدنيوي لا محاله **قوله** وقيل قائله العلامة بعضا
ابن محمد
العلم مجاز عن العمل والملازمة ظاهرة لا كناية كما زعمه بعض المحشين اذ لا يمكن ارادة
حقيقة العلم لتقضية لو الامتناعية وقال بعضهم لا يخفى ما في الوجوه التي ذكرها المص
عصام
من التكلف وما في مختار العلامة من الفضل فلم يقدم هذه الاجوبة الا نتائج
فكره ولا اختيار للرجل فيه وما من احد الا وهو مبتلى به اقول ليست هي نتائج فكر المص
بل نتائج فكر الراغب ذكرها في تفسيره وانما اثرها المصنف على مختار العلامة لان
مدارها على ابقاء يعلمون على حقيقته بخلاف مختار العلامة فان مبناه التجوز كما
عرفت ثم بهذا خرج الجواب عما قيل لا يخفى ان مختار صاحب الكشاف اوفق لمقام الذم
ملا خسرو
والتحقيق ان المصنف لم يرد بتقديم الوجوه المذكورة ايثارها على مختار العلامة بل
اراد ان اما ان يكون يعلمون على حقيقته فنقول بالوجوه او يكون مجازا فنقول بمختار
العلامة وانما قدمها لتقدم الحقيقة على المجاز نعم فيما فعله المصنف تعريض للعلامة
بان الوجه غير منحصر فيما ذكره ويمكن ان يقول نظر العلامة الى جانب البلاغة لما
كان المجاز ابلغ موافقا لمقام الذم اثره اثره والحق ما سواه من الوجوه بالعدم
فلا يرد التعريض اللهم الا ان لا يكون التعريض مقصودا واعلم ان هذا الشرط احتمل
ان يكون قيدا للكلام السابق الذي يغني عن الجواب ويكون كالاستئناف
جواب بقدر جوزه صاحب الكشف كلا الاحتمالين ورجح الاول بانه المتبادر الى الفهم
من السياق والجاري على قانون نظائره في القران على الاغلب فيها لو كانوا
بعد قوله لمثوبة من عند الله خير ولم يجعله الجزاء الاول فان قلت الشرط
في مثل هذه المواقع يكون قيدا لما تقدمه ولا يفيد الجواب بحسب مضمون الكلام
السابق قلت نعم الا اذا كان مضمون الكلام متحققا على الاطلاق من غير تقييد
كسوء ما باعوا به انفسهم وحسن مثوبة الله لزم التأويل اي لعملوا بمقتضاه وجروا على
ملا خسرو
مقتضاه وتبعه بعض المحققين وقال بعضهم ايضا الظاهر ان المراد لبئس ما شروا به
عصام
انفسهم عندهم لو كانوا يعلمون ولما يوضع علة الجزاء موضعه متاخرا عن الشرط وضع
موضعه متقدما عليه فقوله لبئس ما شروا به انفسهم وضع موضع لاجتنبوا وضع العلة
موضع الجزاء انتهى ثم بهذا ظهر وجه ما في الكشف من الترجيح وهو عدم الحاجة
الى التقدير اذ يكون الجزاء مذكورا بذكر بدله كما مر في قوله تعالى فانه نزله الاية اما

واما منع الحصر فذلك غير مسلم وعليه الاثبات **قوله** لا يثبوا دفع بمحذورين
احدهما ان الاسمية لا تكون جواب لو انما يكون جوابها فعلية ماضوية فدفع بانها
كانت فعلية ماضوية في الاصل وعدل الى الاسمية لنكتة فصح الكلام باعتبار
الاصل وثانيهما ان خيرية المثوبة لا تتقيد بايمانهم واتقائهم لانها ثابتة امنوا
واتقوا او لا ودفعه ايضا باعتبار الاصل لان المراد ثبوت المثوبة لهم وهو مقيد
بايمانهم واتقائهم وذكر النحرير ههنا محذورا اخر هو ان الاسمية انما تدل على ثبوت
مدلولها وهو كون المثوبة خيرا لا على ثبات المثوبة وما ذكره انما يتم لو قيل
لمثوبة لهم ثم قال واجيب بانها ماضوية تقديرا اذ الاصل لاثابهم الله مثوبة
فعدل الى مثوبة لهم للدلالة على ثبوت المثوبة لهم واستقرارها على تقدير الايمان والتقوى
ثم الى مثوبة من عند الله خير لهم على جواب الخبر ترغيبا لمن سواهم في الايمان و
التقوى انتهى يعني افاد الاصل بايقاع الاثابة عليهم اختصاص المثوبة بهم فالنظر
الى الاصل يغني عن ذكر لهم وبالجملة فكما ان مجوز وقوع الاسمية جواب لو هو النظر
الى الاصل كذلك مجوز اثبات المثوبة لهم هو النظر الى الاصل ولا فرق بين قولك
لا يثبوا وبين قول لاثابهم الله في افادة هذا المعنى اذ الاختصاص مستفاد من ايقاع
ملا خسرو
فعل الاثابة عليهم سواء كان معلوما او مجهولا والعجب من بعض المحققين انه لم يتنبه
لهذا الجواب الصواب فدفع السؤال قائلا اثبات كون المثوبة خيرا يستلزم ثبات
المثوبة لان دوام الصفة يقتضي دوام الموصوف اقول معنى دوام الصفة انها تدوم ما دام
الموصوف ولا يقتضي ذلك ثبات الموصوف على الدوام فيكون المفاد كلما وجد المثوبة فخيريتها
دائمة ما دامت نفسها ولا يستلزم ذلك كون المثوبة ثابتة على الدوام مثلا اذا قيل
يكون الهنا دعوانا ثم عدل الى الاسمية اي الهنا دعوانا في دلت على ثبات الدوام
ودوامها للالهنا ما دام الهنا موجودا لا على ثبات الهنا ودوامه وهو ظاهر
عصام
ومن لم يتفطن لهذا الجواب من زعم انه لا يمكن التفصي عن السؤال الا بان يجعل
خير صفة مثوبة لا خبرها ويكون الخبر محذوفا اي لمثوبة خير من عند الله لهم لكنه يبطل
ح قوله والجزم بخيريتها لانه لا تصديق في الكلام بالخيرية ح بل الخيرية قيد وصفه
كما كانت في الاصل ثم انه لما تنبه لما في هذا الجعل من المحذور زعم ان الحق ان
يجعل الجواب لكان خيرا لهم ويكون قوله لمثوبة من عند الله خير اقول لا نسلم كونه
الحق ذلك بل الحق ما ذكرناه لانه اذا لم يصر الى تقدير الاصل لقضية لو لا يستغني

علة الجواب نائبة عنه او يجعل
منه انه كان الجزاء محذوفا ويكون
التقدير لكان لهم مثوبة من عند الله
خير ح

عن تقديرلهم فيكون تقديره لغوا ثم ان المحذور الذي ذكره في الصورة الاولى موجود
في الصورة الاخيرة ايضا فان خبر صفة مثوبة فيبطل قوله والجزم بخيريتها ولك ان
تقول لا نسلم هذه المحذور في الصورة الاولى ولا في الصورة الثانية وذلك لان الجزم
بخيرية المثوبة حاصل على تقدير الوصف ايضا اذ التصديق بثبوت المثوبة الموصوفة
بالخيرية لهم يستلزم بخيرية المثوبة المذكورة وبالجملة فلا نسلم توقف حصول الجزم
على التصديق بل يكفي حصوله في ضمن تصديق آخر ومنهم ايضا من قال الاصل لاثيبوا
مثوبة من عند الله خيرا لهم فحذف الفعل والجار والمجرور وعدل الى الاسمية اولكن
لم يدر انه اذا نظر الى الاصل لا يبقى حاجة الى تقدير لهم فان الغرض من تقديره بيان
اختصاص المثوبة بهم وهو حاصل من اسناد الاثابة الى ضمير الجمع فلا يحتاج الى
تقديره بل يلغو التقدير ومنهم من قال فان قيل مضمون هذه الاسمية ثابت
غير مقيد بايمانهم وعلمهم اجيب بان المعنى لو امنوا واتقوا لهم خير مثوبة عند الله فقد
منه الى المثوبة خيرا يدا نا بثبوت الخيرية لمثوبتهم ان امنوا ودوامها فافاد انهم
اذا لم يومنوا ويتقوا لا مثوبة لهم خبرا المعنى لا مثوبة ولا خيرا على منوال قوله ولا
ترى الضب بها ينجحر اى لا ضب ولا انجحار واما قوله تعالى لو كانوا يعلمون فالاولى
ان يكون كلاما مستبدا لا تقييدا للكلام السابق اقول هذا ايضا ناش من الغفلة
عما فعله المصنف من تقدير الاصل فانه يغني عن تقدير لهم بل لا يغنيه كما مر والعجب منه
انه لم قال في تقدير المعنى خير مثوبة على عكس ما في الاية وما الباعث على هذا التعكير
لا يدرى ذلك ثم الظاهر ان المراد بالخير ما هو المراد بالمثوبة فنفي احدهما نفي
للاخر فلا يكون مثل قوله ولا ترى الضب بها ينجحر فان الضب والانجحار شيئان
متغايران ولا وجه لقياس ما نحن فيه على ذلك ومنهم من نقل كلام النحرير الذي
ذكرناه انفا وقال هو مبني على ان يكون الاصل لاثابهم الله مثوبة كما ذكره وانما
اذا كان الاصل ما ذكره المصنف بتوصيف المثوبة بكونها من الله وبكونها ما نزلت
لنفسهم كما هو الملائم لنظم القران وركب الباقي بعد حذف الفعل جملة اسمية بان
رفع المثوبة على الابتداء وخبر بالخيرية فلا دلالة لتلك الجملة على ثبات الخيرية وجزم
بها ظاهر وانما دلالتها على ثبات المثوبة واستقرارها لهم فانما هي بالاخطة ان
مال المعنى ومحصوله ان المثوبة الموصوفة بما ذكر حاصل لهم لو امنوا واتقوا وانت تعلم
ان مدار ايضا على الغفول عما يقتضيه النظر الى الاصل فانه يكون مغنيا عن تقدير

تقدير لهم بل ملغيا له ولا نسلم قوله وانما دلالتها الخ فان الدلالة ليست بالخطة
المال بل بالاحظة الاصل اعني ان النظر ههنا الى الكون لا الى الاول ومن العجائب
ههنا ما نقله بعض المحشين من انه نقل كلام النحرير ولا يهتدي فيه الى الصواب
بل يخيل انه شيء عجاب وقد عرفت ان النحرير ما اخطأ بل اصاب وانى بالحق الذي
ليس لاحد فيه ارتياب **قوله** لشيء قال بعض المفسرين في تفسير قوله تعالى من عند الله
فيه تعظيم للثواب وتنبيه على بقائه بناء على ان ما عند الله عبارة عما في عالم الغيب
اعني الاخرة ودفع لما عسى ان يتوهم ان التنكير التقليلي في مثوبة للتحقير واشار
في الهامش الى ان المتوهم العلامة والمصنف ولا يخفى انهما لم يصرحا بكون التنكير
للتحقير فمرادهما انه للتقليل فقط كما اختاره القائل فلا عتب عليهما **قوله** يثوب اليه
اى يرجع الى الجزاء فان تحصيل خلف العمل واجره يجري مجرى الرجوع الى العمل الذي
مضى في الدنيا ومن غفل عنه قال هو من تاب الرجل يثوب ثوبا وثوبا اذا رجع
بعد ذهابه والمراد ههنا مطلق الرجوع ولم يدر انه لا يتحقق معنى الرجوع الا بعد
الذهاب ولو فرضنا الملاحظة عن قيد الكينونة بعد الذهاب لم يكن ما فرضناه الرجوع
رجوعا **قوله** لترك التدبر قيل اشارة الى اولى التاويلات التي اختارها فيما
سبق اقول لا وجه للتخصيص بل اشارة الى جميعها فان ترك التدبر يتحقق في كلتا
صورتي العلم الاجمالي اذ بتركه لم يحصل العلم التفصيلي بنتيجة الفعل وبحقيقة ما يترتب
عليه من العقاب **قوله** وكان المسلمون لما كان سبب نزول الاية هذه القصة
ظهر ان وجه النهي عن قولهم راعنا هو كونه سببا لسب اليهود حضرة الرسول عم وانما
كون وجه النهي هو ان صيغة المفاعلة اى المراعاة تقتضي ان يكون الرعي من
الجانبين فيكون المعنى احفظنا يا رسول الله لمصلحتنا نحفظك فيحتمل ان حافظ
الرسول عم هو الله تعالى لا المسلمون كما قيل ولان الرسول عم واجب التعظيم فلا يجوز
خطابه بلفظ تقتضي مشاركة الامة معه بل المعاونة بينه عم وبين الامة كما قيل
ايضا فغير صحيح لان القرينة الحالية تعين كون المراد الرعي من جانب واحد هو
جانب الرسول عم فانهم ارادوا بذلك اللفظ معنى تأن بنا فيما تلقينا حتى نفهمه
كما صرح به المفسرون والوجه في ايراد المفاعلة فيما يكون من جانب واحد هو المبالغة
في الفعل كان المقصود منه قدر ما يكون حاصلا من الجانبين فان قلت نعم القرينة
معينة فلا يلزم اختلال المعنى كما وهم لكن الصيغة لا تخلو عن ايهام المشاركة

كازروني

ابن مجيد

شيخ زاده

عصام

هذا انما نشأ من ازالة الرعاية
لعلك ما تخيلها التشنيع كلام
الهروي وقال ذكر الهروي هو

كمال پاشا زاده

ابن مجيد

بين الجانبين لكونها اغلب احوالها والواجب علينا هو الاجتناب عن اللفظ الموهم
لما لا يليق بشأن الرسول عم قلت علو رتبة الرسول عم قرينة قاطعة لعرق المشاركة
كيف وقد قال الله تعالى فاتلهم انّى يؤفكون ولم يعتبر الايهام المذكور فيه بناء على انه
على شأنه تعالى قرينة قاطعة لعرق المشاركة فكذا هنا **قوله** بمعنى انظر الينا
يعني النظر القلبي الموجب لا خشاء لا النظر الظاهري الذي يحصل بتوجيه الحدقة نحو
تمثال الغلمان منظور السلطان اي السلطان متوجه اليه بقلبه محسن له فلا يرد ما قيل
واما معنى انظر الينا فلا يناسب المقام لان الكلام فيما بينهم فان الاعتبار **قوله**
يعني الذين يعني ان اللام في الكافرين للعهد قال الطيبي فان قلت لم لم يجعل التعريف
للجنس ليدخل اليهود فيه دخولا اوليا قلت ليس بظاهر لان الكلام مع المؤمنين
فلا يصلح قوله وللكافرين عذاب اليم ان يكون تذييلا بخلافه في قوله فلعنة الله
على الكافرين وقال الفاضل ليس بواضح فان فان اختصاص التذييل بكون الكلام
مع الجنس ممنوع واختصاص كون اللام للجنس بالتذييل كذلك اقول لم يدع الاختصاص
حتى يتوجه المنع بل ادعى الظهور ولا شك فيه لان التذييل ينبغي ان يناسب
المذيل ولما كان المذيل ههنا حال المؤمنين لم يناسب تذييله بحال الكفرة مطلقا
وانما حصلت المناسبة بما اشتمل عليه المذيل من حال تلك الفرقة من اليهود فظهر
رجحان العهد **قوله** والود محبة الشيء قيل لو كان كذلك كان المناسب
ما يحب الذين كفروا بدل ما يود لان نفي الود على ما ذكر لا يستلزم نفي المحبة
اقول ان اراد انه لا يلزم من نفي الود الدال على المعنيين نفي معنى المحبة
فهو باطل ضرورة ان نفي الكل يستلزم نفي جزئه وان اراد انه لما جاز استعمال
الود في كل واحد من معنييه جاز ان يستعمل في التمني ولا يلزم من نفيه نفي
المحبة مع انه المقصود في المقام فكذلك ايضا لان المصنف حمله على الاستعمال
في المحبة حيث قال والمعنى انهم يحسدونكم به وما يحبون ان ينزل عليكم منه شيء
وانما حمله بقرينة المقام وهي ان ما اظهره اليهود دعوى محبة المؤمنين دون
تمني شيء **قوله** ولعل المراد قال صاحب الارشاد حمله على ما يعم الوحي
من العلم والنصرة كما قيل يأباه وصفه فيما سيأتي بالاختصاص اقول لا نسلم
الاباء فان الرسول عم والمؤمنين كما انهم مخصوصون بالرحمة التي هي الوحي
بالرحمة التي هي العلم والنصرة الاول ظاهر فان علم القرآن والسنة وما استنبطه

وما استنبطه الائمة منهما مخصوص بهم وكذا الثاني فانهم كانوا ظاهرين على الكفار
في جميع مغازيهم الا في غزوة واحدة والنادر كالمعدوم واما اذا جعلنا
المؤمنين شاملا لمن اتى بعد الصحابة الى يومنا هذا فندعي اختصاص النصرة
بهم ايضا فانهم منصورون ما داموا على اجراء الشرع بينهم وما يقع لهم من الخروج
عن النصرة فلا خلالهم بالشرع كانهم لم يكونوا من المؤمنين وامثال ذلك
من التنبيهات الالهية والتأويلات الربانية **قوله** لا يجب عليه شيء
قيل فيه بحث فان وجوب الشيء اما ان يكون عبارة عن الذم بتركه او
يكون تركه مستلزما للاخلال بالحكمة كذا نقل عن القائلين بالوجوب وهم
المعتزلة ونحن نقول الباري تعالى علم في الازل وجود كل حادث في وقته
المعين على هيئاته واحواله المخصوصة فيجب صدور الحوادث عنه تعالى على ما
اقتضاه علمه الشامل اذ لو لم يصدر يلزم الجهل وهو موجب الذم ومخل بالحكمة
واما انه ليس لاحد حق عليه فلا ينفي الوجوب بالمعنى المذكور اقول انما علم
تعالى كل حادث في الازل على هيئاته المخصوصة بدلالة قدره كذلك فالمراد انه
لم يجب عليه شيء في تقدير شلاه قدر في الازل كون الامير اميرا فثبت ذلك
في علمه مع انه لم يجب عليه ان يقدر كونه اميرا **قوله** وما عرف فيه قيل
فيه نظر اذ على هذا يكون خلافه مخالفا للحكمة فيكون مذموما فيكون ذلك
الفعل واجبا عليه تعالى بالمعنى المعتبر عند المعتزلة والا ولى حذف هذا
والاقتصار على ما سبق اقول منشأ الغفلة عما اراده المصنف بزيادة
لفظ عرف وذلك انه اراد بقوله بل المشيئة وما عرف فيه من حكمة ان الملاك
في فعله تعالى هي المشيئة فقط ويتبعه الحكمة في بعض الامور فما لم نعرف حكمته
نقول فعله الله تعالى بمشيئته وما عرفنا حكمته نقول فعله الله تعالى بمشيئته وحكمته
فليس مدار فعله الحكمة حتى ينظر الى كون خلافه مذموما ويجب الفعل
عليه تعالى **قوله** لما قال المشركون فيه محذوران احدهما انه نسبت صدور
هذا القول عن اليهود والمشركين جميعا كما يظهر من عبارة الكشاف
والمصنف معترف به والآخر لما جوز صدوره من كل واحد من الفريقين فالمناسب
ايراد حرف الجمع بدل حرف الترديد والآخر انه لا يظهر وجه لتقديم المشركين
على اليهود على عكس ما في الآية السابقة فان اهل الكتاب وهم اليهود مقدم فيها

كمال پاشا زاده وابن الكمال

على المشركين ولعل وجه التقديم رجحان اليهود بتر على عبادة الاصنام والعجب
من شيخي الاسلام الروميين انهما لم يتنبها للمحذورين فقلدا المصنف في عبارته
هذه

عصام

قوله كنسخ الظل من اضافة المصدر الى المفعول لا الى الفاعل كما قيل
لانه الموافق لاستعمال العرب قال الامام الواحدي تقول العرب نسخت الشمس
الظل اى اذهبته وحلت محله ويوافقه ما في الاساس نعم يمكن تصحيح الكلام على
تقدير اضافته الى الفاعل ايضا فان الظل يذهب نور الشمس ويحل محله لكن الظاهر
ان بناءه المفعول عن الاستعمال وكذا ان يجيب من جانب القائل بانه ايضا
وارد في الاستعمال لقال الراغب في المفردات النسخ ازالة شيء بشيء يتعقبه كنسخ
الشمس الظل والظل الشمس لكني اقول يظهر من اقتصار الواحدي على الاول وكذا
اقتصار العلامة في الاساس عليه ومن تقديم الراغب اياه ان الاستعمال الشائع
هو الاول فما فعله القائل ترجيح المرجوح ثم انه لما خفي تصوير المعنى في
المثال على بعض المحققين قال بعدما نقل كلام الواحدي وهذا نسخ الحال
لان الظل يزول ويكون الشمس بدلا عنه اقول هذا كلام سالم في نفس الامر لكنه
بمعزل عن شرح عبارة المصنف من لوله ليس كذا ازالة شيء شيئا اخر وكون
المزيل بدل المزال ولا يفيد بيان ما ذكره المصنف من الصورة المزالة عن شيء
والمثبتة في اخر فالصواب ان يقال ان الشمس تزيل الصورة التي هي الظل عن
الشيء الذي هو محل الظل الى شيء آخر هو محله الثاني فالبدلية بين المحلين لا بين
الشمس والظل والقائل باضافة المصدر الى الفاعل اراد تصوير المعنى المعنى في
المثال فزعم ان الصورة الزائلة عن الشمس هي انبساط نورها طولا وعرضا فالظل
ازالها عنه واثبتها لنفسه وانت خبير بان الوجه على قياس ما ذكرنا ان يقول نسخ
الظل الشمس يعني انه ازال نور الشمس من محله الى محل اخر فكلامه ههنا تعكيس على

ملا خسرو

تعكيس وفي بعض الحواشي فان قيل المتبادر من العبارة ان يكون اللفظ حقيقة
في نسخ الظل وقد قال في الاساس ومن المجاز نسخت الشمس الظل قلنا مراده
كونه حقيقة في الازالة المطلقة فيكون مجازا اذا اريد الازالة الخاصة بخصوصها
اقول يعني ان المتبادر كونه حقيقة في نسخ الظل لكنه ليس مرادا لكونه ازالة
خاصة بل اراد انه حقيقة في الازالة المطلقة ومجاز في هذه الازالة لانها
فرد منها لكنه لما كان مجازا شائعا صار حقيقة عرفية فاقامه مقام الحقيقة

الحقيقة اللغوية وانت خبير بان عبارة الحاشية غير وافية بما ذكرنا وانما تتم
به فان قلت كيف يصح الجواب عن قبل المصنف بان مدلول عبارته كونه حقيقة
في الازالة المطلقة مع انه قال ثم استعمل لكل واحد منهما اى الازالة والاثبات
وهو صريح في عدم كونه حقيقة في الازالة المطلقة بل استعمالا طاريا قلت ههنا
امران احدهما الازالة المطلقة اى لا بشرط شيء واللفظ حقيقة فيها والثاني
الازالة بشرط لا شيء وهي فرد من الاولى واللفظ مجاز فيها مستعمل استعمالا
طاريا قوله ثم استعمل لا يخفى ان ضمير التثنية راجع الى جزئي المعنى الاول
وهما الازالة والاثبات ضرورة انه لا يصح رجوعه الى المعنى الاول والثاني
الذي هو النقل فانه صرح بان اللفظ في اللغة بين هذين المعنيين فظهر
انهما معنيان اصليان له فكيف يصح بعد ذلك قوله ثم استعمل لكل واحد منهما
ويؤيده النظر الى المثالين فان الاول يدل على الازالة بدون الاثبات

ملا خسرو

والثاني على العكس ومن غفل عما ذكرناه من حديث الضرورة تشبث بلائح
المثالين فصار كالمستضيء بالزند الوري عند ظهور النور السحري • ثم انه
قال كان المناسب تقديم قوله والنقل على ازالة الصورة او تاخيره عن بيان
الاستعمال • ليندفع الاشكال ويتضح المرام • بانعدام الايهام • اقول ما ذكر
من حديث الضرورة قاطع لعرق الايهام • فالمرام واضح عند اصحاب
الاحلام • فلا ورود للاشكال • حتى يلزم لدفعه تغيير ترتيب المقال • ثم
انه لو سلمنا الايهام فلا وجه للتقديم ولا للتاخير اما الاول فلان المعنى
الاول هو الذي بني عليه تفسير الاية فلا يتجه ان يقدم عليه غيره واما الثاني
فلانه لا يتجه تاخير المعنى الاصلي عن الاستعمال الطاري هذا وقد نبه
سعد الله المحشي لكتاب على انه لم يقع قوله والنقل في بعض النسخ فينتظم المقال
ولا يحتاج الى هذا القيل والقال ونحن تتبعنا كثيرا من النسخ فلم نجده
في بعضها وهو الصواب ثم ان متبدى المصنف ههنا ائمة اللغة صرح الامام الراغب

كازرونى

بالمعنى الاول والاخيرين واما الثاني فصرح به غيره من الائمة ومن غفل عنه
قال ان اراد ان معناه في اللغة مجموع الامرين فهو ممنوع وان اراد ان كل
واحد منهما معنى مستقل فيكون قوله ولذلك قد يستعمل في كل منهما قليل الجدوى
انتهى وانت خبير بان المراد بهوان اللفظ حقيقة في الاول وليس مجازا في الثا نيين

وهو ثابت بنص الائمة فان الطريق فى ثبوت امثاله ليس الا الرواية عنهم ثم لا
يخفى ان عبارة المحشى ثم استعمل لكل واحد منهما وقد نسخها القائل الى ما ترى قوله
ونسخت الكتاب مثال لكون النسخ بمعنى الاثبات بدون الازالة والتحقيق الذى
اخذته من عبارات العلماء صراحة والتزاما هو ان نسخ الشئ بمعنى تغييره مطلقا
فاما ان يكون ذلك الشئ من قبيل الصورة وينقلها الناسخ من محلها الى محل اخر
كنسخت الشمس الظل فانها تزيله من محله الاول وتثبته فى محله الثانى وهو المعنى الاول
فى الكتاب واما ان يكون من قبيل ما تقوم به الصورة وينقله الناسخ من صورة الى
صورة اخرى كالروح على زعم التناسخية فان الله ينقله من هيكل الى هيكل اى
يزيله من الاول ويثبته فى الثانى على زعمهم وهو المعنى الثانى فى الكتاب واما
ان يكون من قبيل ما تقوم به الصورة لكنه لا ينتقل من شئ الى شئ بل يطرأ عليه صورة
غير صورته الاولى كنسخت الكتاب فان الناسخ لا يزيل صورته الاولى وهى الاشكال
الخطية التى فى النسخة الاولى بل يثبت له اشكالا اخر مثلها وهو تغيير للشئ صورة وهو
المعنى الرابع فى الكتاب واما ان يكون التغيير متعلقا بوجود الشئ فينقله من الوجود
الى العدم كنسخت الريح الاثر وهو المعنى الثالث فى الكتاب فظهر ان مدار الكل
التغيير لا غير ويشهد بهذا ما ذكره الجوهرى حيث قال نسخت الشمس الظل ازالته ونسخت
الرياح اثار الديار اى غيرتها ونسخت الكتاب وانتسخته كله بمعنى واستنسخه
بانه ذكر اولا التغيير الكلى الذى هو الازالة ثم ذكر بعضا من التغييرات الجزئية بعد
نسخت الرياح اثار الديار منها وهو احد الجانبين فان الريح قد تزيل الاثر بالكلية
وقد تزيل بعضه فلا منافاة بين اعتبار المحشى واعتبار الجوهرى ومن تلك التغييرات
نسخت الكتاب حسبما عرفت قوله ونسخ الاية قال بعض المفسرين الاية على
المعنى اللغوى وهو الجماعة من الكلام يقال خرج القوم باتيهم اى بجماعتهم ازلا
اختصاص للنسخ بتمام الاية المصطلحة واشار فى الهامش الى رد المحشى اقول لا
كلام المصنف على ما هو الغالب فى النسخ كما صرح به صاحب الارشاد او مراده نسخ
الاية كلا او بعضا فلا محذور على انا لو سلمنا او لو تبرع مختاره فنقول لا يتوجه فى
عبارة الكتاب بكون الاية اصطلاحية فلنحمل على المعنى الذى ذكره هذا
وفى الكشاف نسخ الاية ازالتها بابدال اخرى مكانها وانساؤها تأخيرها واذهابها
لا الى بدل والمعنى ان كل اية نذهب بها على ما توجبه المصلحة من ازالة لفظها

لفظها وحكمها معا او من ازالة احدهما الى بدل او غير بدل نأت باية خير منها
للعباد واعترض عليه بانه لو كان معناه ذلك كان قوله ابدال اخرى مكانها داخلا
فى الشرط وهو معنى الجزاء وبان قوله او ننسها عطف على الشرط وجزاؤهما واحد هو قوله
نأت بخير منها او مثلها وهو يدل على انه لا بد للنساء من بدل وهو ينافى قوله وانساؤها
تأخيرها واذهابها بلا بدل واجاب الشيخ الاكمل بان ذلك ليس تعريفا للنسخ الاية حتى
يدخل فى مفهومه وانما هو بيان حاصله فان معنى ما ننسخ من اية او ننسها نأت
بخير منها ما نزيل منها وهو قد يكون ببدل وقد يكون بلا بدل اقول نعم الجواب يدفع
الاعتراض الاول واما الاعتراض الثانى فلا يندفع به ضرورة ان ترتب الجزاء
على الشرط يقتضى تحقق الابدال فى كل شق الشرط فيلزم الابدال فى النساء وكان
اغتر بما ذكره الامام الطيبى لكن فيما ذكره شئ يصحح الكلام ولو على ضعف ولما غفل عنه
الشيخ واهمله صار كلامه باطلا قال الطيبى بعد ايراد السؤال قلت لا بد فى كلامه
من تقدير محذوف وتعسف ليستقيم فقوله الى بدل يتعلق بقوله ازالة لفظها
وحكمها معا او ازالة احدهما وهو معنى النسخ وقوله او غير بدل لا يتعلق بالمذكور
بل بالانساء والمعنى ما ننسخ من اية نأت بخير منها او مثلها وما ننس من اية لم
نأت ببدلها فحذف فى الجزاء احد ما يقابل به ما فى الشرط انتهى ولا يخفى عليك
انه انما صح الكلام بالتقدير واعترف بكونه تعسفا وظهر انه لا يصح بدون
التقدير والشيخ غفل عن لزومه فى التصحيح فقال وهو قد يكون ببدل وقد يكون
بلا بدل ثم ان النحرير لم يرض بهذا التقدير حتى عده قريبا من التحريف ونحن
نتابعه فى ذلك وقد اجاب عن الاعتراض اخذا عن الكشف حيث قال ان الخير
او المثل المأتى به لا يلزم ان يكون بدلا لان معنى البدل ان يشتمل على تبديل
للحكم المنسوخ وبيان لانتهائه وبالجملة يكون له تعلق بالاية المنسوخة والمأتى به
لا يلزم ان يكون كذلك كما لو اذهب اية الرجم مثلا واتى باية ايجاب الزكوة
ورد بان لفظ خير منها ولفظ مثلها يدلان على ان للاية المأتى بها مناسبة بالاية
المنسوخة والمنسوة ولو كان ذلك بتناسب التضاد والتقابل فى الحكم فدل ذلك
على ان الاية المأتى بها بعد نسخ الاولى ونسئها بدل عن الاية المنسوخة والمنسوة
فعلى هذا كيف يصح ان يقال الاية المأتى بها لا يلزم ان تكون بدلا من الاولى فحق
الكلام ما ذكرنا فلا اقول لا نسلم ان الخيرية والمثلية تقتضيان المناسبة بين الايتين

فان الحيثية في النسخ والثواب والمثلية في الثواب كما ذكره المصنف ولا يلزم منها
المناسبة بينهما من جهة المعنى مثلا اية الرجم مثل اية الركوع في الثواب ولا مناسبة
بينهما معنى ولا شك انهم انما اصطلحوا في البدل على اعتبار ان يشتمل على تبديل الحكم
المنسوخ او مناسبة بينهما من جهة اللفظ فالاية التي لا يشتمل عليه لا تعد بدلا ولا
اية مناسبة للاولى مناسبة تبديل الحكم او مناسبة من جهة فهي بدل وليس كل اية
مناسبة للاولى بغير هذه المناسبة بدلا والعجب انه لم يرض بهذا الجواب المبني
على الايقان وظن جواب الشيخ حقا وغفل عما فيه من البطلان قوله وقرأ ابن
عامر قيل هذا البيان يقتضي كون انسخ ذا مفعولين وكون تقدير الاية ما عصام
ننسخك اية وجبريل فان كذلك فذاك والا فينبغي ان يجعل افعل بمعنى فعل
ونحن لم نجد افعل بمعنى فعل فيما رأينا من اللغة اقول هذا الترديد عجيب اذ لا
وجه له بعد تصريح المص بان تقدير الاية ذلك حيث قال اي نامرك او جبريل
بنسخها فقوله هذا البيان الى قوله والا حق ظاهر ما بعده ضحكة لاولي
البصائر قوله اي ننسخ احدا قيل الصحيح اي ننسخها احدا اقول يعني انه عصام
الموافق للعبارة القرانية فان الضمير فيها متصل لكن مختار المص وفق بالقاعدة
لان الفعل المتعدي الى مفعولين يقدم من مفعوليه ما يدل على الذات يقال
اعطيت زيدا درهما ولما حذف ههنا ما يدل على الذات وهو احدا انقلب الضمير
المنفصل متصلا ولا بأس بمثله كما لا يخفى على المتدرب قوله في النفع والثواب
انما قال ذلك ليشمل في نسخ الحكم ما هو الى اخف منه وا ثقل فهي الاول الخيرية
في النفع في الثاني في الثواب وفي نسخ اللفظ الى اخصر منه للنفع والى الاطول
للثواب لقوله عم افضل الاعمال احمزها كذا قال بعض المحققين ثم ان الاخف في الحكم خسرو
يعم نسخ الواجب الى المباح والى الواجب الذي اخف من الواجب الاول كما في العدة
فانها كانت حولا فنسخ الى اربعة اشهر وعشرا فبهذا ظهر ان من قصر الفائدة على عصام
شمول تبديل اية الاباحة فقد قصر ثم ان العلامة لم يتعرض للنفع وزعم بعضهم
ان المصنف اراد بتعرضه للنفع نسبة التقصير الى العلامة وقال يمكن نصرة العلامة عصام
بان في اية الاباحة ثواب الاعتقاد وان لم يكن ثواب العمل واقول لا حاجة
الى هذا التكلف ومراد العلامة ظاهر فان مدار النسخ على نفع العباد البتة
وانما لم يتعرض له لظهوره وانما تعرض له المصنف ايضاحا كانه بريء من شرح مراده دون

نسبة التقصير اليه ولكل وجهة قوله او مثلها في الثواب قال بعض المحققين لم خسرو
يذكر النفع ههنا لانتفاء المماثلة فيها لعدم الفائدة في النسخ ولم يعكس لان المقصود
من النسخ هو النفع فيلزم ان يكون البدل انفع من المنسوخ وان تساويا في الثواب
كالقبلة التي كانت على جهة ثم حولت الى الكعبة فان السجود اليها والى سائر الجهات
متساو في العمل والثواب والانعام الله به في ذلك الوقت كان اصلح وادعى للعرب
وغيرهم الى الاسلام كذا في الوسيط اقول لم لا يجوز ان يكون مثلها في النفع وترجح
بانقضاء الوقت فيكون الفائدة في النسخ اجراء مقتضى الوقت مع تساويهما في النفع
وجوابه انه لا معنى لانقضاء الوقت الا انتهاء نفع المنسوخ او نفعيته وابتداء
نفع الناسخ او نفعيته فلا يتحقق المماثلة في النفع فلا يبقى الا التساوي في الثواب
وايضا المقدمة القائلة ان المقصود من النسخ هو النفع منقوضة بان المقصود في النسخ
الى الاثقل والاطول هو كثرة الثواب دون النفع كما عرفت وجوابه ان المراد من النسخ
من النسخ الى المثل على ان تعريفه للعهد والنظر فيه الى النسخ وما ذكر من الصورتين هي
النسخ الى الخير فلا يرد النقض ثم ان قوله ادعى للعرب وغيرهم غير مسلم على الاطلاق فيه
نعم هو ادعى للعرب واما العجم فلا اذ نسبة غيرهم الى الكعبة ونسبته الى بيت المقدس على السوية
فالوجه ان يقتصر على العرب وهو كاف في المقام واعلم ان ما ذكرناه من السؤال والجواب
ولا يطلعك على غفلة صاحب الدرر حيث ادعى لزوم بيان الفائدة حيث قال في تفسير
المثل اي فيما ذكر من النفع والثواب فان قلت لعله يريد الرد على المصنف بانه لا يلزم ابي السعود
بيان الفائدة لجواز ان يكون مرجح الناسخ مشيئة الله تعالى على اصل اهل السنة
دون حكمة تعالى على اصل المعتزلة حتى يلزم الفائدة قلت نعم يجوز ذلك لكن ائمة التفسير
لما بينوا الحكمة في شق الخير بما يقتضيه اختلاف الاعصار والاشخاص ظهر ان هذا الشق
ايضا مما عرف فيه حكمة وليس بمحض مشيئة وقد وافقهم نفسه في بيان تلك الحكمة
فبنا في من افقه بناء كلامه هذا على محض المشيئة ولك ان تقول انما بينوا الحكمة
في شق الخير ولا يلزم منه اثباتها في شق المثل فليكن احد شقيه مما عرف منه حكمته
وليكن شقه الاخر بمحض مشيئة فلا يستلزم بيانها في الاول اعتبارها في الثاني
حتى يلزم المنافاة لكني اقول ان الذوق السليم يقضي بذلك الاستلزام عند
ذوي الانصاف كيف ونحن بصدد البحث مع المنكرين للنسخ فلما قالوا ان
النسخ لا تبرأ قلنا ليس ببداء بل هو بيان لانتهاء القيد ابدناه بانه مقتضي



الحكمة فاذا بينا الحكمة فى احد شقيه وعجزنا عن بيانها فى شقه الاخر هل تجوزه
الفطرة السليمة هذا العجز فى صدد البحث كلا مع انه يجوز بيان الحكمة فيه ايضا
كما نقله المصنف فالحق فى يده ثم اعلم ان ما ذكرناه من السؤال والجواب ثانيا
يطلعك ايضا على غفلة ابى الكمال ابن الكمال حيث جوز ان يكون المثلية فى النفع
او الثواب اذ قد عرفت بذلك ان المدار فى المثل هو النظر الى النفع دون الثواب
الذى يجوز المرديها اذ الاكثرية فى الثواب تخرج المثل عن المثلية وتدخله فى
شق الخير وتحقيقه ان اكثرية ثوابا تقتضى زيادة وقعه عند الله تعالى وهو
يستلزم اطلاق الخير عليه فيدخل فى الشق الاول بخلاف اكثرية نفعا فانها
انما تقتضى زيادة وقعه عند العبد وهو لا يستلزم اطلاق الخير عليه فلا يدخل
فى الشق الاول نعم يجوز اطلاق الخير بالنسبة الى العبد لكنا لا نعتبر تلك النسبة
فلا يلزمنا الدخول وقد رد المصنف حيث اتى بحق التعبير وما ذا بعد الحق
الا الباطل النكير قوله والاية دلت جواب عما يقال من ان هذه الاية لا تدل
على جواز النسخ لانها شرطية وصدقها لا يتوقف على صدق الطرفين كقوله تعالى
قل ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين كما حكى ذلك عن المنكرين للنسخ
من اهل الاسلام وتوضيحه ان الاصل اختصاص ان وما يتضمنها بنحو المستعملة
ههنا بالامور المحتملة فيجب الابقاء على الاصل ما لم يصرف عنه صارف فلا يقع الفك
على تلك الاية فان البرهان القاطع لعرفى احتمال الولد حاصل هناك وذكر بعض
المفسرين سبب النزول وقال فهى اى الاية دالة على جواز النسخ بل وقوعه وقال فى
الحاشى فى تفريع الدلالة على سبب النزول رد للقاضى فى زعمه ان الدلالة
المذكورة باعتبار ان وما يتضمنها يختص بالامور المحتملة لان الاحتمال العقلى
لا حاجة الى الاستدلال على اثباته اقول قد عرفت ان المراد دفع ما ورد من ان
صدق الشرطية لا يتوقف على صدق الطرفين فلا يلزم وقوع النسخ وهل يندفع
هذا بان يقال اثبات الاحتمال العقلى لا يحتاج الى الاستدلال كلا فان المورد
لا يمنع الاحتمال العقلى لكن ينكر دلالة الاية على جوازه فلا يخلص عنه الا بما ذكره
المصنف ثم ان مراده دفع ما اورد على عبارة الاية مما هو مقتضى عبارتها لا بما
هو خارج عن العبارة من سبب النزول يعنى ان الجواب حاصل من العبارة
فلا حاجة الى التشبث بالخارج قوله وذلك لان هذا على اهل الكتاب فى

كمال پاشا زاده

كمال پاشا زاده

الغالب فى امر النسخ واما ما قيل كان هذا القائل غافل عن قوله تعالى فبظلم
من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم او عن دلالته على ان النسخ قد يكون
غضبا ثم ان قوله وذلك يختلف باختلاف الاعصار منشاه الغفول عن ان النسخ
قد يكون قبل العمل بالمنسوخ انتهى فغير وارد لان كليهما من النوادر كيف وقد
انكر بعض الائمة الثانى منهم امامنا ابو منصور الماتريدى واما الاول فالحق فيه
انا لا نسلم كونه غضبا بل هو لتكميل نفعهم فضلا من الله ورحمة كما قال المصنف
يعنى الاية هى انهم لما ظلموا انفسهم بصرف ما احلت لهم الى الفاسد حرمناها عليهم
اى كانت نافعة لاوائلهم فانهم صرفوها فى المصالح ولما اختلف الاعصار ولا تخالف
صارت ضارة لاواخرهم فحرمناها لينتفعوا بالاتقاء عنه واما الثانى فيمكن تطبيقه
على ما ذكره المصنف ايضا لجواز ان يقال لما ورد الامر ولم يسارع المامور فى الامتثال
احدث الله تعالى مخالفة العصر وتنبذ فاقتضى العصر الثانى النسخ ولعل الحكمة
ههنا هى تحريض العباد على المسارعة فى الامتثال كيلا يحدث مخالفة العصر المودى
الى النسخ فيحول بين الامر والاثمام قوله ولا نسخ الكتاب بالسنة المانع هو
الامام الشافعى واصحاب مذهبه لكن المحققين منهم رجعوا عنه كما ذكر فى كشف
البزدوى دليل المنع ان الناسخ لا بد ان يكون خيرا من المنسوخ او مثله كما
نطقت به الاية هذه والسنة ليست بخير من القران ولا مثله وايضا ان
الضمير فى نات لله تعالى فيكون الاتى بالنسخ هو تعالى فقط وقد ادرجهما الكى
فى قوله والسنة ليست كذلك ولله دره ما احسن ايجازه ثم اجاب عن الاول
بان ليس المراد بالخير والمثل ما يكون كذلك فى اللفظ يعنى ان المراد ما يكون
خيرا او مثلا فى الحكم لا فى اللفظ حتى يرد ان لفظ السنة لا يماثل لفظ
القران فضلا عن الخيرية وما ذكره الطيبى حيث قال اما قولهم ان المراد
بالنسخ هو نسخ الحكم لا اللفظ فهو تخصيص من غير مخصص على ان الاية واردة
فى شان اهل الكتاب وردا لقولهم ان لا ينزل الله على رسوله عم هذا
الكتاب الشريف فينسخ كتابهم لفظا ومعنى وردا لزعمهم لم الخصوص وقولهم
وانه عم هو الذى يبدله من تلقاء نفسه بشهادة سبب النزول ويدل
عليه قوله تع ما يود الى قوله ولا نصير فاذن كيف يتصور خلاف هذه
المعانى فلا نعول عليه اما اولا فلان الجمهور لا يريدون

كمال پاشا زاده

طيبي

تخصيص عبادة الاية بان يكون النسخ فيها مخصوصا بنسخ الحكم حتى يرد
بانه لا مخصص بل انهم يقولون انه عام للصور الثلاث للنسخ وهي نسخ الحكم فقط
ونسخ اللفظ فقط ونسخهما معا كما اطبق عليه المفسرون وانما جوزوا نسخ الكتاب
بالسنة على الشق الاول منه فلا عبرة بالقطع حتى يرد ان لفظ السنة ليس بلا
فضلا عن الخيرية فقولهم ان المراد بالنسخ هو النسخ الذي في قولهم يجوز نسخ الكتاب
بالسنة لا مطلق النسخ الوارد في الاية واما علاوته فكذلك ايضا لان مداره
على زعم ان يكون المراد تخصيص النسخ الوارد في الاية وليس فليس ثم انه يرد
كون السنة خيرا في الحكم قائلا انه قريب من القول بالاعتزال مع ان قوله
تع الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض يقلع هذا الزعم لان معناه ان الله
تع انما يحسن منه النسخ لكونه مالكا للخلق لا للثواب وعقاب بل لان ترتب الحكم
على الوصف مشعر بالعلية واول مبناه على كون الناسخ بالسنة هو الرسول
عم وليس كذلك بل الناسخ بها هو الله تعالى كما انه تع هو الناسخ بالكتاب ذلك
لان السنة من قبيل الوحي كما تحققته الان ثم ان المصنف اجاب عن الثاني
قائلا والسنة مما اتى به الله وبه يظهر سقوط ما اورده الطيبي قائلا وانا اقول
انه يصح الحلاق تأت على ما اتى به الرسول عم فمردود جدا لما يلزم
منه فك التركيب وارتكاب المحذور اما الاول فلان الضمائر في ننسخ
وننسها ونأت دالة على تعظيم الفاعل وهنا وتدل على جلالته واستبداده
بفعله فاذا دخل الغير يفوت المطلوب ولا شك انه لا مدخل للرسول في نسخها
فاذا فرق الضمائر يتخرم النظم واما الثاني فهو انه جعل الفاعل في ننسخ ونأت
لله وللغير فلا يخلو اما ان يكون حقيقة فيه دون الله تع او مجازا او مشتركا
بينهما والكل باطل اما بطلان الاول والثاني فلاستلزامهما اجتماع ارادة
الحقيقة والمجاز معا واما الثالث فلاستلزام تعدد الفاعل المقتضي لفوات
التعظيم المطلوب انتهى ملخصا ووجه السقوط ان مدار الكل على تشريك
الرسول مع الله تعا في الفاعلية بجعل صيغة المتكلم مع الغير على حقيقتها و
ليس كذلك بل الصيغة مجاز في المتكلم الواحد تع لافادة العظمة والكل
والاتي هو الله تعا فقط والسنة وحي من الله تعالى لا مدخل للرسول فيها
من تلقاء نفسه قال تعا وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ثم ضعفه

ضعفه الطيبي بان الكلام هناك في المنزل لان الكفار كانوا ينسبونه
عم الى الجنون ويسمون قائله مجنونا بشهادة الايات المناسبة لها كقوله
تعا انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين الى قوله وما صاحبكم
بمجنون وغيرهما من الايات ولهذا اعقبه بقوله علمه شديد القوى فاذن
لا يدخل في معنى الاحاديث الواردة منه عم لكن لا نسلم ضعفه فان ذكره
انما يدل على خصوص سبب النزول وهو لا يستلزم الاختصاص بالقران
لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما هو المشهور وان العلامتين
فرا تلك الاية في النجم على وجه الاختصاص بالقران وعمما المنزل في
قوله تعا في الاعراف اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم له وللسنة واستدل
المصنف على تعميمه باية النجم فتخصيصها في النجم مبني على خصوص السبب
ولا ينافي التعميم بناء على عموم اللفظ ولك ان تقول ان قوله تعالى
وما اتاكم الرسول فخذوه دليل الجواز نسخ الكتاب بالسنة اذ لا
مخصص بما لا يخالف الكتاب وكل ما ثبت لزوم اتباعه بالقران فهو
كالقران وهذا القدر كاف في المماثلة فيدخل في المثل وان لم
يدخل في الخير وهذا مما تفردت به وبهذا كله ظهر ان الطيبي لم يغن في هذا
المطلب بتاييد الامام المطلبي كما زعمه وغايته ما في باب التاييد هو ما
قاله صاحب الكشف من ان مراد الامام عدم وقوعه لا عدم جوازه وهو
الحق لكنه غير مسلم ايضا لان الجمهور اثبتوا وقوعه ايضا اخرج الشافعي
بسند صحيح عن مجاهد قال رسول الله عم لا وصية لوارث وهذا الحديث
ناسخ لقوله تعا كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية
للوالدين والاقربين والاعتراض بانه رواية الاحاد فلو صح لزم نسخ
القران بها وهو باطل اتفاقا مدفوع بانه مشهور فيجوز النسخ بها على
مذهب الحنفية قال ابن الهمام في التحرير وهو الحق وقال شارحه لانه
في قوة المتواتر من حيث ظهور العمل به من غير نكير فان ظهوره يغني الناس
عن روايته وقيل لانه علم تواتره للمجتهدين الحاكمين بالنسخ لقربهم
من زمانه عم وقال فيه ايضا الاجماع دل على الناسخ فلم يوجد
في القران فهو سنة يعني ان الاجماع على الحكم المتاخر دل على وقوع

الناسخ لان الاجماع لا يصلح ان يكون ناسخا على الصحيح ثم لا بد له من مستند
ولا يصلح ان يكون قياسا اذ لا يجوز النسخ بالرأي ولم يوجد الناسخ في
القران فانحصر في السنة وهذا طريقة ابي منصور الماتريدي وصدر الاسلام
وصاحب الميزان وابي الليث السمرقندي وبه يبطل دعوى الزجاج الاجماع
على ان فرض الوصية نسخته ايات المواريث وان ذهب اليه كثير [illegible]
الجصاص وفخر الاسلام وصدر الشريعة ووجه انه تعالى فوض الوصية الى
العباد اولا بقوله كتب عليكم الاية ثم تولى ذلك بنفسه فقال يوصيكم الله
في اولادكم الاية وقصر الايصاء على حدود معلومة من النصف والربع
والثمن والثلثين والثلث والسدس لا يزاد عليها ولا ينقص عنها لعله
بعجز العباد عن معرفة المقادير ومن هو الانفع من هذه الورثة فصار
بيان المواريث هو الايصاء لانه بيان لذلك الحق بعينه فانتهى حكم تلك
الوصية كمن وكل غيره باعتاق عبده ثم اعتقه بنفسه فانه ينتهي حكم الوكالة
والحديث مقرر لنسخ الوصية للوارث وقد نوقش بانه لا يصح دعوى النسخ
باية المواريث لامكان الجمع بينهما بان يصرف الاولى الى ثلث المال والثانية
الى الباقي هذا واما ما في صحيح البخاري عن ابن عباس ان الذي نسخ
اية الوصية اية المواريث فمرفوع بانه موقوف على ابن عباس فاذا قام
الدليل القاطع على انه لا يصلح ناسخا يجب العمل بموجبه فان قول
الصحابي فيما يجري فيه الرأي ليس بحجة على المجتهد كما ذكره محمد امين الشهير
بامير بادشاه وبهذا لم يتنبه الطيبي لما نقلناه عن التحرير وشروحه لم يصب
في التحرير حيث قطع بكون هذا النسخ باية المواريث غافلا عن ان
وراءه النافذ البصر قوله من لوازمه قال بعض المحققين فان قيل ملا خسرو
ثبوت اللازم لا يستلزم ثبوت الملزوم لجواز كونه اعم فكان عليه ان
يقول من ملزوماته قلنا المراد باللوازم التوابع الحاصلة له والفائدة
ثم يكون محلا للحوادث فيكون حادثا وقد قال بعض المتأخرين من اصحاب
الحواشي اقول انما يرد السؤال على تقدير رجوع الضمير الى الحدوث وليس شيخ زاده
كذلك فانه راجع الى النسخ بمعنى ان التغير والتفاوت من لوازم النسخ
فاذا وقع الملزوم في القران لزم وقوع لازمه فيه وان جاز كونه اعم

اعم فان معنى الاعمية ان يلزم هذا اللازم لغير هذا الملزوم ايضا ولا
يقدح ذلك في المقصود لانه اذا كان هذا الملزوم واقعا في القران ثبت
وقوع لازمه فيه ايضا سواء كان ذلك اللازم لازما لملزوم اخر اولا واذا
وقع فيه لازمه الذي هو التغير والتفاوت وهما ملزومان للحدوث
يثبت حدوث القران وحينئذ الغافلون عنه من صدر السؤال واجاب بارجاع
الضمير الى القران ولم يدر ان دعوى لزوم التغير والتفاوت للقران انما
يتوقف على وقوع النسخ فيه فالوجه رجوعه الى النسخ وهو الذي نشأ منه
الاحتجاج فهو متعين للمرجعية قوله واجيب يعني انها من عوارض
الالفاظ وهي حادثة عندنا ايضا دون الكلام النفسي وهو الذي نقول
بقدمه اعترض بعض المحققين قائلا لا حاجة لنا الى هذا الجواب بعد تسليم ملا خسرو
ما ذكر لانهم انما يدعون حدوث الالفاظ ولا نخالفهم فيه ولا يتعرضون
لحدوث الكلام النفسي ليحتاج الى دفعه وانما المحتاج الى الجواب عما ذكر
الحنابلة لكن بغير هذا الطريق وقد قال من قبلي في القول السابق اقول شيخ زاده
ان المعتزلة ينكرون الكلام النفسي ويدعون ان كلام الله هذه الالفاظ
الحادثة فنجيب بان كلام الله ليس هذه الالفاظ بل مدلولها الذي هو الكلام
النفسي وكل ما يدل على الحدوث فهو من شان هذه الالفاظ دون ما ثبت به
من الكلام القديم ولو سلمنا ما ذكر لزم ان يكون هذا البحث بيننا
وبين المعتزلة نزاعا لفظيا وليس كذلك ثم ان قوله وانما المحتاج الى
نفاه انهم ذهبوا الى قدم الالفاظ وبطلانه هذا الاحتجاج فيحتاج كازروني
من جانبهم الى الجواب لكن لا يهم لنا تدارك الجواب ولعمري انه لا يحتاج
من جانبهم لا بهذا الطريق ولا بغير هذا وقيل لا نسلم كون التفاوت
مستلزما للحدوث لم لا يجوز امور قديمة متفاوتة فان صفاته تعالى
الذاتية قديمة مع انها متفاوتة في التعلقات والاحكام لا يقال المعتزلة
لم يقولوا بالصفات القديمة لانا نقول عدم قولهم بذلك لا يضرنا لان
بعضهم يقولون في المعنى بالصفات القديمة وان نفوا ذلك بحسب
الظاهر كما هو مذكور في كتب الكلام اقول كيف لا يضركم ذلك والاحتجاج
للمعتزلة وانتم منعتم مقدمته القائلة بكون التفاوت مستلزما للحدوث

بناء على نفية الصفات الغير عية واذا كان اصحاب الاحتجاج نافين لتلك الصفات
عن اصلها يكون المنع مجردا فلا عبرة به واما قوله وان بعضهم الخ فليس ينبغي لان
الاحتجاج لجمهور المعتزلة لا لذلك البعض منهم قوله هو وامته يعني امته الاجابة
وهم المؤمنون لا امة الدعوة التي تعم الكفار وكما قيل فانه بدا خطاب الخاطبين
بخطاب الرسول ع م تشريف لهم ولا يكون التشريف الا للمؤمنين وهو مراد المصنف
فانه فسر قوله تعالى ام تريدون على ان يكون الخطاب للمؤمنين وجوز كون نزول
الاية باقتراح اليهود او المشركين على ضعف ومع ذلك لا يلزم صرف الخطاب
عن المؤمنين الى اليهود او المشركين كما تحققه ان شاء الله تعالى وقال في تفسير
ذيل الاية وهو قوله تعالى ومن يتبدل الكفر بالايمان حتى دفع في الكفر بعد الايمان
وهو يقتضي كون الخطاب للمؤمنين فان قلت فعلى ما ذكرته لا يصح كون الاية
في حق اليهود والمشركين فكيف جوزه المصنف قلت يجوز ان لا يكون خطابه ع م
لتشريف الامة بل للذم ويكون معنى ما في الذم انهم يتركون الايمان مع
تمكنهم منه لكنها خلاف الظاهر والوجه عندي جميع الاقوال الثلثة اي
كون الاية في حق الفرق الثلث جميعا كما يأتي عن قريب ولذلك قوله
ولذلك ترك فان قلت تركه لكونه كالدليل على قوله الم تعلم ان الله على
كل شيء قدير مع كونهما انشائين ظاهر واما تركه لكونه كالدليل على جواز النسخ
فوجهه غير ظاهر لان سبب ترك عطفه على قوله ما ننسخ من اية الاختلاف
خبرا وانشاء قلت الم تعلم ان الله على كل شيء قدير انشاء لفظا خبر معنى كذا
في بعض الحواشي ولا يخفى عليك انه لا وجه للجواب لان حاصل السؤال انه لم
لبناء ان يترك عطف قوله تعالى الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض
الاية على قوله ما ننسخ وكيف يدفعه كون قوله تعالى الم تعلم ان الله على كل شيء قدير
خبرا معنى واظن انه من طغيان القلم فانه اراد ان يكتب قوله الم تعلم
الثاني وطغى قلمه فكتب الم تعلم الاول ثم ان خلاصة الجواب انه لما كان كالدليل
على الامرين لم يعطف عليهما ولا يقدح فيه وجود مانع اخر للعطف في واحد منهما
فليكن ترك العطف بالنسبة اليه لكونه كالدليل وللاختلاف المذكور فلا حاجة
الى تأويل الانشاء بالخبر ثم ان هذا المحشي قال ينبغي ان قوله الم تعلم ان الله على
كل شيء قديرا ايضا كالدليل على جواز النسخ فينبغي عطفه دليل على دليل اخر لا

شيخ زاده

عصام

لا ينبغي ذلك لان الدليل الثاني لما كان كالدليل للدليل الاول اتجه ترك العطف
بينهما وليس الثاني دليلا على جواز النسخ فقط حتى يتجه عطفه على الاول قوله والفرق
بين الولي فقيل يفهم منه ان الولي ههنا بمعنى القريب وهذا لا يناسب الاية وليس بصحيح ايضا
بل المراد ههنا الحكم فيجب ان يفرق بينهما بان الولي الذي هو الحاكم قد يكون عاجزا عن
النصرة والنصير قد لا يكون حاكما لا يقال يفهم من الاية ان لا حاكم غير الله فلا يتجه الفرق
المذكور بل الحاكم لا يكون عاجزا عن النصرة لانا نقول المراد من الولي في الاية الحاكم
حقيقة وفي قولنا الولي قد يكون عاجزا ما هو اعم اقول ليس مراد المحشي كون الولي
في الاية بمعنى القريب حتى يكون غير مناسب للاية بل غير صحيح كما وهم بل المراد انه بالنظر
الى اصل معناه كذلك ولا يلزم منه ان يكون بالنظر اليه تعالى كذلك كما ذكره بعض
المحققين فانه بالنظر اليه تعالى بمعنى المتولي للامر القائم به كما ذكر في شرح المواقف
فمعنى الاية ليس لكم من دون الله من يتولى امركم ويقوم به واما معنى الحاكم فلا
يناسب المقام اذ الصدد في رأفته تعالى لعباده لا في حكومته كما يدل عليه تعقيبه بالنصير
وايضا لا نسلم كون الحاكم عاجزا عن النصرة في ملكه اي حاكم كان واذا لم يتحقق حكومته
فلم يكن حاكما ثم انه قال ايضا واعلم ان ثبوت العموم من وجه بينهما لا يحتاج
الى ان يقال الولي قد يضعف عن النصرة بل لو كان قادرا عليها ولم ينصر لم يكن
نصيرا ويكون وليا اقول ما ذكره المصنف مبني على اغلب احوال الولي وما ذكره
القائل من النوادر فلا عبرة به قوله اي الم تعلموا يعني ان الخطاب وان كان
للنبي والامة ظاهرا لكنه للامة فقط حقيقة لان الله تعالى عالم بعلم الرسول
بذلك فليس المقصود خطابه ع م وانما وقع تشريفا للامة بسبب خطابهم بخطابه ع م
كقوله والله ورسوله احق ان يرضوه حسبما مر وهذا اولى من جعله خطابا بالرسول
ع م على ان يكون السؤال للتقرير واذ تحققت هذا وقفت على انه لا يتجه ما قيل
ام غير معادلة لقوله الم تعلم لان النبي داخل في فاعل الم تعلم غير داخل في فاعل
ام تريدون ومثل هذا التفاوت لا يجوز في المعادلين وجعله معادلا لما يفهم
من قوله الم تعلم لو سلم جوازه بعيد فالوجه القطع بكونها منقطعة وبالتحقيق الذي
ذكرنا ظهر انه خفي مرام المصنف على من قال ايضا على ما ذكره يكون المخاطب في الم
تعلم ليس بعينه المخاطب الذي في ام تريدون اذ المخاطب في الاول هو النبي ع م وامته
وفي الثاني امته فقط هذا مضمون كلامه والوجه ان يقال اذا كانت ام منصلة

كازروني

كازروني

يكون الم تعلم خطابا للامة واذا كانت منقطعة يحتمل ان يكون للنبي وامته
تعريضا لهم بل الاولى ان يكون المخاطب غير النبي في الايتين على كلا التقديرين
ويكون الخطاب في الم تعلم خطابا عاما للمؤمنين انتهى وانت خبير بانه لا يتجه
تعميم الخطاب الا بارادة كل احد منهم كما ذكره بعض المفسرين لكن المناسب لقوله
لكم وتريدون وتسألوا رسولكم ان يكون العبارة الم تعلموا وليس فليس في الوجه
ما حققناه من ان الخطاب فيه للنبي وامته ظاهرا وان كان للامة فقط حقيقة كما
يشهد به ضمير الجمع في المواضع الاربعة ثم ان المصنف انما قدم هذا الوجه اي كون
ام متصلة لانه الموافق للاصل النحوي فانه يجب الحمل عليه مهما امكن وقد عرفت
امكانه والموافق لما يقتضيه المقام ايضا اذ ترتبط الاية بما سبق من مسألة
النسخ ودليلها لفظا ومعنى بخلاف الحمل على المنقطعة اذ يفوت ح ارتباطها لفظا
لكن لما كان في امكان الحمل على المتصلة نوع خفاء اختار العلامة التمسك بالظاهر
نقطع بكونها منقطعة ولما نظر المصنف الى اولوية احتياطا بالاصل والموافقة للمقتضي
لم يعبأ بما في جهة اللفظ من الخفاء وكل وجهة فنظر العلامة اظهر واسد ونظر المص
ادق وافيد ولما خفي هذا على كثير من الناظرين في المقام قطعوا برجحان الحمل
على المنقطعة جمودا على الظاهر ولم يتنبهوا لما في تقديم المصنف من التنبيه على ارجحية
قوله وقيل في المشركين قيل فيه ان قوله كما سئل موسى لا يناسب اذ لا علم لهم بموسى
وقومه ولهذا قال قيل اقول لم يقل قيل لذلك فانه صح القول السابق ايضا بل
مع انه خال عن المحذور المذكور فالظاهر ان مختاره كون نزول الايتين في المؤمنين
بدليل ذيل الاية وهو قوله تعالى ومن يتبدل الكفر بالايمان فانه ظاهر في وقوعهم
في الكفر بعد الايمان كما صرح المصنف وبان خطابهم بني بخطابه عم في الم تعلم
تشريفا لهم فتعين كونهم المؤمنين ثم ذكر القول بنزولها في اليهود والقول بنزولها
في المشركين على ضعف واما تحقيق الاية على القولين فهو انه يجوز ان يكون
نازلة في احد الفريقين اي بسبب اقتراحهما ويكون الخطاب للمؤمنين لانهم كانوا
يريدون اقتراح حكمة النسخ ويقترحون امورا اخر لا خير لهم في البحث عنها كما
قالوا فنهى المؤمنون عن اقتراحهم وحصل الجواب للفريقين ايضا تنزيلا لهم منزلة
الاهلية للخطاب وفي هذا الوجه بلاغة ظاهرة كما في قوله سئل موسى كان من سأل
مثل هذا السؤال حقيق بان يصان عن ذكر الحال واذا تحققت هذا عرفت انه

اندفاع المحذور المذكور اذ المخاطبون هم المؤمنون وهم يعلمون موسى عم واقتراح
قومه وممن غفل عن تحقيقنا هذا من قال لا يخفى ان الخطاب في الم تعلم للنبي عم الى
وامته وعلى تقدير نزول هذه الاية في احد الفريقين يكون الخطاب مع احدهما
فلا يبقى بين الايتين ملايمة ثم قال لا وهمنا بحث هو انه قال الاولى ان سبب نزول
قوله تعالى ما ننسخ قول المشركين او اليهود بانكار النسخ فلا يظهر وجه ان يكون الخطاب
في الم تعلم للنبي عم اوله ولامته فيكون الخطاب للطاعنين في النسخ اقول لا يخفى
ان مدار كلامه على انه اذا كان سبب النزول اقتراح قوم يجب ان يكون الخطاب
في النازلة لذلك القوم وليس كذلك اذ كثيرا ما وقع الخطاب للرسول عم في امثاله
كما في الاسئلة الستة التي تاتي في هذه السورة واذا جاز خطاب الرسول جاز
خطاب الامة خصوصا اذا كان لهم مقترح ايضا فهم يجابون ويجيبون الفريقين كما
يجيبهم الرسول عم ثم بنى على زعمه اشياء لا وجه لتطويل الكلام بذكرها حتى قال
في اخرها واما على قول اليهود او المشركين كما قال المصنف تكون الاسئلة المذكورة
غير مرتبطة بالنسخ انتهى فتمسك بتحقيقنا في وجه الارتباط وتجنب عن امثال اهل
الوساوس بكمال الاحتياط قوله ومن ترك الثقة قيل هذا اختيار منه ان ام
منقطعة والمقصود التوصية المذكورة لكن لا ينسبح ان يقدم المختار عنده على
غيره وقد عكس والجواب انه يمشي هذا الكلام في صورة كونها متصلة ايضا
لان قوله الم تعلم تحريض على الثقة وقوله ام تريدون كذلك ايضا فانه نهى عن
ارادة الاقتراح نصلا عن نفسه فهو تحريض على الثقة بابلغ وجه ثم ان القائل
ذكر هذا الجواب وعقبه بقوله كيف يستفاد من سؤالهم ذلك الكفر والضلال
ثم لا يجوز ان يكون غرضهم طلب المعجزات وطلب حكمة النسخ وتأمل هنا ما قال
الامام ان السؤال الذي ذكر ان كان طلبا للمعجزات فمن اين علم انه كفر ومعلوم
ان طلب الدلائل على الشيء لا يكون كفرا ولو كان ذلك طلبا لوجه الحكمة المفصلة
في نسخ الاحكام فهذا ايضا لا يكون كفرا فان الملائكة طلبوا الحكمة التفصيلية
في خلقة البشر ولم يكن ذلك كفرا فلعل الاولى حمل الاية على انهم طلبوا منه ان
يجعل لهم الها كما لهم آلهة وان كانوا طلبوا المعجزات فانهم كانوا يطلبونها على
سبيل التعنت واللجاج فلهذا كفروا اقول الراجح ان المخاطبين هم المؤمنون
وكانوا يريدون ان يسألوا عن حكمة النسخ بل سألوا عن حكم امور اخر لا خير لهم

في البحث عنها كما عرفت فنهاهم الله تعالى عن السؤال عن حكمة النسخ وعن حكم تلك الاشياء لان
الواجب عليهم هو الامتثال بالايات دون الفحص عن حكمها واسرارها ان الفحص يودي الى
الشك المستلزم للكفر فان لله حكما مخفية عن العباد فاذا اجاب الرسول عن الحكم
التي لديهم اخفاؤها ولم يجب عن الحكم المخفية يتطرق الشك الى قلوب السائلين اما بسوء
الظن في شان الرسول عم او بانسناد العبث الى الله تعالى فلهذا سد الله باب السؤال
عن الحكم وهذا التحقيق مما تفردت به والحمد لله تعالى ثم ان هذا القائل كيف اورد كلام ابن محمد
الامام سندا لما ادعاه من ان طلب المعجزات ليس بكفر مع ان الامام كلامه ناطق بلزوم
الكفر اذا طلبها على سبيل التعنت فليكن مراد المجيب ذلك واما الوجه الذي عينه الامام فخر
الامام بالاولى فغير صحيح فضلا عن الاولوية فان المخاطبين اما المومنون وحاشاهم
عن ذلك السؤال واما اليهود او المشركون وقد ورد في الروايات الصحيحة ان كل
واحد منهما طلبوا ان ينزل عليهم كتاب مخصوص كما ذكره المصنف فحصول كل منهما
متعين ولا احتمال لما ذكره الامام ثم ان من غفل عن تحقيقنا المذكور قال على تقدير شيخ زاده
كون الخطاب للمومنين ان الضلال عن سواء السبيل بترك الثقة بالدلائل الكائنة
منها واقتراح غيرها يودي الى الكفر ويستلزمه غالبا واقول ان ترك الثقة بالايات
القرانية واقتراح غيرها انما يصدر عن اليهود او المشركين كما رواه المصلح عن
المومنين اذ لا يجامع الايمان ترك الثقة بالقران واقتراح غيره فليس مرجعه
الا بيان حكمة النسخ وحكم بعض الاشياء وكون اقتراحهم موديا الى الكفر حسبما
حققنا لكن يرد على المصنف حينئذ ان قوله ومن ترك الثقة الخ ظاهر في كون
الخطاب لليهود او المشركين مع ان مختاره كون الخطاب للمومنين فهو تفسير على جزءه
على ضعف لا على مختاره الا ان يقال يمكن تطبيقه على حال المومنين ايضا
بان المومن الذي ترك الثقة بالايات التي حكمتها مخفية وشك فيها لعدم بيان
الرسول حكمتها واقترح غيرها من انه ليست حكمتها مخفية فقد ضل سواء السبيل
ووقع في الكفر بعد الايمان وبما ذكرنا في هذه الايات ولا والاخر تحقق ان
المومنين ارادوا السؤال عن حكمة النسخ ونهوا عن سؤال امثاله بعد الاشارة شارح التأويلات
الى ان حكمة اجراء ما يصلحكم تحصل الجواب كما ذكره شارح تأويلات الامام
ابي منصور الماتريدي حيث قال قوله تعالى وما لكم من دون الله الاية قد خرج هذا قادم
على انه لم تتكرر انه لا يليق بما افتروه من النسخ قوله يعني اخبارهم قد حرفه

وجه التخصيص بهم ظاهر من قوله تع من بعد ما تبين لهم الحق فان تبين الحق
بالمعجزات والنعوت المذكورة في التورية انما تختص بهم ومن غفل عنه قال الاولى عصام
في اللفظ على تخصيص الكثير بالاحبار نعم ان المراد به ردهم الى الكفر الذي هو ديدنهم
لا ردهم الى كفرهم السابق اي الشرك كما زعم فان سبب النزول يقطع عرق هذا عصام
الاحتمال روي ان فنحاص بن عازوراء وزيد بن قيس ونفرا من اليهود قالوا
لحذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر بعد وقعة احد الم تروا ما اصابكم ولو كنتم على الحق
ما هزمتم فارجعوا الى ديننا فهو خير لكم ونحن اهدى منكم سبيلا كما ذكر في
الكشاف قوله اي حسدا بالغا معنى البلوغ مستفاد من قوله من عند
انفسهم اي من اصل خلقتهم فان الامور الغريزية لا بد ان تكون قوية ومن قال عصام
هو مستفاد من كونه داعيا لهم الى محبة كفر المومنين او كفرهم او من التنكير
المقصود به التكثير او التعظيم فلم يدر انه اذا كان مستفادا من احدها لا
يبقى لقوله من عند انفسهم فائدة وليس المراد الا اثباتها قوله والصفح يعني
انه ابلغ من العفو فان ترك عقوبة المذنب قد يجامع التثريب اي التوبيخ قال
الراغب في المفردات والصفح ترك التثريب وهو ابلغ من العفو وقد يعفو الانسان
ولا يصفح وقال في الاساس في قسم الحقيقة وصفحت عنه اعرضت عن ذنبه
وفي الصحاح وصفحت عن فلان اذا اعرضت عن ذنبه وهذا القول لا
ينزل على قول الراغب فان العفو هو التجاوز عن الذنب كما صرحوا به و
الاعراض عنه فوق التجاوز عنه ولا يكون ذلك الا بترك التثريب ومن عصام
غفل عنه قال ليس الصفح ترك التثريب لغة بل حمله عليه بمقتضى المقام ولو علمنا
عدم ترك لهما على قول الراغب فقوله كاف لنا ثم ان هذا القائل قال والاولى عصام
عندي تقدير قوله واصفحوا بقولنا واصفحوا عنهم والمراد توصية المسلمين الاعراض
عنهم وترك مخالطتهم لئلا يتعلموا من الامر بالعفو عنهم في مخالطتهم وقوله حتى
ياتي الله بامره غاية للامرين فغاية العفو اتيان الله بالقتال وغاية الاعراض
اتيان الله بامره الذي هو اسلام من يسلم منهم اقول لا نسلم صحته فضلا عن
الاولوية فان العفو والصفح يستعملان متعاقبين بمعنى كمال العفو فمقارنة
الصفح بالعفو قرينة دالة على كون الصفح بمعنى الاعراض عن الذنب ولا الاعراض
عن صاحبه ولا يخفى ما في تفكيك الغاية من الركاكة قوله وفيه نظر

فان الامر يتقيد بقوله حتى ياتى الله بامره والنسخ لا يكون الا فى المطلق وقد ذكر
الامام هذا النظر واجاب عنه بان الغاية التى يتعلق بها الامر اذا كانت لا تعلم
الا بالشرع لا يخرج ذلك الوارد من ان يكون ناسخا ويجرى مجرى قوله فاعفوا
واصفحوا الى ان انسخه لكم واجاب الطيبى بان الكتب السالفة كانت مغياة بارسال
محمد عم فكان ظهوره ناسخا والحاصل ان هذا القدر من التقييد لا ينافى النسخ ولما
ينافيه التقييد بمعنى تعيين وقت الحكم الاول ونقله بعض المحققين قائلا كان المجيب
لم ينظر فى كتب الاصول فان المسطور فيها ان الاطلاق يجب ان يكون بحيث يفهم
منه التابيد حتى ان من انكر النسخ حين قال ان الشريعة المتقدمة موقتة
الى ورود الشريعة المتاخرة اذ ثبت فى التورية ان موسى وعيسى عم بشرا بشرع محمد عم
واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره فاذا كان موقتا يكون الثانى ناسخا اجبنا
بانا لا نسلم ان بشارة موسى وعيسى عم بشرع نبينا عم وايجابهما الرجوع اليه
يقتضيان توقيتا احكام التورية والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار
كونه مقررا او مغيرا او مبدلا لبعض دون بعض فمن اين يلزم التوقيت بل هى مطلقة تفهم منها
التابيد فتبديلها يكون نسخا فلم يجب بان هذا القدر من التقييد لا ينافى النسخ
اقول مراد المجيب والموجه هو انه اذا كان القيد مبهما يحتاج فى رفع ابهامه الى بيان
الشرع فهو كلا قيد فى عدم الفائدة فلا يقدح فى التابيد والظاهر انه حق
فان سلم كون ما فى كتب الاصول جواب الجمهور فلا يجب على المحقق ان يقلدهم
فيما فاده الدليل الى جواب اخر ولو سلم وجوب التقليد فلا شك ان مرادهم
بذكر الاحتمالات الثلثة اثبات الابهام فى قيد البشارة ليسقط عن افادة التوقيت
وهو المطلق وانما ذكروها لظهورها فى تصوير الابهام لا على ان وجه الابهام منحصر
فيها فلا ينافى اثباته بوجه اعم منها ولو سلم ذكرها على وجه الحصر فلم لا يجوز ان
ينزل ما نحن فيه على الاحتمال الثالث وهو تبديل بعض دون بعض فان هذه الاية
تشتمل على جزئين احدهما الامر بالعفو والاخر كونه مغيا باتيان امر الله فيجوز ان
تكون اية السيف مبدلة للبعض الاول دون الثانى وكان نقول انما اعرضنا
عن جواب الجمهور لكونه مزيفا بما نقل فى الحواشى الحسنة الحسنية للتلويح على وجه
الانقضاء به من ان مراد المنكرين للنسخ منعه بانه لم لا يجوز ان يكون شرائعهم
موقتة ببعثة نبينا عليه السلام حيث بشروا بوروده عم فقوله لانم ان بشارتهما

بشارتهما الخ منع على المنع فغير موجه لكنى اقول الظاهر انهم ارادوا حديث
كون القيد للتوقيت سند المنع فاجبنا عنه بابطال السند اعنى ان القيد
غير متعين فى التوقيت بل مبهم للاحتمالات المذكورة فلم يفد ولم يقدح
فى التابيد واذا بطل السند يكون المنع مجردا فلا اعتداد به ثم ان غاية
العناية للحمص هو ان كلامه مبنى على الشق الثانى مما ذكره الامام الراغب
حيث قال هذا الخلاف يرجع الى اختلاف نظرين وذلك ان كل امر ورد مقيدا
بانتهاء امر معين او غير معين فورد الامر بخلافه يصح ان يقال هو نسخ له من حيث
انه يرفع الاول ويصح ان يقال انه ليس بنسخ لان النسخ يكون فى الامر
المطلق لكن يرد عليه انه لا وجه لايراد النظر ان لا يعترض بالتمسك باحد
الاصطلاحين على من تمسك بالاصطلاح الاخر قوله والبر البر بكسر الباء
الخير وهو يعم ما يكون فى الاعتقاد والعمل كما ذكره الراغب والمراد هاهنا
ما يعطى المستحق من نماء المال او مما يتعلق بذلك من فعل الاعطاء فلا وجه للترديد
هاهنا بان البر على النفع بمعنى الاحسان المراد به الزكوة ان اريد بها المعنى
المصدرى وعلى الكرامة ما يبر به ان اريد بها ما يخرج من نماء المال كما قيل
بل لا صحة للنفع اصلا فانه بمعنى من يقوم به البر والكرامة الخير ولا نسلم
شموله بمعنى الاحسان قوله اى ثوابه جعل ثواب الفعل نفس الفعل او ما
لتنزيل الفعل منزلته ولهذا يسمى ثوابا كاملا وهذا على ما تلقاه الجمهور بالقبول
فلا يتجه رده بقول لتعرف به البعض كما زعمه من قال جاء فى الاحاديث
الصحاح ان الاعمال نفسها تتجسد يوم الجزاء وتوجد بنفسها واشار فى الكشاف
الى رد المصنف بذلك قوله وقرئ بالياء يعنى انه فى صورة الخطاب
يكون ما يعملون عبارة عما يعمله المؤمنون فيكون اللفظ صريحا فى الوعد وفى
صورة الغيبة يكون عبارة عما يعمله اليهود فيكون صريحا فى الوعيد وان افاد
كل منهما فى كلتا الصورتين بطريق الاستلزام فلا يتجه ما قيل سواء قرئ بالفوقانية
او بالتحتانية هو وعد للمؤمنين ووعيد للكافرين معا وقد سبقه بعض
المتقدمين من اصحاب الحواشى حيث قال معنى الوعيد مستفاد من الالتفات
الواقع من صرف الكلام من الخطاب الى الغيبة فهذا المعنى هو النكتة الخاصة
لهذا الالتفات وفيه نظر فان قوله تعالى ان الله بما تعملون بصير يدل على الوعد

الوعيد وان كان على اسلوب الالتفات هذا اذا كان ضمير الغائب في يعملون عبارة
عن المؤمنين المخاطبين بالخطابات السابقة وان الضمير للكفرة الرادين رد المؤمنين
كفارا فمعنى الوعيد ظاهر والظاهر هو الثاني اقول لا عبرة بمثل هذا النظر اذ لا
عاقل في ان الضمير الغائب لليهود فقوله هذا اذا كان الخ في غاية السخافة بل مما
يمجه الذوق السليم وليس هنا التفات اذ المراد بالغيب هم اليهود دون المؤمنين
المخاطبين اولا حتى يكون التفاتا قوله لف بين اعترض التحرير بان اللف
اذا كان بطريق الجمع كان المناسب ان يكون النشر كذلك لان رد السامع
قول كل فريق الى صاحبه فيما اذا كان الاخران مقولين وكلمة او لا تفيد الا
مقولية احدهما واجاب عنه بان مقول المجموع لم يكن دخول الفريقين بل دخول
احدهما لكن بعضهم هذا بالتعيين وبعضهم ذاك بالتعيين ورده بعض المتقدمين (ملا خسرو)
من اصحاب الحواشي بان مقول المجموع دخول الفريقين لا دخول احدهما
غاية ان مقول كل واحد من الفريقين دخول ذلك الفريق لا غير وقال
بل الجواب ان وجه ايثار او على الواو دفع توهم ان شرط الدخول كون
الشخص جامعا للوصفي اليهودية والنصرانية اقول مراد التحرير هو انه لف بين
قولي الفريقين المتضادين بناء على ان مجموعهما اتفقوا على القول باحد الامرين
بلا تعيين ولتشير الى ان المجموع افترقوا فرقتين في مرتبة التعيين ولا تفيد هذا
المعنى الا كلمة او الفارقة دون الواو الجامعة قال التحرير ان السعد السند
في شرحيها للمفتاح تدرجي الاستعمال في اللف اجمالا عن ان يذكر النشر
بكلمة او دون الواو وكقوله تعالى لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى
لان الذي دفع عليه اتفاق القولين هو احد الامرين وانما الموكول الى
فهم السامع هو التعيين انتهى والسر في ذلك هو انه لما لف بين قولي الفريقين
المتضادين بناء على اشتراكهما في القول بلا تعيين ولزوم النشر بناء على افتراقهما
في القول بالتعيين اوثر كلمة او للايذان بوقوع الافتراق بين المجموع
الملفوف ان لو اتى بالواو ولظن انهما متفقان على القول بالتعيين وليس
كذلك واما ايرادها لدفع ذلك التوهم فبعيد جدا لانه لا يخطر ببال
احد والعجب من بعض المحققين انه ارتضى برد جواب التحرير وبجواب (ملا خسرو)
الراد ولم يتنبه لمراد التحرير واندفاع الرد عنه وقنع بالجواب الواهي ومنهم

ومنهم من ذكر اعتراض التحرير وشنع عليه قائلا ومن قال كما لف بين القائلين (عصام)
ينبغي ان يجمع بين المقولين فيقول الا من كان هودا او نصارى لان دخول المجموع
مقولهما ولولا ذلك لم يكن النشر على طبق اللف فقوله وهم لا يقبله فهم كيف وليس
المشترك بينهما القول بدخولهما حتى يصح ان يجعل دخولهما مقولا اقول نعم
ليس القول بدخولهما مشتركا بينهما لكن لم يصدر ذلك عن التحرير وقد افتراه
عليه بل هو اخذ في الاعتراض المجموع من حيث هو مجموع فصح جعل دخولهما
مقولا للمجموع من تلك الحيثية كما صرح الراد وبالجملة فمدار الاعتراض على (عصام)
اعتبار المجموع بتلك الحيثية ومدار الجواب على حيثية افتراقه فرقتين ثم قال
هذا القائل ويحتمل ان لا يكون لفا بين قولي الفريقين بل ذكرا للقول
المتفق بينهما وكذا قوله كونوا هودا او نصارى انتهى وهذا مبني على ما قاله
اولا من ان وجه اللف هو ان لازم مقول كليهما انه لن يدخل الجنة الا من
كان احدهما فالقول المشترك بينهما هذا لا ان احدهما عام يحتمل ان يكون
كلاهما متفقين على دخوله على عمومه وان يكون عند كل واحد نفسه وبعين
الثاني كون التعادي بينهما معلوما وتضليل كل منهما الاخر مشهورا اقول
يحصل منه ان القول المتفق عليه بينهما انه لن يدخل الجنة الا من كان احدهما
لا على التعيين وهذا لا يفيد ما هو المراد من التوزيع فكيف يجوز العاقل ورود
مثله في التنزيل الجليل حاشاه عن ذلك قوله وهودا قال الراغب
الهائد التائب ومنه انا هدنا اليك وكان اسم كان في الاصل اسم مدح لمن
تاب منهم ثم صار بعد نسخ شريعتهم لازما لجماعتهم كالعلم لهم ومن الغرائب ما ذكره
السيوطي في الاتقان حيث قال الهدى يأتي على سبعة عشر هدى الله وكذا (سيوطي)
وكذا الى ان قال والتوبة انا هدنا اليك ولم يدر ان اليهود الاجوف غير
الهدى الناقص قوله كعوذ وعائذ بالذال المعجمة ناقة حديثة النتاج كذا (ملا خسرو)
قيل لكنه غير مختص بها قال الجوهري العوذ الحديثات النتاج من الظباء والابل
والخيل واحدتها عائذ قوله اشارة الى الاما في اعترض بانه لا حاجة في (عصام)
تصحيح الجمعية الى ضم المنسيين السابقتين او تقدير المضاف فان قوله لن
يدخل الجنة اما نفي محمد دخول اليهود الجنة وعدم دخول غيرهم ودخول النصارى
الجنة وعدم دخول غيرهم وايضا صاحب هذا القول متعدد ولكل نفي اقول

لا يخفى ان قولهم لن يدخل الخ ليس بتمن حقيقة بل هو دعوى بدليل قوله تع قل هاتوا
برهانكم لكنه لما كان موقعا لهم جاز اطلاق الامنية عليه من وجه بجاد ق
ان لا ينزل على المؤمنين خير من ربهم وان يردوهم كفارا فانهما امنيتان
محضتان لا يمكن اعتبار كونهما من قبيل الدعوى فالحق ما نحن فيه بهما ايذانا
ببطلانه كما انهما كذلك واذا تقرر كونه دعوى حقيقة فلا يحسن جعله امانى
وانما يحسن بطريق الالحاق بهما بهذا التحقيق يندفع ما اورد ذلك الفاضل
حيث قال ان الظاهر طلبا للدليل على امانيهم المشار اليها بقوله تلك امانيهم
فبعد تفسيره بما يشمل اختصاصهم بالجنة وعدم لا ينبغى تقديرها قوله هاتوا برهانكم على
اختصاصكم بدخول الجنة انتهى اذ قد عرفت ان عبارة عن الامنيتين
المحضتين اللتين لا يمكن اعتبار كونهما من قبيل الدعوى فلا يمكن طلب البرهان
عليهما فان قلت هذا ينافى قولك واذا تقرر كونه دعوى حقيقة فلا يحسن
جعله امانى الوجه الثانى الذى هو تقدير المضاف فانه صريح فى كونه ما نحن
فيه امنية بدون الالحاق بالامنيتين السابقتين قلت لا ينافيه لانه
مبنى ايضا على الحاقه بالامانى التى يدل عليها المضاف المقدر اعنى ان
هذا التمنى الحقت بامانيهم كما ذكرنا فاطلق عليها الامنية ولذا قيل امثال
تلك الامنية وهذا الاعتبار انما يفيد مجرد التصحيح لتقدير المضاف لا ترجيحه
فان الراجح هو الحاقه بما هو مذكور فى العبارة القرانية دون غيره وفى بعض
الحواشى ههنا وجوه اخر احدها ان تلك الامنية وان كانت واحدة الا انها
بلغت فى الزيادة والشدة الى حيث تعدد امانى كما قالوا معا جياعا جمعت اشخاصا
بزيادة جوعه على نظرائه وثانيها انها ترددت فى نفوسهم وتكررت فصارت
لتكررها كانها امانى وثالثها ان الضمير يرجع الى اليهود والنصارى فلهؤلاء
امنية ولاولئك امنية ورابعها انهم قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا
او نصارى علم من الحصر انهم تمنوا دخول الجنة وعدم دخول غيرهم فهى امانى
حقيقة اقول هذا الرابع مبنى على ان اقل الجمع اثنان انتهى واقول لا وجه
لتخصيص ذلك المبنى بالرابع فان الثالث ايضا مبنى عليه وبعد التيا والتى
فالاولى هو ما تفرع عليه العلامة من الوجهين بل الاول منهما واما ما فى
الارشاد من ان قوله تعالى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين يرد الاول فانها

فانها يعنى الامنيتين السابقتين ليستا مما يطلب له البرهان ولا مما يحتمل الصدق
والكذب فليس ينبغى لان العلامة صرح بتخصيص قوله تعالى ذلك بدعوى
دخولهم الجنة على الاختصاص فلم يرد ارتباطه بجملة تلك امانيهم حتى يرد بمجرد ذكره
بل بقوله قالوا لن يدخل كيف وقد صرح بكون جملة تلك امانيهم اعتراضا بين
قوله قالوا وقوله هاتوا غاية انه انضم فى الادعاء هذه الدعوى بالامنيتين
كالذين ابدانا بكلتيهما ايضا ثم طلب البرهان عليها ان كانت صادقة فى
والجملة فصاحب الارشاد اما ذاهل عن كون المعترضة اوعن معنى الاعتراض
والعجب انه ايضا صرح بكونها معترضة فلم يبق الا انه ذاهل عن معنى الاعتراض
قوله على اختصاصكم اقتفى المصنف اثر العلامة فى جعل البرهان على
اختصاصهم بدخول الجنة وقال صاحب الارشاد هذا ما يقتضيه المقام بحسب النظر
الجليل والذى يستدعيه اعجاز التنزيل ان يحمل الامر التبكيتى على طلب البرهان
على اصل الدخول الذى يتضمنه دعوى الاختصاص به فان قوله تعالى بلى الخ اثبات
من جهته تعالى لما نفوه مستلزم لنفى ما اثبتوه واذ ليس الثابت مجرد دخول غيرهم
الجنة ولو معهم ليكون المنفى مجرد اختصاصهم به مع بقاء اصل الدخول على حاله
بل هو اختصاص غيرهم بالدخول كما ستعرفه باذن الله تع ظهر ان المنفى اصل دخولهم
ومن ضرورته ان يكون هو الذى كلفوا اقامة البرهان عليه لا اختصاصهم به
ليتحد مورد الاثبات والنفى وانما عدل عن ابطال صريح ما ادعوه وسلك هذا
المسلك ابانة لغاية حرمانهم ما علقوا به اطماعهم واظهارا لكمال عجزهم عن اثبات
مدعاهم لان حرمانهم من الاختصاص بالدخول وعجزهم عن اقامة البرهان عليه
لا يستلزمان حرمانهم من اصل الدخول وعجزهم عن اثباته واما نفس الدخول فحيث
ثبت حرمانهم منه وعجزهم عن اثباته فهم من الاختصاص به ابعد وعن اثباته
اعجز اقول ان اراد ان الاثبات الحاصل من كلمة بلى مستلزم لنفى ما اثبتوه
ممنوع اذ ليس مفاد بلى الا اثبات ما نفى قبلها وان اراد ان مبنى الاستلزام
ضم جملة من اسلم الخ اليها كما ارشد اليه بقوله فان قوله تعالى بلى الخ فنقول
لا شك ان الكلام صريح فى دعوى الاختصاص ودعوى اصل دخولهم ضمنية كما
اعترف به قائلا اصل الدخول الذى يتضمنه دعوى الاختصاص فلا يحسن صرف
طلب البرهان عن المعنى الصريح الذى هو الاختصاص الى الدعوى الضمنية التى

من اصل الدخول وايضا انما يظهر ذلك على تقدير ان يكون من اسلم فاعل فعل مقدر
مثل بلى يدخلها من اسلم وهو الوجه المرجوح لا على تقدير ان يكون الرد ببلى في حقهما
وجملة من اسلم كلاما مبتداء وهو الوجه الراجح كما ذكره صاحب الكشف نعم ادعى نفسه
جريان ما ذكره في الوجهين على السواء لكنه في حيز المنع غايته جواز جريانه في الراجح
ايضا بتكلف ثم ان الحق عندي انه لا وجه لتخصيص طلب البرهان بواحد من الدعويين
بل هو جار في كليتهما معا فانهم لما نفوا دخول غيرهم واثبتوا دخولهم طلب البرهان على
كل من النفي والاثبات ثم رد المنفي بالاثبات الحاصل من لفظة بلى وهو لا يستلزم
ردها الثبوت فتدورك ذلك بجملة من اسلم بيانا لمن هو اهل الدخول وتعريضا
بنفي دخولهم كما ذكره صاحب الكشف وابو الكمال ابن الكمال وانما اكتفى في نفي اصل
دخولهم بالتعريض لانه كان هذه الدعوى ضمنية فناسب ان يكون رده ايضا ضمنيا
بخلاف دعوى عدم دخول الغير فانها كانت صريحة فرد بصريح لفظة بلى فتبين بهذا كله
ظهر انه لم يصب العلامتان في تخصيصهما طلب البرهان بالدعوى الصريحة وكذا صاحب
الارشاد في تخصيصه بالدعوى الضمنية والاول اهون فان العلامتين متمسكان
بالظاهر فيقبل عنهما بخلاف صاحب الارشاد بل الحق ان مقصود العلامتين ليس تخصيص
طلب البرهان بالدعوى الصريحة فانهما صرحا بان المطلوب هو البرهان على اختصاصهم بالدخول
وليس معنى الاختصاص الا النفي المتفرع على الاثبات المذكورين فلا محالة يكون البرهان
على عدم دخول الغير على اصل دخولهم لا على الاول فقط فظهر ان العلامتين وصلا الى
المنزل المراد ولم يبق في ثبت الضلال الا صاحب الارشاد قوله فان كل قول قيل بتحجبه عليه
علينا ان الكلام في الصدق لا في الثبوت والثاني وراء الاول وكثيرا ما يتخلف عنه ولئن
سلمنا انه يتخلف عنه احيانا لكن هنا ما لا يتخلف عنه لان الدعوى هي التي لا يكون الا
عند الله فلا بد ان يكون برهانه من عند الله ايضا فاذا لم يثبت لعدم ذلك البرهان
لزم كذبهم في تلك الدعوى قوله نفسه او قصده الوجه قد يذكر ويراد به الذات كما في
قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ولذا عبر عنه في تفسيره بالنفس فيكون مجازا من باب اطلاق
اشرف الاجزاء على الكل وقد يراد به القصد فعلى هذا يكون بعيدا عن المجاز حيث اطلق الوجه
اولا على النفس ثم اريد بالنفس ما فيها من القصد ذكرا للمحل وارادة الحال فيه كذا في
بعض الحواشي وانت خبير بانه لا يجب في الصورة الثانية ارتكاب التجوز عن المجاز لجواز
كونه مستعارا من العضو للقصد لما بينهما من جامع المقابلة وهي ظاهرة في المستعار منه واما

واما في المستعار له فلان بين القصد والمقصود مقابلة معنوية كما قيل او يكون مجازا
مرسلا عن العضو فان القصد الى شيء محسوس يقتضي صرف الوجه نحوه فيكون بين العضو
والقصد ملابسة تصحح الانتقال من احدهما الى الاخر قال الراغب اصل الوجه العضو
المقابل من الانسان فاستعير للمقابل من كل شيء وقيل للقصد وجه وللمقصود جهة
وقيل الوجه في هذه المواضع اسم العضو مستعارا للذات نحو اسلم وجهه لله اي نفسه
له والعجب من بعض المحشين انه نقل عن الراغب كونه بمعنى القصد دون كونه بمعنى
الذات وقال الى هنا كلامه وانت خبير بانه نقل كلام الراغب ناقصا وكذب في قوله
الى هنا كلامه فانه ذكر كونه بمعنى الذات ايضا واساء في تطبيق كلام المصنف
على كلام الراغب فان كلام المصنف صريح في كونه بمعنى الذات والقصد واما تحسين
تطبيقه على كلام الراغب على تقدير ان يذكر ما في كلامه من مجيئه بمعنى الذات
ايضا قوله في عمله الظاهر ان المراد اثبات الحسنات بعد ثبوت الايمان
المستفاد من قوله من اسلم والعجب من صاحب الارشاد انه ادخل الايمان في العمل
قال اي والحال انه محسن في جميع اعماله التي من جملتها الاسلام المذكور وقيل
قال العاصي يعوده تحت بصيرة الاجر الا ان بفوت ارتباطه بالعمل واستحالة
نيله بدونه وهذا يقتضي ايضا دخول الايمان في العمل اذ لولاه لا يستحيل نيله
بدونه فان صاحب الايمان المجرد عن الحسنات يجوز نيله بالاجر بمحض فضله تعالى
عند اهل السنة واطلاق العمل على ما يعم الايمان غير مسموع ولا معقول قوله
فيكون الرد يعني انه يكون الرد حينئذ ببلى وحده وفي وجه التقدير ببلى مع
الفعل المقدر الذي فاعله من اسلم وهذا هو مراد النحرير حيث قال لاخفاء
في ان على وجه التقدير ايضا يكون بلى ردا لقولهم فليس مراده الا توضيح حرام
الكلام دون الرد عليه كما توهم قوله بلى يدخلها يعني ان من اسلم فاعل
الفعل المقدر بعد بلى وقال بعض المعربين اوجه الوجوه ان يقدر بلى يدخلها
غيرهم فيقبل من هو قيل من اسلم ويكون قوله فله اجره من التتميم على انه زيادة
على دخول الجنة اقول الاسلم وجاهته فضلا عن الاوجهية لما فيه من كثرة التقدير
التي يحترز عنها البلغاء فان فيه زيادة تقدير الفاعل مع تقدير ما اضيف
اليه وتقدير السؤال الجواب وفك الاجزاء الكلام المرتبط كل واحد من اجزائه
بالاخر ففيه خزازة لفظا ومعنى ولذا نقل صاحب الكشف هذا الوجه وعقبه

شيخ زاده

ابو السعود

عصام

حواشي زاده

ابن تمجيد

بقوله ومن كثرة التقدير غنية تستجيد على ما كتبه قوله مثل ذلك يعني ان
كذلك مفعول لقال فيكون مثل قولهم مفعولا مطلقا ففيه تشبيهان تشبيه المقول
بالمقول في المعنى المستفاد من كذلك وتشبيه القول بالقول في الصدور عن مجرد
الهوى والعصبية المستفاد من مثل قولهم فظهر الفرق بين التشبيهين وان احدهما
لا يغني عن الاخر كما حققه صاحب الكشف الا انه جعل مثل قولهم صفة مصدر محذوف
كما ان كذلك كذلك ايضا او انه لما قدم صار حالا كانه قيل قالوا قولا مثل قولهم
كائنا على ذلك المنهاج الصادر عن مجرد الهوى والعصبية اقول يريد ان القول
بمعنى المقول في الاول والمقصود تشبيه احد المقولين بالاخر وبالمعنى المصدري
في الثاني والمقصود تشبيه احد المعنيين المصدريين بالاخر ثم قال وهذا مطرد
في غير القول ايضا تقول كذلك فعل مثله وهو في الفارسية ايضا وكل من وجهي
الاعراب وجهته وبهذا كله ظهر ان من ادعى ههنا توهم التكرار في التشبيه ثم تكلم في
وجه الفرق بينهما وعدم اغناء احدهما عن الاخر حتى توهم قيام الحاجة في
دفع توهم التكرار الى التقدير فقال الاولى ان يجعل نصب كذلك بفعل مقدر
تقديره قالوا كذلك وينصب مثل قولهم بقال الظاهر ولبس فلبس ولم يدر انه
لو قدر ذلك فالمحذور الذي اثبته باق على حاله قوله والمعطلة هم الذين
ينفون الصانع ويبطلون العالم كما صرحت به الكتب الكلامية والعجب من بعض
شراح الكشاف انه قال قيل هم الذين لا يثبتون الصفات اقول هذا عجيب فان
نفاة الصفات هم المعتزلة وصاحب الكشاف منهم فكيف يطلق اسم اقبح الكفرة
على اصحاب مذهبه وانما منشاء غلطه قولهم لما نفوا الصفات فكانهم نفوا ثابته
تعالى في العالم فصاروا كالنافين لذاته الموثرة فيه وهم المعطلة فاطلق بعض
اهل السنة عليهم هذا اللقب ذما لهم حتى قال صاحب الملل والنحل فالمعتزلة غلوا
في التوحيد بزعمهم حتى وصلوا الى التعطيل بنفي الصفات والحق انهم ينفون
الصفات بمعنى انها ليست اشياء زائدة على ذاته تعالى بل يقولون بعلم بذاته
لا بعلم زائد على ذاته وبقدر بذاته لا بقدرة زائدة على ذاته وكذا في البواقي فهم
ليسوا من التعطيل في شيء قوله اي قالوا يعني ان جملة وهم يتلون الكتاب
مجاز عن كونهم اهل العلم والكتاب قيل ههنا احتمال اخر وهو ان يكون المعنى
يقولون ذلك حال تلاوة الكتاب ويكون المقصود انكارهم برجع الى المتلو

ابن حميد

اكمل

عصام

الى المتلو اقول قد سبق في سبب النزول انهم تناظروا بذلك في مجلس رسول الله ثم
وهو ينافي كون تقاولهم بذلك حال تلاوة الكتاب قوله مع ان ما لم ينسخ
قيل لا يخفى ان هذه العادة ليست بشيء اذ لا انتفاع بما لم ينسخ مع الكفر بالناسخ
فيصح ان يقال من لم يومن بالناسخ ليس على شيء لانه ليس المنسوخ ولا غيره بالنسبة
اليه شيئا اقول ليس القائل على شيء فان مما لم ينسخ الايات التوراتية والانجيلية
الدالة على وجوده تعالى وربوبيته واليهود والنصارى معتقدون لذلك وهل
يمكن ان يقال ان اعتقادهم ذلك ليس بشيء كلا كيف وهم يكونون بهذا الاعتقاد
النافع لهم راجحين على عبدة الاصنام والمعطلة بل ان ما لم ينسخ منهما شريعة لنا
ونحن منتفعون منه فلا يمكن سلب الشيئية عنه سواء كان اليهود والنصارى منتفعين
منه اولا وقال بعض المحشين شرحا لكلام المصنف هذا فان النسخ انما يرد على الفروع
والاحكام العملية لا على الاصول والاحكام الاعتقادية فهي تدين بها لا يصح ان
يقال انها ليست على شيء اقول لا نسلم تخصيص مورد النسخ بالفروع دون الاصول كيف
وقد قال اليهود عزير ابن عبد الله والنصارى بتثليث الاله فالحقوا بالمشركين
كما صرحوا به ولا شك في بطلان هذين الاعتقادين وبه يظهر بطلان ما ذكره
هذا المحشي قبيل كلامه هذا حيث قال ان كل فريق يثبت الصانع ويصفه بصفات
الكمال وينزهه عن سمات النقصان والزوال انتهى لحصا وانت خبير بان قول اليهود
عزير ابن الله وقول النصارى بالتثليث ينافيان التنزيه ولك ان تجيب بانه
ليس هذان القولان في التورية والانجيل فلا يكونان من اصول الدين بينهما وانما
اخترعهما بعض ائمتهما الضالين المضلين منهما فاصولهما الاعتقادية تتحد باصولنا
الاعتقادية من التوحيد والتنزيه وامثالهما والحق هذا فان القران نطق
به في مواضع كثيرة منها قوله تعالى ولما جاءهم كتاب مصدق لما معهم الاية قوله
بين الفريقين يعني ان ضمير الجمع في بينهم راجع الى افراد الفريقين وانما
لم يقل بين الفريقين لئلا يذهب الذهن الى الفريقين مع فريق الذين لا يعلمون
فان المحاجة المحوجة الى الحكومة انما وقعت بينهما لا مدخل فيها للفريق الثالث
وانما التعرض له لاظهار فساد قولهما وادخلته هذا عرفت سقوط ما قيل
اي بين اهل الكتاب لا بين الفريقين والا لقيل بينهما او بينهما وبين الجهلة
ايضا انتهى اذ قوله والا الخ ممنوع لجواز ضمير الجمع باعتبار افراد الفريقين

عصام

شيخ زاده

شيخ زاده

عصام زاده

وكذا قوله او بينهما الخ اذ لا مدخل للجهالة فى الحاجة **قوله** وان نزلت فى الروم
وفى بعض الحواشى ان قيل اليس المشرك اظلم ممن منع مساجد الله فما معنى قوله ومن اظلم
الاية اجيب بان المانع من ذكر الله تعالى الساعى فى خراب المساجد لا يكون الا كافرا
متناهيا فى الكفر لا اظلم منه فى الناس لكن يحمل على عموم الكافر المانع ولا يخص بالكافرين
الذين نزلت الاية فيهم كما عم المساجد مع نزول الاية فى مسجد خاص اقول بل الاولى
ان يجاب بان المراد من الظلم ههنا هو الظلم المتعدى الى الغير ولا نسلم ان المشرك
اظلم بهذا المعنى فان الاشراك هو الظلم اللازم لنفسه فلا يرد السؤال اصلا فان قلت
اليس قاتل النفس اظلم منه فى الظلم المتعدى قلت نعم لان قتل النفس الواحدة كبيرة
واحدة وهذا ابطال لما هى نتيجة تكوين الثقلين قال تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون فان تخريب المسجد ومنع ذكر الله فيه ابطال للعبادة التى هى النتيجة
والتحقيق ههنا ان هذا المنع والتخريب لا يصدر الا من الكافر المنكر للصانع
فان المشرك مقر بالصانع لكن يشرك به غيره ولا يجترئ على مثل هذا الفساد
ولعل مراد المجيب الاول هذا المعنى ويوافقه كلام البيضاوى ثم انه قيل ربنا
لهذا انه لا يدفع السؤال عن اصله لان الكافر الذى قتل نبيا او هدم او اهانه
اظلم من المانع المذكور اقول لا نسلم الاظلمية منه لان ما فعله فساد فى فرد من
ابطال النتيجة خلق الثقلين كما عرفت واين هذا من ذاك ثم قال هذا القائل
بل الجواب القاطع للشبهة ان المراد من مثل هذه العبارة شدة الظلم لا نفى الا
فالمراد من الاية ان المانع المذكور شديد الظلم والمعنى الحقيقى للعبارة نفى وجود
اظلم من المانع المذكور مع انها مستعملة فى لازمه الذى هو شدة الظلم فيكون مجازا
مرسلا مركبا فانه كما ان الاستعارة تكون مركبة كذلك المجاز المرسل اذ المجاز
المرسل ليس فى مفرد من المفردات بل فى المجموع من حيث المجموع قال فى المطول ان المجاز
المركب كما يكون استعارة فقد يكون غير استعارة ولما ورد عليه ان كل واحد من
المفردات اما ان يستعمل فى موضوعه الحقيقى او فى معناه المجازى فان كان الاول
لزم ان يكون من الاية معناها الحقيقى وان كان الثانى لزم ان يكون ههنا
مجازات مفردة وليس كذلك اجاب عنه بان كلا منها غير مستعمل فى شئ لا فى
الحقيقى ولا فى معناه غير الحقيقى بل اريد بمجموعها معنى من المعانى ولما ورد ايضا
انه يستلزم ان يكون كل مهملا اجاب بان المهمل هو الذى لم يوضع لمعنى لا انه لم يرد

لم يرد به معنى ثم قال ويعلم مما ذكرنا سقوط ما قاله التحرير فى المطول بانا نقطع بان
نقدم رجلا وتؤخر اخرى مستعمل فى معناه الاصلى وكذا ما قاله السيد السند فى شرح
المفتاح من ان التجوز فى مجموع ذلك اللفظ لا فى شئ من مفرداته بل يكون هى باقية
على حالها قبل هذا التجوز من كونها حقيقة او مجازا اقول الحق فى جانب النحريرين
لانه لا وجه لكون المفردات غير مستعملة فى شئ من المعنى الحقيقى والمجازى اذ
يكون استعمال كل واحد منها على وجه المهملية ولا يجدى كونه موضوعا لمعنى فى نفسه
لان الفساد فى استعماله على وجه المهملية فالصواب انها مستعملة فى معانيها الحقيقية
او المجازية المعتبرة قبل هذا التجوز ولا يلزم ان يكون المراد من الاية معناها
الحقيقى كما زعم اذ ذكر هذا المجموع باقيا مفرداته على معانيها السابقة واريد
بمجموعها معنى مجموع اخر وهو قولنا المانع شديد الظلم بدلالته ان الاظلمية يستلزم
شدة الظلم فكان المجموع الاول مجازا عن معنى المجموع الثانى فلا يكون ارادة
حقيقة المجموع الاول ولا يلزم المحذور وبهذا ظهر انه اصاب فى اصل تحقيقه وما
اصاب فى السؤال والجواب اولا وثانيا وكذا فى اجترائه على رد النحريرين
قوله ثانى مفعولى منع جوز العلامة كونه مفعولا له بتقدير المضاف كما صرح
فى الجاربردى اى كراهة ان يذكر فيها اسم الله وقال صاحب الكشف التحقيق انه لا حاجة
الى التقدير فان الغرض هو الذى يسوق الى الفعل ذهنا ويترتب عليه وجودا فيكون
حاصلا بعده سواء كان تحصيل ما ليس بحاصل او ازالة ما هو حاصل كقولك ضربته
ليتادب وضربته لجهله فلو قيل فى الاول ارادة ان يتادب وفى الثانى كراهة
ان يبقى فى الجهل كان اظهار للمعنى فلا يرد ان الناصبة للاستقبال فكيف
يصح بدون الاضمار نعم قد يحوج الى الاضمار ولكنه غير لازم وقيل فى قوله فيكون
حاصلا بعده نظر لان الجبن فى قولك قعدت عن الحرب جبنا ليس متاخرا عن الفعل
المعلل فان المفعول له لا يجب ان يكون غرضا فان الجبن فى المثال المذكور
ليس غرض القاعد عن الحرب بخلاف التاديب فى قولك ضربته تاديبا فان التاديب
غرض الضارب ومتاخر فى الوجود عن الضرب مقدم عليه ذهنا اقول ان المفعول له
على قسمين احدهما ما يتقدم على الفعل وجودا كالجبن المتقدم على فعل القعود
عن الحرب ويسمى الحامل المتقدم والاخر ما يتاخر عن الفعل وجودا لكن يتقدم ذهنا
كالتاديب المتاخر عن فعل الضرب وازالة الجهل المتاخر عن ذلك الفعل ويسمى

الغاية والغرض وصاحب الكشف لا يريد حصر المفعول له في الثاني حتى يرد ان له
قسما اخر بل اراد تقرير المعنى على القسم الثاني لكون ما نحن فيه من هذا القسم
فان اذالة ان يذكر فيها اسم الله غاية متاخرة عن منع المساجد ثم قال المعترض والظاهر
ان تقدير كراهة لان شرط انتصاب المفعول له ان يكون فعلا لفاعل الفعل المعلل
وذكر الله ليس فعلا لمانع الناس عن مساجد الله اقول تراكه صاحب الكشف ذلك
بجعل ما نحن فيه من قبيل ضربته لجهله اى ازالة ان يذكر فيها اسم الله والازالة
فعل المانع لكن يرد على صاحب الكشف انه لم لا يجوز ان يكون جهل المضروب حاملا
متقدما على فعل الضرب ويكون ان يذكر اسم الله حاملا متقدما على فعل المنع
ايضا بل الظاهر هذا وتجد الثناء التى فتقدير المضاف طريقة مسلوكة وهو اولى من تكلف
صاحب الكشف الذى سماه تحقيقا ثم ان ههنا بحثا آخر هو انه قال الطيبى وعلى تقدير
يعنى تقدير ان يتعدى منع الى المفعولين بنفسه وتقدير ان يتعدى الى الثانى بعن
لا بد لقوله مساجد الله من تقدير مضاف اى اهل مساجد الله بدليل قوله يمنعون
الناس وقوله منع المشركين رسول الله وقال الشيخ الاكمل فيه نظر لان التلاوة
ان يذكر مبينا للمفعول لا مبنيا فى تقدير المضاف اقول لا نسلم المنافاة بل لا بد من التقدير
فان ان يذكر مبنيا للمفعول هو الحاصل بالمصدر الذى هو اثر المعنى المصدرى
وهو ان يذكر الناس مبنيا للفاعل فان الاثر لا يتحقق بدون التاثير ولا بد للتاثير
من المؤثر وهو الناس فلا بد من تقدير الناس قوله ما كان ينبغى لهم الا
ان النصارى دخلوا بيت المقدس سنين حتى بقى فى ايديهم اكثر من مائة
سنة بحيث لم يتمكن احد من المسلمين من الدخول فيها الا خائفا الى ان تخلص
الامير صلاح الدين ايوب فنحه بوجوه حاصل الاول ان معنى ما كان لهم ما كان
ينبغى لهم ومعنى الا خائفين الا بخشية من الله تعالى وخشوع له وما قيل فى تعريف
الخشية وخشوع من غير اعتبار الخوف منهم فما لا ينبغى للتعويل اذ لا بد
للخشية من اعتبار خوف منه وللخشوع من اعتبار مخشوع له فان قلت هلا
يجوز تنزيل فعل الخوف والخشوع منزلة اللازم كما صرح به بعض من قدماء
اصحاب الحواشى قلت يجوز لكن لا يرتكب عند سداد المعنى بدونه وسداد
ما ذكرناه اظهر من ان يخفى وحاصل الثانى ان معنى ما كان لهم ما كان
الحق لهم ومعنى الا خائفين الا خائفين من المؤمنين ان يبطشوا بهم اذ شاهدوا

شاهدوا كونهم ظاهرين على الكافرين فضلا عن ان يمنعوهم منها يعنى ان الواجب
كان ذلك لكنهم تركوا الواجب ظلما ولولا ظلمهم لاتوا به وما قيل من هذا الوجه
لا يخلو عن تعسف لانه مبنى على الاضمار فيه ذكر الحق سابقا فان قيل مراده
بيان حاصل المعنى اذ يرجع المعنى حينئذ الى ما كان ينبغى لهم وهو الوجه الاول
فليس بشئ لان المراد تاويل ما كان بالاضمار ولا يرجع هذا الوجه الى الاول
لان الوجه الاول هو انه ما كان ينبغى لهم الدخول الا بخوف من الله تعالى
فضلا عن ان يجترؤا على تخريبها والثانى هو انه ما كان الحق ان يدخلوها الا
بخوف من المؤمنين ان يبطشوا بهم فضلا عن ان يمنعوهم منها واين هذا من ذلك
وحاصل الثالث ان معنى ما كان لهم فى علم الله وقضائه يعنى ان قد قضى الله
تعالى وقضاؤه هو انهم يصيرون بحيث لا يدخلونه الا خائفين ولو بعد حين وما
ما قيل فقد وقع فى النسخ التى رايناها فى علم الله بدل فى حكم الله وهو سهو من الناسخ
لا قضائه وقوع خلافه عليه تعالى فسهولة محصل الكلام حينئذ هو الوعد
بان المؤمنين سيفتحون بيت المقدس ويكون الكفار مغلوبين فلا يدخلونه
الا خائفين وقد انجز الله تعالى وعده هذا بان يسر للمؤمنين استيلاءهم عليه
فى عهد خلافة عمر رضه فلم يتح خلافه علمه تعالى واما اخذ النصارى اياه بعد مدة
فلا يقدح فيه اذ ليس فى العبارة ما يدل على كون نفى دخولهم الا خائفين ابدا
بل المستفاد منها هو صحة نفى دخولهم الا خائفين فى وقت من الاوقات
وقد صح ذلك فى عهد عمر رضه وبعده مدة مديدة وهذا القدر كاف فلنا ولا
يلتزم استمرار ذلك اللطف الى الابد لانكر ان يجوز ان يتحول اللطف الى
القهر لعصيان العباد وهذا تحقيق ما قاله الامام وارتضاه صاحب الكشف
حيث قال يكفى تحققه فى وقت ما ولا دلالة على التكرار فلا نقض باستيلاء
الافرنج واستخلاص صلاح الدين يوسف اياه فى زمن الملك الناصر لدين الله رحمهما
الله تعالى والعجب من القائل انه كيف غفل عن كلام الامام وارتضاء صاحب الكشف
ثم من غفلاته انه ظن ان الملك الناصر هو صلاح الدين ايوب وليس كذلك فان
الملك الناصر هو الخليفة العباسى وصلاح الدين نائبه بالشام وسبقه فى هذه الغفلة
الشيخ اكمل الدين وتبعه بعض المتاخرين من المحشين ثم ان الله تعالى اعطى بيت
المقدس ثانيا عباده المؤمنين وهو الى الان بيد المؤمنين نحو فى سنة خمس وثلثين

والف ولا يدخله الكفار الا خائفين حسبما يقتضيه وعد السابق الذي هو مقتضى علمه السابق الذي هو مقتضى علمه وقضائه لذلك لان نقول وقع انجاز الوعد قبل اخذ النصارى وبعد ولا عبرة بتخلل اخذهم بينهما فانه كان من قبيل التنبيهات الالهية للمؤمنين الذين لا يخلون من العصيان فكان نفي دخولهم الا خائفين مستمرا الى ان يرث الله الارض ومن عليها وهو خير الوارثين ثم انه قيل ردا على المصنف فيه نظر لان تخريبهم ومنعهم لا يعلمانه تركانه في علم الله وقضائه ان يدخلها عن خائفين اقول لا يلزم من كون دخولهم غير خائفين في علم الله وقضائه في وقت دخولهم خائفين في وقت اخر وقد عرفت ان بالثاني يتحقق الوعد والانجاز ولا يقدح فيه الاول هذا وقد ذكر بعضهم وجها آخر في الاية هو ان المراد انهم لم يدخلوها الا خائفين من غلبة الاسلام وغلبة المسلمين ولعل هذا كان مستمرا بعد ظهور الاسلام اقول كيف يصح استمراره بعد استيلاء الافرنج على بيت المقدس اكثر من مائة سنة واما خوف العدو من العدو في الجملة فمما لا مساس له بالمقام قوله وقيل معناه يعني ان اللفظ وان كان في صورة الخبر فهو في معنى النهي عن تمكين الكفرة من الدخول والتخلية بينهم وبين المسجد الحرام واما ما قاله التحرير وارتضاه بعض المحققين من ان العبارة انما تفيد نهيهم عن الدخول كما في قوله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا لا نهي المؤمنين عن التمكين والتخلية فمدفوع بان نهي الكفرة عن الدخول يستلزم نهي المؤمنين عن تمكين الكفرة من الدخول فان الكفرة لا يمتثلون هذا النهي فيحتاج الى ان لا يمكنهم المؤمنون وبالجملة هو نهي الكفرة عن الدخول صورة ونهي المؤمنين عن تمكينهم من الدخول معنى ونظيره قوله تعالى فلا يكن في صدرك حرج فانه نهي الحرج عن ان يكون في صدر الرسول لفظا وصورة والمراد نهي الرسول عن ان يكون في صدره حرج معنى بعلاقة اللزوم بينهما كما صرحوا به لكنهم اختلفوا في كونه مجازا مرسلا او كناية وستعرف الحق هنا ان شاء الله تعالى فالتحقيق هنا انه نهي الكفرة عن الدخول صورة واريد نهي المؤمنين عن تمكين المؤمنين اياهم عن الدخول معنى بعلاقة اللزوم وانما جعلناه مجازا لا كناية لعدم امكان الحقيقة اذ لا يمكن نهيهم عن الدخول لتقرر عدم امتثالهم للنهي ثم ان ذلك البعض بعدما اورد هذا الاعتراض قال ولذا قال المصنف قيل وليس كذلك بل

بل لكونه خلاف الظاهر فان الظاهر كونه نفيا اذ لو بقي هذا الاعتراض لكان هذا الوجه فاسدا لا ضعيفا يمكن نقله وقيل ردا لهذا الوجه يمنعه ذكر كان وكان حق الكلام على هذا ما لهم ان يدخلوها اقول كان هنا بمعنى صح كما في قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه الله الاية اي ما صح كما صرح به المصنف هناك فالمعنى ما جاز لهم ان يدخلوها ثم ان هنا بحثا آخر لبعض المفسرين هو ان النهي عن تمكينهم من الدخول مطلقا لا عن تمكينهم منه خائفين اقول صاحب هذا الوجه يجعل الجملة الانشائية التي معناها دخولهم خائفين كناية عن الكفر فان الدخول مع الخوف لازم للكفر فيكون المعنى لا تمكنوهم من الدخول وهم كافرون فلا يرد المحذور اذ يكون المعنى لا تمكنوهم من الدخول خائفين فضلا عن ان يدخلوها غير خائفين كما ذكر في بعض الحواشي قوله او ذلة قيل الظاهر وذلة اقول بل الظاهر او لانهم اما ان لا يقبلوا الجزية او قبلوها فعلى الاول قتل وسبي وعلى الثاني ذلة بضرب الجزية فترددهم بين الامرين يقتضي حرف الترديد قوله ناحيتي الارض قال بعضهم ناحيتي المعمورة واراد في الهامش الى ردد النص وهذا عجيب اذ لا وجه لتخصيص المشرق والمغرب بالمعمورة لثبوتهما لغير المعمورة ايضا فان اراد ان وجه التخصيص هو ان غير المعمورة ليس محلا للصلاة فهو غير مسلم لان الله يستخدم بعضا من اوليائه في غير المعمورة فاذا دخل الوقت هناك يصلون فيه ولا اقل من وقوعه للخضر عم قطعا حكى المولى عبد الرحمن الجامي في كتابه المسمى نفحات الانس من حضرات القدس قصة عجيبة لا باس بذكرها هنا هي انه كان الشيخ ابو الحسن علي ابن اخت الشيخ الجليل قطب الاقطاب في عصره السيد احمد الرفاعي قدس سره وكان الشيخ في خلوته بحجرته المخصوصة له وابو الحسن قاعدا خارج بابها فسمع صوت شخص من داخل الحجرة فنظر الى الداخل ورأى شخصا لم ير قط وهو قاعد عند الشيخ يتكلم معه ثم لما انقضى المكالمة خرج ذلك الشخص من روزنة الحجرة ومر في الهواء كالبرق الخاطف فدخل ابو الحسن الحجرة وسال الشيخ عن ذلك الشخص فقال الشيخ هل ابصرته قال نعم فقال الشيخ هو ولي وكله الله على البحر المحيط وهو احد الرجال الاربعة وقد صار مهجورا ساقطا عن مرتبته منذ ثلاثة ايام لكنه غافل عن ذلك فقال ابو الحسن يا سيدي لاي شيء صار مهجورا

عصام

قال الشيخ هو مقيم في جزيرة من جزائر البحر المحيط وقد وقع المطر هناك ثلاثة ايام
ولياليها فقال في نفسه ليت هذا المطر كان في العمرانات وقد استغفر بعده لكن
لم يقبل استغفاره فاسقط عن رتبته فقال ابو الحسن يا سيدي هل اعلمه ذلك فقال
الشيخ لا قد استحييت منه قال ابو الحسن ان تأمرني ان اعلمه افعل ذلك فقال الشيخ
نعم اجعل رأسك في جيبك ففعله ابو الحسن فسمع قائلا يقول يا علي ارفع رأسك فلما
رفع رأسه وجد نفسه في جزيرة في المحيط فتحير في امره ومر مسافة يسيرة فرأى ذلك
الشخص وسلم عليه واعلمه القصة فقال اسئلك بالله ان تفعل كل ما اقول لك قال ابو الحسن نعم
افعله فقال اجعل خرقتي في عنقي واسحبني فوق التراب على وجهي ونادِ فاني هذا
جزاء من اعترض على الله تعالى فجعل ابو الحسن خرقته في عنقه ولما اراد ان يسحبه
سمع هاتفا يقول يا علي لا تسحبه فان ملائكة السماء ترحموا وبكوا عليه والله تعالى
عفا عنه ولما سمعه ابو الحسن خر مغشيا عليه ولما افاق وجد نفسه عند خلوة القطب
وكان يحلف انه لم يعلم كيف ذهب وكيف آب قدس الله تعالى اسرارهم واما كون
المشرق والمغرب عبارة عن الارض كلها فبطريق التجوز بتسمية الكل باسم جزئه
فانهما جزءاها اللذين يعرفهما كل احد بالحس البصري المتعلق بطلوع الشمس وغروبها
بخلاف جزئي الشمال والجنوب فظهر ان اخطاء من قال ليس في اللفظ ما يدل على
ان المراد الارض كلها واما الجواب بانهما اذا ذكرا معا يستفاد منهما جميع الارض
عرفا فمن ضيق العطن في تحقيق التجوز نعم يستفاد ذلك عرفا لكنه كلام ظاهري
والمحقق لا يقنع بذلك بدون ان يحقق ما وجه تلك الاستفادة العرفية
ولا يبعد ان يقال لما كانت الارض كرية يكون كل جزء منها مشرقا ومغربا بالنسبة
الى طرفيه المشرقي والمغربي فيشمل المشرق والمغرب جميع اجزائها هذا وفي
الكشاف اي بلاد المشرق والمغرب وقيل قدر المضاف وليس في الظاهر
ما يقتضيه اقول انما قدر ليظهر كون الارض كلها محل الصلوة فان الظاهر
ان المشرق هو الافق الذي تطلع الشمس منه والمغرب هو الافق الذي تغرب
هي فيه ولا يتعلق الغرض بنفسي الافقين بل بما ينسب اليهما من البلاد بل
او نقول انه يعني ان الوجه مجاز عن الذات من قبيل تسمية الكل باسم
الاجزاء كما عرفت سابقا ولما كان ذلك مجازا مشهورا صار حقيقة عرفية
فيجوز ايضا ان يستعمل بمعنى العلم لاستحالة كونه ذاته تعالى في المكان فيكون

فيكون مجاز المجاز والعجب من بعض المحشين انه بعد ما قال من تسمية الكل باسم
اجزائه قال هذا في المخلوق واما اذا استعمل في الخالق عاد تمثيلا مثل الرحمن
على العرش استوى والسموات مطويات بيمينه وامثال ذلك ولم يدر انه على تقدير استعماله
في الخالق ايضا مجاز في المفرد بخلاف التمثيلات المذكورة قوله فان منعتم قيل
الاولى هو الاقتصار على المسجد الحرام واما منع المسلمين عن المسجد الاقصى فلا وجه
لذكره بحسب الظاهر اقول بل الظاهر انه لا يقتصر فانهم منعوا المسلمين عن المسجد الاقصى
في وقعة استيلاء الافرنج فيكون في الاية اخبار عن الغيب قوله وعلى هذا
لو اخطأ قال الطيبي قال القاضي في قول ضعيف لو اجتهد الى تمسكا بهذه الاية والظاهر
انه يريد انه جوز هذا القياس الضعيف تمسكا بهذه الاية لكنه لم يصب لان الرواية
ضعيفة كما يقتضيه ايراده بكلمة التمريض والمبني على الضعيف ضعيف اقول لا نسلم
ضعفه لان قول المصنف لم يلزمه التدارك لم يرد به انه لم يلزمه الرجوع عن اجتهاده
الاول لان الرجوع واجب عليه اذ لولاه لصار مضلا للمؤمنين على اجتهاده الثاني
بل اراد انه لم يلزمه الرجوع عن احكامه المبنية على اجتهاده الاول اتفاقا قال
امام الحنفية في عصره شمس الدين الفناري في فصول البدايع لا يجوز للمجتهد نقض
ما حكم به لنفسه لتغير اجتهاده او غيره لمخالفة اجتهاده اتفاقا فانه يتسلسل بنقض
نقضه من الاخرين ويفوت مصلحة نصب الحاكم من فصل الخصومة وكذا قال صاحب
جمع الجوامع من الشافعية لكن ليس هذا الاصل على كليته بل استثنوا منه ما كان
الحكم الاول مخالفا للنص ولظاهر جلي ولو قياسا او ما كان مؤدى الحكم الثاني
حرمة الاول كما لو تزوج بغير ولي باجتهاد منه بصحته ثم تغير اجتهاده الى بطلانه فالارجح
تحريمها عليه لظنه الان البطلان كما ذكر في جمع الجوامع وشرحه واذا تقرر هذا
فقول المصنف لم يلزمه التدارك مقيد بانه لم يلزمه ما لم يمنع نفي اللزوم مانع فلا
ضعف في تمسكه كما زعمه الطيبي فان قلت وجه الضعف ما ذكره صاحب الكشف
بيانا لمراد العلامة في تمريض هذه الرواية من قوله فعذروا حيث قال اي في النقل انما
وجوب القضاء وعدمه فامر آخر وتبعه ابو الكمال ابن الكمال ونبه في الحاشي على انه رد
على المصنف ومرادهما انه لا يصح قياس مسألة الاجتهاد على مسألة تحري القبلة
لان مفاد هذه الرواية ليس الا معذورية فعل الصلوة المذكورة لا تعرض فيها
لوجوب القضاء وعدمه حتى يبنى عليه لزوم التدارك للمجتهد وعدم لزومه قلت

لما كان العمل الى الان بهذه الرواية فان من تحرى القبلة ثم تبين خطاؤه لا يقضي
كما ذهب اليه اكثر الائمة كالامام الاعظم ومالك واحمد وسفيان ان ظهر انهم اخذوا عدم
لزوم القضاء من لفظة عذروا اذ لا معنى لكونهم معذورين الا عدم لزوم القضاء
فيصح القياس فان قلت ايضا لعل وجه الضعف هو ان التمسك بهذه الاية انما يصح
على تقدير ان يكون سبب نزولها هذه الرواية والظاهر خلاف ذلك فان سبب
نزول قوله تع ومن اظلم الاية هو ما اتفق عليه الجمهور من تخريب الروم بيت المقدس
او منع المشركين الرسول عم عن المسجد الحرام ولا يخفى ان قوله تعا ولله المشرق والمغرب
الاية تذييل لما سبقه تسلية للمؤمنين فالظاهر انه نزل مع ما سبقه فسبب نزول الايتين
واحد قلنا لا يلزم من كون هذه الاية تسلية للمؤمنين نزولها مع الاية السابقة
لجواز ان تكون نازلة بسبب هذه الرواية ويحصل التسلية من ربطها بالاية السابقة
فان ربط الايات كان بامر الرسول عم على وفق الترتيب الذي كان في اللوح
المحفوظ ثم ان الامام الواحدي لم يذكر في كتاب اسباب النزول نزول هذه
الاية مع السابقة بل ذكر هذا السبب وما روي عن ابن عمر وسببا آخر فلو كان
سبب نزول الايتين واحدا لذكره ايضا ثم ان هنا امرا ينبغي ان نطلعك عليه وهو
اني تتبعت الكتاب المذكور فوجدت في اكثر الاسباب اختلافا بين الاصحاب
والظاهر ان الحق بيد واحد منهم بخلاف الباقين وحسن الظن بالاصحاب يقتضي
تبرئتهم من الكذب فنقول يجوز ان يجتمع الاسباب في مدة يسيرة وتنزل الاية
المسببة عن مجموعها لان الايات جوامع الكلم فهي جامعة لبيانات تلك الاسباب
ولا يلزم نزولها عقيب وجود السبب بل كان قد يتأخر النزول عن وجود السبب
اياما فيجوز ان يتحقق السبب الاول ويتأخر النزول اياما فيتحقق سبب آخر في
بعضها وآخر في بعض آخر ثم يقع النزول فالصحابي الذي تعلق علمه بالسبب الاول
قال به والصحابي الذي تعلق علمه بالثاني قال به وكذا الثالث وممن غفل عن
هذا التحقيق من قال ههنا اينما ظرف لازم الظرفية وليس بمفعول تولوا فيكون
بمعنى اية جهة تولوا حتى يكون منافيا لوجوب التوجه الى القبلة ومحتاجا
الى الحمل على انه في حق المسافر على الراحلة او في حق من عميت عليه القبلة وذ
غفوله انه زعم ان هذين القولين مبنيان على الاحتياج الى التاويل في الاية
وليس الامر كذلك بل بسبب كل واحد من حال المسافر على الراحلة وحال من عميت

عصام

عميت عليه القبلة لنزول الاية حسبما ذكرناه وتبعه اللبيب والذي فلك ان تقول
تمرض للطيبي انه ليس بمدح لضعف الرواية بل هو حكاية عن المصنف فلا يلزم ابانته
عليه بل على المصنف فاقول ليس كلمة التمريض نصا فيه بل انما هي شايعة فيه فلا يتأتى
ان يراد بها غرض آخر وهو ههنا الاشارة الى كون راوي هذه الرواية ادنى رتبة
من راوي الرواية السابقة فان ابن عمر رضه صحابي وراوي هذه الرواية عطاء
كما صرح به في الكشاف وهو تابعي ولا يلزم منه ضعف روايته كما زعم الطيبي قوله
وقرا ابن عامر قال الطيبي استيناف كان سائلا سال هل انقطع حبل افترائهم على الله
او امتد ولم ينقطع فقيل بل قالوا اعظم من ذلك وهو نسبة الولد الى الله تعالى عن ذلك
وتبعه صاحب الكشف وكذا بعض المحققين ولكن بعبارة اخرى حيث قال كانه قيل
هل انقطع خيط اسهابهم في الافتراء على الله تعالى ام لا بل قالوا اعظم من ذلك اعني
نسبة الولد اليه تعالى اقول انهم بنوا كلامهم على نسبة هذه الاية الى ما سبق من حكاية
معاداة اليهود والنصارى كما يقتضيه ما ذكروه في صورة القراءة بالواو من كونها
معطوفة على قوله تعالى وقالت اليهود لكن الاولى ان يبنى الكلام على نسبة هذه الاية
الى ما قبلها فيقال كان سائلا سال هل انقطع حبل ذنبهم فعلا وقولا ام لا فقيل
بل صدر منهم ذنب اعظم من الاول وهو القول بنسبة الولد فانه اشد من تخريب
المساجد ووجه الاولوية ان ربطها بما هو قريب المسافة احسن وان يكون قوله
تعالى وقالت اليهود الخ افتراء على الله تعالى خفي يحتاج الى التاويل بان يقال قصد
كل فريق اكفار ونفيه وكذا به وهو تكذيب لله تعالى وافتراء عليه قوله سبحانه
الاجرام تنزيه لقضاء اتخاذ الولد سرعة الفناء وقيل في تقدير بقاء الافلاك
ببقاء العالم رائحة ميل الى مذهب الحكيم فان ملك الله تعالى ومقدوراته غير متناه
ومن ذلك قالوا نسبة ما هو موجود الان وما وجد وانقضى الى ما سيوجد ثم ينقضي
من مقدوراته تعالى كنسبة قطرة الى البحر العظيم بل لا نسبة له اليه لان البحر متناه و
مقدورات الله تعالى لا نهاية لها اقول كيف يكون في قول المصنف رائحة الميل الى مذهب
الحكيم مع انه صرح فيما اتى به الكتاب والسنة من انه اذا قامت القيامة تطوى
السموات كطي السجل فظهر ان بقاءها ببقاء العالم الحسي فهي تفنى عند فناء العالم
الحسي وانا اتعجب من قوله فان ملك الله تعالى الخ ماذا اراد به وهل قال المصنف
الافلاك عند فناء هذا العالم ولا يخلق الله تعالى بعده شيئا او لزم ذلك من كلامه

ثم قال هذا القائل وانما قال عند المتكلمين لان الحكماء يسندون تكون المعادن والنبات والحيوان الى الافلاك والكواكب ويسمون الافلاك اباء والطبايع الاربعة امهات وتلك المركبات الثلث مواليد اقول هذا عجيب ايضا اذ لم ينقل حكمه عن المتكلمين فتخيل فى نفسه ذلك وظن من كلام المصنف وتسمية الحكماء تلك الاشياء بالاباء والامهات والمواليد بطريق التشبيه لا انها اباء وامهات ومواليد حقيقة ونحوه ان مراد المصنف بعدم اتخاذ الافلاك اولادا انها لم تتخذ اولادا من جنسها فلا يقدح فيه اطلاق الاباء عليها تشبيها بالاب الحقيقى من جهة تأثيرها فى العناصر الاربعة وكذا اطلاق الامهات عليها من جهة تأثرها من الافلاك وكذا حال المواليد هذا وقيل ما ذكر من التنوير لا يتقضى وضوح كون التوالد مقتضيا لسرعة الفناء انما يقتضى كونه مقتضيا للفناء قبل فناء العالم اقول لم يفهم حاصل التنوير وهو ان ما يكون سريع الفناء كالحيوان والنبات يلزمه اتخاذ الولد ليبقى نوعه بل جزء من جسمه كما ذكروه فى وجه محبة الولد بخلاف ما عند بقاؤه كالافلاك فكيف يتخذ الولد من لا نهاية لبقائه قطعا وبهذا سقط ما قيل ايضا ان اقتضاء سرعة الفناء فى حيز المنع وانما اتفق فى الحيوان والنبات لعدم صلاحيتها للبقاء ووجه السقوط ان المراد من كون اتخاذ الولد مقتضيا لسرعة الفناء هو ان هذا الاتخاذ لازم لما يكون سريع الفناء وانما كان كذلك ليحصل بقاء نوعه واما ما يبقى ببقاء العالم او بقاؤه ابديا فلا يلزم ذلك فانه لما كان باقيا بشخصه دهرا مديدا او ابديا كان مستغنيا عن البقاء النوعى قوله والمعنى نكل بعض المفسرين قوله ما فى السموات والارض الى قوله ما فى العالم واشار فى الهامش الى رد المصنف كانه يريد ان ما فى السموات والارض لا يشمل نفس السموات والارض بخلاف العالم مع انها مخلوقة لله تعالى ايضا واقول ان ما ذكره المصنف مطابق لعبارة الاية وفيما اختاره ذلك البعض زيادة لا حاجة اليها لان المراد رد اتخاذ العزير والمسيح والملئكة اولادا فيكفى فيه كونهم ما فى السموات والارض ولا يهم هنا افادة كونها مخلوقة ايضا اذ ليس الصدد فيها قوله وانما جاء بما اكثر ههنا كلمات شراح الكشاف واحسن الكل ما ذكره بعض المحققين فى حواشيه للكشاف بطريق التلخيص منها حيث قال الجواب عما يقال كيف غلب غير العقلاء

العقلاء حيث اتى بلفظ ما مع تغليب العقلاء فى نفس هذا الكلام حيث جمع الخبر بالواو والنون وتقريره ان تغليب العقلاء على الاصل وتغليب غيرهم لنكتة التحقير وهذا ما يقال ان لما فى السموات اشارة الى مقام الالوهية والعقلاء فيه بمنزلة الجمادات وكل له قانتون الى مقام العبودية والجمادات فيه بمنزلة العقلاء انتهى يعنى ان العقلاء فى مقام الالوهية بمنزلة الجمادات فى القصور عن معنى الربوبية والجمادات فى مقام العبودية بمنزلة العقلاء فى قبول التسخير الالهى واقول لما وقع كسر العقلاء فى المقام الاول باقتضاء الكبرياء الالهى وقع جبر ذلك فى المقام الثانى باقتضاء الرحمة الرحمانية وبهذا ظهر ان لكل واحد من مقامى هذا الكلام نكتة خاصة ولا تنافى بينهما فان كلا منهما مبنية على اعتبار ولا تزاحم فى الاعتبارات ومن المفسرين المتأخرين من غفل عنه حيث قال وانما جاء بما للعموم وقانتون لتغليب العقلاء وهذا التغليب يابى عن قصد التحقير بايراد ما ومن الغفلة عن جودة هاتين النكتتين ونكتة جبر الكسر ما قيل تغليب غير العقلاء لكثرته وتغليب العقلاء لشرفهم والعجب من القائلين انه ظن قوله هذا من قبيل الفيض القدسى هذا ولا يقال قد سبق ان ما يعم العقلاء وغيرهم فكيف قطعوا بانه لغير العقلاء لانه سيجئ ان ذلك انما هو فى موضع الابهام واما فى موضع التمييز فيفرق بينهما ومن قوله واحتج بها الفقهاء اخر ان عبارة لما فى السموات والارض بدون اعتبار ما بعدها قبل بنى تضمنه الاحتجاج بالوجه الاول يعنى قوله بل له الى اخره على ثبوت التنافى بين الولدية واحد لاجزاء وحمل كتبه لما ذكر تفرع بهذا فيما ذكر من الاحتجاج على ان من ملك ولده عتق عليه بناء على ذلك المبنى لا يخلو عن نوع مصادرة اقول التنافى فى اصطلاح الجمهور مساواة محل من محال الحكم لمحل اخر فى علة حكم له كما صرح به فى التحرير وشروحه وفى سائر كتب الاصول ايضا فالحكم ههنا ثبوت التنافى بين الولدية والمملوكية وهذا الحكم استنبطه المجتهد فلا يقدح فيه عدم افهامه من صريح الاية وعلة الحكم ان الولد لا بد ان يجانس الوالد والمملوك عاجز ولما دلت الاية على ثبوت الحكم فى محل من محاله وهو تنزيه الله تعالى عن الولد بناء على علة التنافى فى الولدية والمملوكية صح ان يقاس عليه محله الاخر وهو ما ذكر فى مسألة العتق فلا يكون فى هذا الكلام نوع مصادرة كلا وقيل ليس لانه

عصام

ان يكون مدار الاستدلال ان المملوك لا يكون ولدا للمالك اذ الجزئية تنفي الملك لا نه من اعتبارات الشرع فينا فلا يليق بمقام البرهان اقول ليس مدار الاستدلال على تلك المقدمة الشرعية بل على قضية عدم التجانس بين المالك والمملوك كما عرفت وتلك المقدمة مستنبطة من الاية متفرعة عليها كما هو الظاهر من قوله احتج بها فانه صريح في بناء المسالة على حكم الاية دون العكس قوله مبدعهما قال العلامة قيل البديع بمعنى المبدع كما ان السميع في قول عمرو من ريحانة الداعي السميع بمعنى المسمع وفيه نظر ونقل عنه في الحواشي ان السميع على معناه الظاهر والاسناد مجازي لان داعي الشوق لما دعاه صار عمرو سميعا لصوته فقد تسبب لكونه سميعا فاسند اليه السماع كما اسند الرد الى العافي في قوله اذا ردعافي القدر من يستعيرها على ان الشاذ لا يصح القياس عليه ان ثبت وقال بعض المحققين كان المصنف لم يلتفت اليه لوجهين الاول ان من يقول انه بمعنى المبدع والسميع بمعنى المسمع لا يدعي انه كذلك بحسب اصل اللغة بل انه من قبيل المبالغة من باب جد جده وقد اعترف به العلامة في قوله تع ولهم عذاب اليم حيث قال الم فهو اليم كوجع فهو وجيع وصف العذاب به نحو قوله تحية بينهم ضرب وجيع وهذا على طريقة قولهم جد جده فالالم في الحقيقة للمولم كما ان الجد للجاد والثاني ان فيه ارتكابا للمجاز بلا ضرورة تدعو اليه ولا قرينة تدل عليه بل مع قرينة تدل على خلافه اما الثاني فظاهر واما الاول فلان البديع ههنا بمعنى المبدع اما رواية فلان الامام الواحدي نقل عن الزجاج ان بديع السموات بمعنى منشئها على غير مثال ونقل الامام الرازي عن القفال ان البديع مثل الاليم بمعنى المولم والحكيم بمعنى المحكم وقال الامام السجاوندي بديع مبدع وقال الكواشي اي مبدعهما كسميع بمعنى مسمع وفعله ابدع وكذا قال ابو البقا وظاهر ان هؤلاء ثقات كلام المجموع حجة على العلامة وقوله على ان الشاذ الى اخره رد بما نقل عن القفال واما دراية فلان المقصود ههنا الاستدلال على التنزه عن الولد ولا يناسبه الا هذا المعنى واما الثاني فلان كلا مما قبله اعني قوله الداعي وما بعده اي يورقني ينادي على الصوت على ان السميع ههنا بمعنى المسمع لان الداعي بمعنى المنادي

ويورقني بمعنى يوقظني والنداء والايقاظ لا يتصور الا من المسمع دون السامع والعجب ان هذا مع غاية وضوحه كيف خفي على صاحب الكشاف و اصحاب شروحه اقول لا يخفى ما بين الوجه الاول والوجه الثاني من التناقض فانه قطع في الاول بان من يقول انه بمعنى المبدع والسميع بمعنى المسمع لا يدعي انه كذلك بحسب اصل اللغة بل انه من المجاز نحو جد جده وادعى في الثاني انه لا وجه لارتكاب المجاز مع ظهور الحقيقة واستدل على كونه بمعنى المبدع حقيقة بكلمات هؤلاء الثقات فان كان الحق هذا بطل حكمه اولا بان من يقول ذلك لا يريد انه حقيقة بكلمات هؤلاء بل مجازه وان كان الحق ذاك بطل ههنا دعواه الحقيقة واستدلاله عليها بكلماتهم ثم ان الحق انهم ارادوا الحقيقة حتى قال ابن دريد في الجمهرة باب ما جاء من فعيل على مفعل وعد تسعة امثلة ثم قال واسمع وسميع وانشد البيت نعم لو قال لم لا يجوز ان يكون مراد من قال بمعنى المبدع انه على التجوز كما اخترته في الاليم لكن الصواب كونه حقيقة باتفاق الثقات على ان يكون الاول جدليا والثاني تحقيقيا لكان حقيقا بالقبول لكن لا يمكن حمل عبارته على هذا المدلول ثم ان قال العلامة بشذوذه لا يرد بما نقل عن القفال كما زعمه فان مجرد قول القفال غير مسلم عنده فالوجه ان يرد بمجموع كلمات اولئك الثقات والعجب انه كيف لم يتمسك بها في رد الشذوذ واكتفى بكلمة القفال فقط بل ان يرد بانه عقد ابن دريد في الجمهرة بابا لذلك فظهر انه ليس بشاذ غايته ان يكون نادرا ولا بأس بالقياس على النادر ثم اني بعد ما حررت هذا ظفرت بنسخة من حاشية ذلك البعض بدل فيها قوله رد بما نقل عن القفال بقوله يدفع بان ابن دريد قال في الجمهرة باب ما جاء من فعيل على مفعل الخ فظهر انه تفطن لسقوط التمسك بكلام القفال واصاب في الرجوع عنه لكن اكثر النسخ متفقة على الاول واما قوله واما دراية الخ فغير مسلم اذ على مختار العلامة ايضا يحصل المناسبة بان تعالى لان ما سوى الله من سمواته وارضه بديع فلا يكون شيء منها ولدا للمبدع فان قلت اليس مختار المصنف اظهر في المناسبة لعدم احتياجه الى التاويل قلت الغرض اثبات المساواة بين الطريقين

في اصل المناسبة واما رجحانه ما لم يحتج الى التأويل فعارض بكونه مخالفا للقاعدة
ولو سلم ثبوته فعلى الندرة بخلاف ما احتاج الى التأويل كما لا يخفى فمقطع الكلام
ان لكل من الوجهين وجهة فلا عتب على العلامة ولا على المصنف والحق ان مسلك
العلامة اسد فاعرفه ومسلك المصنف اظهر فانه تم ان قوله واما الثالث الخ مما
لا عبرة به ايضا لان الفائدة حاصلة فيما اختاره العلامة ايضا بل على وجه ابلغ
لان الداعي انما سمي سميعا لكونه سببا لكون غيره سميعا بطريق الاسناد المجازي فلم
يتصور النداء والايقاظ الا من الداعي ولم يقدح في المقصود اطلاق السميع عليه بهذه
الملاحظة واما ما قيل من ان هذا التجوز تكلف ويمكن ان يقال وصف الداعي
بالسميع تلذذ ابانه سميع تلبيته واجابته فغير سديد لان ما اختاره ليس اولى من
هذا التجوز فانه طريقة مسلوكة بخلاف ما اختاره نعم يمكن ذلك ايضا فليكن هنا
وجها اخر **قوله** او بديع من اضافة الصفة المشبهة قال التحرير قد تقرر فيما
بين النحويين ان الصفة اذا اضيفت الى الفاعل كان فيها ضمير يعود الى الموصوف فلا
يصح الاضافة الا اذا صح الاتصاف مثل حسن الوجه حيث يصح اتصاف الرجل بحسن
الوجه بخلاف حسن الجارية وانما يصح زيد كثير الاخوان لاتصافه بانه متقو بهم فعلى
هذا لا يصح بديع السموات لامتناع اتصافه بذلك الا اذا اريد انه مبدع لها
وذلك صحيح الا ان من قال انه بمعنى المبدع لم يرد هذا المعنى بل انه فعيل بمعنى المفعل
وقيل لو جاز هذا التأويل لجاز وصفه به في قولنا زيد اسود البقر باعتبار ما يلزمه
من كونه مالك البقر **اقول** قياس مع الفارق والتحقيق في هذا الباب هو انه
يجوز اذا كانت الصفة المذكورة بحيث تقتضي اعتبار صفة اخرى تصلح للموصوف
كما في زيد كثير الاخوان واما اذا كانت بحيث لا تقتضي ذلك فلا كما في زيد اسود
البقر فان كثرة الاخوان تستلزم التقوي للموصوف عادة بخلاف اسودية البقر
فانها لا تستلزم ثبوت الملك للموصوف والظاهر ان ما نحن فيه من الشق الاول فان
كون السموات مبدعة يستلزم كون الموصوف مبدعا اذ لا بد للمفعول من فاعل ولا فاعل
سوى الله تعالى بالبراهين القاطعة وهو مسلم عند الخصم ايضا **قوله** فهذه
حجة رابعة قيل فيه نظر لان الحجج المتقدمة انما قامت لنفي كون ما في السموات والارض
ان يكون ولدا له سبحانه بل اصل المقصود نفي كون الملائكة وعزير والمسيح اولادا
لله تعالى فان الاية نزلت لابطال قولهم بذلك وهذه الحجة تنفي كون نفس السموات

عصام

عصام

ابن محمد

السموات والارض ولدا لله تعالى فلم تكن هذه الحجة في سلك الحجج المتقدمة بل كانت حجة
مستقلة مبنية لمطلوب آخر غير المطلوب الذي اثبتت تلك الحجج لاثباته فكيف تكون
رابعتها وايضا الاحتجاج هنا وهناك انما هو بكون الكل بخلقه وايجاده فهو
هو لا مغايرة بين مدلوليهما اذ قال هناك والمعنى انه خالق ما في السموات والارض
فمن اين تكون هذه حجة اخرى حتى تكون رابعة الحجج فالاولى ان يجعل هذا تقريرا
لذلك **اقول** كلاهما مما لا يلتفت اليه اما الاول فلان المراد من هذه الحجة هو انه تعالى
مبدع السموات والارض وما فيهما فانهما عبارة عن عالم الاجسام فيحصل المطلوب وهو
نفي كون الملائكة وعزير والمسيح اولادا لله تعالى مع زيادة فائدة هي كونه تعالى مبدعا
للسموات والارض كما هو مبدع لما فيهما كانه قال ولد انه تعالى منزه عن الولد لانه مالك
ما في السموات والارض والمملوكية تنافي الولدية لعدم المجانسة بين المالك والمملوك
في القدرة ولان كل ما فيهما منقادون لا يمتنعون عن مشيئته وتكوينه وكل ما بهذه
الصفة لا تكون ولدا له تعالى لعدم المجانسة بين التابع والمكون وبين المنشئ والمكون
ثم قال بل هو مبدع السموات والارض فهو فاعل الكل فلا يكون له ولد لا تنفعاله الا
حسبما ذكره المصنف في الحجتين المتقدمتين بالنسبة الى ما في السموات والارض ونسبة
هذه الحجة بالنسبة اليهما مع ما فيهما فيثبت المطلوب وهو نفي الولدية عن اولئك
الذين هم بعض ما في السموات والارض مع زيادة فائدة **واما** الثاني فلان مبنى
جميع الحجج كونه تعالى خالقا للسموات والارض وما فيهما لكن للخالقية جهات مختلفة
ففي كل حجة سيق الكلام على جهة من جهاتها فحصل بذلك اختلاف الحجج ومغايرتها **اما**
في الحجة الاولى فنظر الى جهة المالكية والمملوكية **واما** في الثانية فنظر الى جهة المطاعية
والطبيعية وفي هذه الحجة نظر الى الفاعلية والمنفعلية **قوله** وتقريرها قيل
تقريرها ان من قدر على خلق السموات والارض من غير شيء كيف لا يقدر على خلق مثل
عيسى عم من غير اب **اقول** هذا التقرير ناقص فانه مخصوص برد ولدية عيسى عم والمطلوب
رده هو ولدية العزير وعيسى عم والملائكة جميعا فلا وجه لترجيحه على تقدير المص
قوله والتكوين قيل التكوين في اللغة الاحداث فهو طلب الزمان لا محالة
واما التغيير فلا نعم لو كان بمعنى التصيير لاقتضاه **اقول** ليس ما ذكره المصنف معنا
اللغوي حتى يعترض بانه لا يقتضي التغيير بل معناه الاصطلاحي الذي اصطلح عليه
قوم من اصحاب العلوم العقلية قال النصير في شرح الاشارات التكوين هو ان

عصام

يكون من الشيء وجود مادي ولا شك ان المادة تتغير بطريان الصورة عليها فيوجد
عصام في التكوين التغير قوله من كان التامة قيل فيه بحث لان الله تع كما يفيض الوجود
للاشياء في نفسها يفيض الوجود لغيرها وهو انما يكون بان يقول للموصوف كن كذا فكن
من كان الناقصة اقول المراد افاضة الوجود للاشياء في نفسها وتتم مصلحة الا
بان تراد على وجه العينية فيقول تعالى كن بارئين يعني على كيفية ثابتة لكن في علمي
كازرونی قوله ليس المراد قيل لان امر المعدوم لا فائدة فيه اذ ما ليس بموجود ليس له سمع
حتى يسمع ويمتثل اقول ان بعضا من اهل السنة منهم فخر الاسلام ذهبوا الى ان لفظة
كن على حقيقتها وجود الدال عليها في الكلام النفسي من الامر التكويني القائم بذات
الله تعالى والمخاطب به ليس بمعدوم بل موجود في علمه تعالى فاذا خوطب بامر فيخرج الى
الوجود الخارجي ولا يلزم اثبات السمع الحقيقي له بل له شيء بمنزلة السمع هو قوة
الائتمار فيحصل الفائدة وبالجملة فالامر الذي يقتضي مخاطبا موجودا في الخارج
امام فخر ذا سمع هو الامر اللفظي وليس كلامنا فيه بل في الامر النفسي وبهذا سقط ما قاله الامام
من ان الشيء لا يقال له كن حال عدمه اذ لا وجه لخطاب المعدوم وكذا حال وجوده
لبطلان تحصيل الحاصل وظهر ايضا ان المعتزلة لما نفوا الكلام النفسي لم يمكن لهم
القول بالتحقيق المذكور فاضطروا الى القول بالاستعارة التمثيلية واما اختيار
السيد اياها فليس ناشيا من الاضطرار المذهبي بل لما فيها من جزالة المعنى فلا وجه لما قيل
كان ينبغي للمص وهو سني ان لا يقتفي اثر من ذهب الى ذلك قوله بل تمثيل
الظاهر ان العلامة والمص ارادا الاستعارة التمثيلية وكذا المحققون من شراح
الكشاف بناء على ظهور تركيب الطرفين فان المشبه مجموع من اشياء وهو الخالق تعالى
وتعلق ارادته بحدوث المخلوق وذات المخلوق وحدوثه عند تعلق الارادة
بلا مهلة وكذا المشبه به وهو الامر المطاع وورود امره على المطيع وذات المطيع وطاعته
كازرونی بلا توقف ولا يخفى ما في هذا التمثيل من الجزالة ومن لم يفهمها قال ان المشبه تعلق
ارادة الله تعالى بوجود شيء والمشبه به قول المكون المريد دخول شيء في الوجود بلا
توقف فاستعير اللفظ الموضوع للمشبه به في المشبه ووجه الشبه استلزام كل منهما الفعل
الى الشيء وحصول المطلوب بلا توقف فتكون الاستعارة تحقيقية لا تمثيلية ثم انه قال
لا ضرورة داعية الى ما ذكرتم ثم ان ما ذكر لتوجيه التمثيلية ليس كما ينبغي لان التمثيلية
تحتاج الى الفاظ متصلة تدل على تفصيل الامور المعتبرة في الطرفين ولا يخفى ان ما في

ما في الاية ليس كذلك فعلم ان المراد من التمثيل التشبيه لا الاستعارة التمثيلية فتكون
استعارة في المفرد واقول فيه اغلاط اما اولا فلان قوله والمشبه به قول المكون الخ
غير صحيح اذ الظاهر ان المصنف بالتكوين وارادة دخول شيء في الوجود بلا توقف هو الله
تع وليس المراد ان يشبه تعلق ارادة الله تعالى بوجود شيء بقوله تعالى كن مريدا لدخول
شيء في الوجود بلا توقف والصحيح ان يقول المشبه به امر الامر المطاع للمامور المطيع
في امتثال امر المامور به بلا توقف واما ثانيا فلان قوله فيكون الاستعارة
الخ فاسد ايضا لان التمثيلية ليست قسيمة للتحقيقية بل قسم من التحقيقية كما ذكره السكاكي
والتسمية لها هي الاستعارة في المفرد وقد اهتدى الى الحق في اخر كلامه لكنه لا يدفع
ما في اوله من الغلط واما ثالثا فلان قوله لان التمثيلية تحتاج الخ ليس بشيء ايضا
لانهم صرحوا بان التمثيلية قد تكون بالفاظ بعضها مذكورة وبعضها منوية وما نحن فيه
من ذلك القبيل بل الحق ان الاية من قبيل التمثيلية التي ذكر فيها جميع اجزاء المشبه
لفظا فان قوله تعالى فانما يقول له كن يدل على ذات الخالق تعالى فانه الفاعل لقوله
وقوله كن بمعنى تعلق ارادته بحدوث المخلوق وقوله فيكون يدل على نفس المخلوق
فانه الفاعل ليكون وكونه بمعنى الطاعة بلا مهلة وظاهر ان اجزاء المشبه به ايضا
مدلول عليها بهذه الالفاظ كما هو الشان في امثالها ثم انه لا وجه ايضا لقوله لا ضرورة
داعية الى ما ذكرتم لان احدا لم يدع الضرورة بل اراد والظهور التركيب في الطرفين
وحصول الجزالة في ذلك قوله بلا مهلة قيل ان فعله تعالى قد يقارنه المهلة لحكمة
وان كان مستغنيا عنه كيف وقد كان خلق السموات في ستة ايام ومن هنا ظهر ان من
اعتبر في التمثيل الحصول بلا مهلة لم يصب اقول المراد هو انه اذا حدث تعلق الارادة بحدوث
شيء يحدث بلا مهلة واما الامور التي تحصل بالمهلة ظاهرا كولادة الحيوان فتحقيقها
انه لا تتعلق الارادة بحدوث الولد من اول الامر وانما تتعلق بحدوث ما هو عنصر
الولد وهي النطفة وكلما صار علقة ومضغة وعظما ولحما تتعلق بكل منها الارادة تعلقا
مستقلا فيحدث تلك الاشياء فاذا تعلقت بكونه ولدا يحدث الولد بلا مهلة وبهذا
ظهر بطلان ما قيل يلزم من كلام المصنف ان يكون كل امر منقضي مراد يكون لا عن شيء
كما هو معنى الابداع وليس كذلك اذ خلق الانسان مثلا عن شيء هو النطفة بعد
تطورها الطوارا واقول قد عرفت حال تطورها اطوارا وانما كون الولد عن شيء فمن
جهة ان النطفة انما تحصل من العنصريات وحصول العناصر لا عن شيء فالمراد

ان حصل الكل لا عن شيء اما بلا واسطة كالافلاك والعناصر او بالواسطة كالحيوانات
فان قلت كيف يصح تعلق الابداع بالسموات مع ان الابداع هو الاختراع الدفعي كما ذكره
المص والسموات خلقت في ستة ايام كما هو مقتضى صريح النص قلت ان السموات والارض هاهنا
عبارة عن عالم الاجسام فلما تعلق ارادته تعالى بحدوث هذا العالم حدث وجوده باول
اجزائه وهي السماء المتقدمة على البواقي ولا يقدح في دفعية الابداع وقوع المهلة بين اجزائه
الاخر بناء على انه تعلقت بكل واحد منها ارادة تعلقها استقلالا فحدث كل واحد منها عند ذلك
التعلق وبهذا ظهر فساد ما اورد على تفسير المصنف للابداع بانه منظور فيه لانه لا يلائم كون كازروني
السماء دخانا ثم سويهن سبع سموات كما نطق به القرآن ووجه الفساد ظاهر لانا نقول انما
تعلق الارادة اولا بحدوث دخان لا بحدوث السموات فحدث الدخان ثم تعلقت بحدوث
السموات من ذلك الدخان فحدثت وعلى هذا يكون ابداع السموات لا عن شيء بواسطة
قوله وصاحبه اتخاذ قيل يرد عليه ان ما يكون بالاطوار ومهلة هو كون الولد على جري
العادة فللمخاطب ان يقول اتخاذه الولد على سبيل خرق العادة اقول لا يخفى عليك ان حجج
هذه الحجج ظنية مسوقة على جري العادة مثلا قولنا لا بد ان يجانس الولد الوالد مبني على
جري العادة فيجوز للمخالف ان يمنعه بانه لم لا يجوز ان لا يجانس على سبيل خرق العادة
فاذا فتحنا هذا الباب علينا لما سلم حجة من الحجج المذكورة وقد تفرط في هذه الدغدغة كازروني
بعض المحشين ايضا لكنه تدارك بعض في الجملة ولم يتدارك هذا القائل قوله
وقرأ ابن عامر قيل فتح النون بتقدير ان خفي وان فتح بعد الامر لانه لا بد من قصد عصام
من قصد السببية ولا معنى لسببية الكون للكون بل السبب للتكون الايجاب اقول لا خفاء
فيه لان السبب ليس الكون الذي في ضمن الامر فقط بل هو القول بذلك الامر الذي هو
في ضمن يقول فيرجع الى معنى التكوين ولا شك في صحة سببية التكوين للكون نعم هاهنا
ايجاب ايضا لكن لا يجب علينا اعتباره لصحة ما يدل عليه صريح العبارة في المقام
ولذلك كونه قاله في بعض الحواشي ان قيل لما جاز ان يتخذ ابراهيم خليلا شيخ زاده
ومحمد حبيبا بطريق الكرامة فلم لا يجوز ان يتخذ عيسى ولدا كرامة له كما ينسب ابن الغير
الى الغير كرامة له اجيب بان علماء اهل العلم امتنعوا عن اطلاق هذا الاسم بناء
على انه لم يرد الشرع على اطلاق اسم الولد والابن والبنت مضافا اليه تعالى وفي
اسماء الله تعالى تعتبر التوقيف اقول الجواب لا يدفع السؤال فان السائل يطلب لمية عدم
ورود الشرع بهذا الاطلاق مع وروده على جواز مثله من الخليل والحبيب فلا بد من

فلا يرفع القول بانه لم يرد الشرع عليه فالجواب الصواب ان الله تعالى ذم في القرآن
القائلين بهذا الاطلاق ونزه ذاته عن مدلول هذا القول فحصل منه النهي
عنه فنقول ان الشرع ورد على ان هذا القول منهي عنه بل هو كفر لاقتضائه
الاشتراك لتضمنه لزوم المجانسة بخلاف الخلة والمحبة فانا نجد في قلوبنا خلة الله
تعالى والملائكة ومحبة الله تعالى ومحبتهم مع عدم المجانسة بيننا وبين الله تعالى والملائكة
ثم ان اسم الولد والابن والبنت لم يطلق على الله تعالى حتى يرد بكون اسماء الله
توقيفية فلا مساس لتلك القاعدة بهذا المقام اصلا فان قلت لم يرد بتلك
القاعدة رد اطلاق هذه الاسماء على الله تعالى بل رد ما يستلزم هذه الاسماء
من اسماء الوالد عليه تعالى قلت لا يحتاج في ابطال اضافة هذه الاسماء اليه
تعالى الى الرجوع الى لازمها بل هي باطلة في نفسها كما عرفت ولك ان تقول
لا نم الاستلزام فانه تعالى قال الله تعالى يستهزئ بهم مع انه لم يصح اطلاق
المستهزئ عليه شرعا فللمخاطب ان يقول لم لا يجوز ان يقال لعيسى ولد الله
كرامة مع ان لا يطلق الوالد عليه تعالى قوله او المتجاهلون لنبوة
محمد عليه السلام اذ لو كانوا مقرين بعلمهم بها لما امكن لهم القول بهذا الكلام
الناشئ عن الاستكبار والجحود وبالجملة فبين هذا الكلام وبين الجهل
العلم بنبوة محمد عم منافاة ظاهرة فلا وجه لما قاله بعض المفسرين المتأخرين
وقيل من اهل الكتاب ونفى عنهم العلم لانهم لم يعملوا به سواء تجاهلوا او لا
بان اظهروا علمهم واعلم ان قوله اي جهلة المشركين هو قول قتادة واكثر
اهل التفسير وقوله او المتجاهلون من اهل الكتاب هو قول ابن عباس
ومجاهد لكنهما اختلفا فقال الاول هم اليهود والثاني هم النصارى وانما كازروني
اتفق الاكثر على قول قتادة لاقربيته الحقيقة قيل الاولى ان يقال جهلة
المشركين واهل الكتاب والمتجاهلون منهم فيكون اطلاق عدم العلم
على المتجاهل توسعا اقول لا نسلم الاولوية فانه خلط بين الافراد لا الكل وكونه
وجمع بين الحقيقة والمجاز وهو محذور في مذهبنا وان جاز عند الشافعي
والاولى ان يحترز عن الشيء الذي يحذر عنه ولو في مذهب قوله حجة
اي معجزة محسوسة بالبصر والا فالوحي المذكور ايضا حجة فلا يصح التقابل
قيل المناسب حمل كلمتنا على ظاهره ان يحمل اتيان الاية على الوحي اقول

بل المناسب ما فعله المصنف لان فيه تكثيرا للفائدة **قوله** هل يستطيع قال
ابو الكمال ابن الكمال يعنى اليهود حيث قالوا انزلنا ابتداء واما قول الحواريين
هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة من السماء فليس من هذا القبيل
على ما توقف عليه فى موضعه اقول لم يتيسر له ان يتم تفسير سورة المائدة و
لم يصل تفسيره الى هذه الاية حتى فقف على مراده لكن الظاهر انه اراد انهم
لم يقولوا ذلك جحودا بل لارادة الاكل وحصول الاطمينان كما يدل عليه
ما بعدها من قوله تعالى قالوا نريد ان ناكل منها وتطمئن قلوبنا اقول الظاهر
انهم لم يقولوا هذا الكلام الا عن جحود كما قال المصنف هناك فيكون تنبيها
على ان ادعاءهم الاخلاص مع قولهم هل يستطيع ربك لم يكن بعد عن تحقيق
واستحكام معرفة حتى قابلهم عيسى عم قائلا اتقوا الله ان كنتم مؤمنين
فصرفوا الكلام من ظاهره الذى هو الجحود الى طلب الاكل وتحصيل الاطمينان
اخفاء لجحودهم ليشهد بهذا الله تع وعد بانزال المائدة تشريفا لعيسى عم
بقبول دعائه والزاما للحجة عليهم فيرسل عليهم العذاب واوعدهم بان
من يكفر منكم اعذبه عذابا لا اعذبه احدا من العالمين ثم اظهروا بعد ذلك
كفرهم فمسخوا قردة وخنازير وكلام العلامة اصرح من كلام المصنف
واغلظ حيث قال فان قلت كيف قالوا هل يستطيع ربك بعد ايمانهم
واخلاصهم قلت ما وصفهم بالايمان والاخلاص ثم اتبعه قوله اذ قالوا
فاذن ان دعواهم كانت باطلة وانهم كانوا شاكين وقوله هل يستطيع
كلام لا يرد مثله عن مؤمنين معظمين لربهم وكذلك قول عيسى عم الى الاخر
ثم قال وكانت دعواهم لارادة ما ذكروا اى الاكل والاطمينان كدعواهم
للايمان والاخلاص وانما سال عيسى واجيب ليلزموا الحجة بكمالها
ويرسل عليهم العذاب وقال ايضا ثم عصوا بعدها فمسخوا قردة وخنازير
وبالجملة فكلام المحشى هنا مسوق على ما هو مختار اكثر المفسرين هناك وان
فيه بعض وجه يمكن به كون الكلام ناشئا عن الجحود اذ لا عبرة بمثله
مع ظهور هذا الوجه الذى دلت عليه شواهد المقال والحال **قوله**
اى يطلبون لما ورد ان نصب الايات للموقنين ينفى الى تحصيل الحاصل
دفعه بقوله هذا يعنى انهم يطلبونه بالانصاف فاذا حصلوا اليقين اذعنوا

اذعنوا وحصل لهم الايمان فيكون الايقان مجازا عن الطلب بالانصاف فلا يلزم
تحصيل الحاصل وهذا ما قاله العلامة ينصفون فيوقنون وقال النحرير فى شرحه
يعنى يوقنون ايقانا صادرا عن الانصاف ليكون اذعانا وقبولا فيكون
ايمانا الا ان يوجد اذعان وقبول بل مع اباء واستكبار فليس بايمان
بل كان ليس بايقان يعنى انهم تيقنوا انها ايات واجبة القبول لكن لم
يذعنوا عنادا او استكبارا فلاشارة الى هذا المعنى زاد قيد الانصاف
وقيل ردا على العلامة والنحرير اليقين ابلغ علم واوكده لا يكون معه
مجال عناد واحتمال زوال ولذلك قال فى حق ابرهيم عم وليكون من
الموقنين ابلغ من الموقنين اقول لا شك فى صحة تخلف الاذعان عن الايقان
كيف وكان فرعون الذى ادعى الالوهية كفر عنده موقن بانه مخلوق لبشر مخلوق
مع انه ليس يذعن لذلك عنادا واستكبارا والايقان المذكور فى حق
ابرهيم هو الايقان الحاصل بالطلب لا انصافا فى حسبما حكى فى القران
فيكون قوله تعالى من الموقنين مساويا لقولنا من المذعنين **قوله**
او يوقنون الحقايق هذا دفع ثان لما ورد من قضية تحصيل الحاصل
يعنى ان من شانهم ان يوقنوا بها على الاطلاق فيكون الايقان مجازا
عن الاستعداد والتهيؤ لا بمعنى الايمان حتى يكون تحصيل الحاصل
كما ذكره بعض المحققين ومثلين اقول ليس كثير فرق بين هذا التجوز
الاول فان الطلب بالانصاف يرجع الى الاستعداد والتهيؤ فالاولى
ان يقال ان اللفظ على حقيقته واستعماله على التعدية الى مفعوله المقدر
وتنزيله منزلة اللازم لا الى مفعوله الخاص الذى هو التوحيد والنبوة
حتى يرد المحذور ثم العجب من صاحب الارشاد حيث جعل الجوابين
واحدا حيث عطف الثانى على الاول بحرف الجمع الا ان يقال لعله يجوز
الجمع بمعنى حرف الترديد ولا يخفى قبح هذا الاستعمال من المتاخرين
قوله نهى للسؤال قيل هذا تخصيص لما قيل فى الكشاف انه روى
انه قال ليت شعرى ما فعل ابواى فنهى عن السؤال عن حال الكفرة اقول
لم يرد المصنف ان المقصود بالعبارة هو النهى الخاص بل اراد انه نزل
فيهما ولا يلزم من خصوصية السبب اختصاص الحكم فالحكم عام لجميع الكفار فى الكشاف

الموقنين ولو صح ان يتخلف
الاذعان كان الاذعان
الايقان كان الموقنين صح

سيوطي

ثم انه قال الشيخ ولي الدين العراقي لم اقف على هذه الرواية في حديث وقال
السيوطي وتما نقل فانه لم يرد في ذلك الا اثر معضل ضعيف الاسناد فلا يعول
عليه والذي يقطع به ان الاية في كفار اهل الكتاب كالايات السابقة

ابو السعود

واللاحقة وكانه هو مراد صاحب الارشاد حيث تأبى حمله على نهي النبي عم عن
السؤال عن حال ابويه بما لا يساعده النظم الكريم وقد تقدمهما النظام النيسابوري
في ذلك اقول كيف يصح دعوى القطع بذلك ودعوى عدم المساعدة فان
مبناهما على كون السباق واللحاق في اهل الكتاب مع ان السباق في الكفرة
على قول اكثر اهل التفسير كما ذكره صاحب الارشاد وقال السيوطي اخرج ابن
جرير عن قتادة والربيع والسدي فتكون هذه الاية منا سبة لما قبلها
متممة لها كانه قيل قال المشركون كذا وكذا فوقعوا في العذاب كالكفار
السابقين فلا عليك ان اصروا ولا تسأل عن حال ابويك فانهما ماتا على
الاصرار على الاشراك فاذا كان حالهما المعذبية فكيف حال سائر المشركين

امام نظام

ثم ان الامام والنظام استبعدا هذه الرواية بانه عم كان عالما بكفرهما
وكان عالما بان الكافر يعذب فمع هذا العلم كيف يمكن ان يقول ليت
شعري ما فعل ابواي اقول لا يلزم من العلم بثبوت اصل العذاب العلم
بكيفيته من الخفة والشدة فليكن السؤال عن كيفيته ولعله عم كان يرجو
الخفة لكونهما ابويه ولما وقع النهي عن السؤال سدا لباب السؤال عن حال
الكفرة مطلقا فلا يلزم من ذلك شدة عذابهما فلعل الله تعالى خفف عذابهما

كمال پاشا زاده

احتراما لرسوله عم قوله مبالغة في اقناط قال بعض المفسرين قيل
كان عم يجتهد في طلب ما يرضيهم ليقبلوا الاسلام فقال تعالى دع طلب ما
يرضيهم الى ما امرتك به من مجاهدتهم فليس فيه اقناط عن اسلامهم اقول
ان تعليق رضاهم باتباع الرسول عم ملتهم وهو من المستحيلات ينادي باعلى
الصوت على انهم لا يرضون منه عم فلا يقبلون دينه فالاقناط عن الاسلام
حاصل لا محالة ولا ينكره الا المكابر وهذا لا ينافي الامر بمجاهدتهم لان

عصام

فائدة الانذار بعد العلم بانه لا ينجع الزام الحجة وحيازة الرسول عم فضل
الابلاغ كما في اوائل السورة قوله ولعلهم قيل الاظهر ان الامر بهذا
القول لهم لا يجب ان يكون جوابا لقولهم بل يصح ان يكون لاقناطهم عما يتمنونه

يتمنونه ويطمعونه اقول لا نسلم الاظهرية بل الاظهر ما ذكره المصنف فان الايات السابقة مسوقة
على سبيل المحاجة المقتضية للمقاولة من الطرفين قال تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الخ وقالوا
اتخذ الله ولدا الخ وقال الذين لا يعلمون الخ ولما قال ههنا قل ان الهدى الخ ظهر انه تعليم للجواب
عن قولهم لن ترضى عنك حتى تتبع ملتنا وهذا تفصيل ما اجمله صاحب الكشاف قائلا انما
حمله على الحكاية ليطابقه قوله قل ان هدى الله فانه يقتضي سابقة قول لهم نوع من الحجاج
حجاجهم مبني على ما دي الحجاجهم ثم ان انه انما قيل في الاية الاولى قالوا لن يدخل الجنة قل
هاتوا برهانكم لانه مقتضى الظاهر في المحاجة وفي الثانية وقالوا وقال ولم يقل فيهما
قل بل سيق ما يدل على الجواب اكتفاء بما في الاولى من التصريح بقل كما هو دأب الايجاز القرآني

عصام

وانما لم يصرح ههنا بقالوا والتي في الجواب بقل جريا للكلام الذي في الايتين السابقتين
ولا يخفى حسن هذه النكتة فضلا عن التفنن ثم ان الظاهر انهم ما كانوا يتمنون اتباع
الرسول عم ملتهم ولا يطمعون فيه عند التحقيق على ما زعمه حتى يكون المراد اقناطهم عن
ذلك بجواب قولهم بذلك فانه يجوز ان يصدر عنهم عنادا واستكبارا واما قوله تعالى ود كثير
من اهل الكتاب فمقتضاه انهم كانوا يتمنون اتباع المؤمنين ملتهم دون اتباع الرسول
عم فانهم قاطعون باستحالته اعتقادا ونقلا اما الاول فانهم ما كانوا لذلك لخفاء في نبوته

ابو السعود

عم بل عتوا وعنادا كما صرح به المصنف انفا فكيف يطمعون في كفر من هو صاحب هذه الايات
واما الثاني فانهم رأوا في كتابهم نبوته عم فهم جازمون بعدم كونه عم بالنقل عن كتابهم
هذا والعجب من صاحب الارشاد انه لم يرض بما اتفق عليه العلامتان واكثر المفسرين
من تعقيبها بقوله قل من اليهود والنصارى كما زعمه هذا القائل وزاد في الطنبور
نغمة اخرى حيث قال لا يساعده النظم الكريم بل فيه ما يدل على خلافه فان قوله تعالى
قل ان هدى الله صريح في ان ما وقع هذا جوابا عنه ليس عين تلك العبارة بل ما يستلزم
مضمونها او يلزمه من الدعوة الى اليهودية والنصرانية وادعاء ان الاهتداء فيهما
كقوله تعالى كونوا هودا او نصارى تهتدوا اقول لا بأس بان لا يكون هذا جوابا عن عين
تلك العبارة الذي هو ملزومها او لازمها فان مآل تلك العبارة هو الدعوة الى اليهودية
او النصرانية وهي مبنية على ادعاء ان الاهتداء منحصر فيهما سواء كان ذلك ملزوم
الدعوة او لازمها فيكون الجواب بقصر القلب اي ان الهدى منحصر في الاسلام ليس
بموجود فيهما ثم نفيا لقولهم بتلبيح ...ه وهو ابلغ في الرد وكثير في المحاورات والعجب ان
التمسك ههنا بقوله تعالى كونوا هودا او نصارى مما هو عليه لا له لانه صريح في ان الدعوة

مبنية على ان ادعاء كون الهدى في دينهما فالقران يفسر بعضه بعضا قوله الذي هو
الاسلام قيل يحتمل ان يكون المراد ان هدى الله هو الهدى من غير تعيين الاسلام عصام
يعني لو اتبع الاهوى اسفا فان كان ما انتم عليه هدى الله فاتوا باية كما اتيت بها
باذن الله اقول لا وجه لعدم تعيين الاسلام فانه لا يصح الا بنظم الشرطية التي ذكرها
وليس في العبارة القرانية دلالة عليها فلا معنى لاعتبارها بدون الحاجة وايضا
في تقديرها تطويل المسافة بخلاف المختار قوله والملة ما شرعه الله قال بعض المحققين ملاخسرو
والدين مثله وكذا الشريعة لكن الملة يقال باعتبار الاملاء المبعوث اياها على المبعوث اليهم
والدين باعتبار طاعة العباد باجابة دعائه والانقياد لحكمه والشريعة باعتبار كونه موردا
للعطشى زلال رحمته اقول قصر في توجيه الشريعة بالتفريع على هذا المعنى اذ قالوا انها
منقولة من الشريعة بمعنى الطريقة الواضحة كما قال الله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة
ومنهاجا فان المنهاج هو الطريق الواضح وهو عطف تفسير للشرعة التي هي الشريعة قال
الراغب في المفردات الشرع نهج الطريق الواضح يقال شرعت له طريقا والشرع مصدر
ثم جعل اسما للطريق النهج فقيل له شرع وشرعة وشريعة واستعير ذلك للطريقة الالهية
من الدين ثم قال وقال بعضهم سميت الشريعة تشبيها بشريعة الماء من حيث ان من شرع فيها ملاخسرو
على الحقيقة والمصدوقة روى وتطهر انتهى فقد ظهر ان المتفق عليه كون الشريعة بمعنى
الطريقة الواضحة وكونها بمعنى شريعة الماء قول البعض فيكون فيما نقلناه عن بعض
المحققين ايثار القول البعض على قول الجمهور فضلا عن التقصير في التفريع ثم ان مراد المص
هو تعريف الملة مع اتحادها والتباين بينها وبين الهدى ولذا اخره الى ما بعد قوله تعالى
ولئن اتبعت اهواءهم ومن لم ينبه هنا قال لا وجه لتاخيره الى هذا المقام غير ظاهر قوله عصام
او الدين المعلوم صحته هذه عبارة العلامة قال البعض لان الذي اوحي اليه هو المعلوم
لا العلم نفسه واعترض عليه بان المعلوم ما تعلق به العلم فمجيء المعلوم مستلزم لمجيء
العلم بالعرض ومع لم لا يجوز ان يكون مجيء العلم بطريق الحقيقة وقول العلامة اي من الدين
المعلوم صحته لا يتعين ان يكون اشارة الى كون العلم مجازا عن المعلوم لجواز ان يكون
بيانا لحاصل المعنى ومنه قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عم في خطابه لابيه آزر يا ابت
اني قد جاءني من العلم ما لم يأتك وامثاله كثيرة وصرف الجميع عن الظاهر لا ضرورة
خلاف الظاهر وقال بعض المحققين لا وجه للاعتراض بهذا الوجه على النحرير لان عبارة ملاخسرو
الكشاف قطعية في حمل العلم على المعلوم لانه بعد ما قال من الدين الذي هو المعلوم

المعلوم صحته بالمعلوم صحته فلا يحتمل التاويل اصلا نعم يرد على العلامة انه لم يصب
في القطع بارادة المعنى المجازي بل كان عليه ان يحمل اللفظ على معناه الحقيقي ثم
يذكر المجازي بطريق الاحتمال كما فعله المصنف فظهر ان قوله اي من الوحي او الدين
لا يرد على العلامة فان قلت الوحي ليس بعلم بل اعلام قلت العلم والاعلام متحدان
بالذات وان تغايرا بالاعتبار كما ذكروا في التعليم والتعلم والتحريك والتحرك اقول
انما رجح العلامة المجاز لان الذي يجيء اولا وبالذات هو المعلوم والعلم جاء ثانيا
وبالعرض كما ذكره المعترض وارتضاه ذلك البعض والاولى هو اعتبار ما جاء اولا
وبالذات واما اقدامية الحقيقة فهي معارضة بابلغية المجاز فقد ظهر رجحان المجاز
واندفع الرد على العلامة لكن لا نسلم كون مجيء المعلوم اولا وبالذات ومجيء العلم
ثانيا وبالعرض بل التحقيق ان الامر بالعكس فانه لا ينتقش المعلوم في ذهن الجاهل
الا بعد اتصافه بالعلم بذلك المعلوم فالذي جاء اولا وبالذات هو العلم والذي
جاء ثانيا وبالعرض هو المعلوم فظهر انه لم يصب المعترض في دعوى العكس وذلك
شيخ زاده البعض في ارتضائه به وبهذا الوجه رد المصنف على العلامة لا بما ذكره ذلك البعض
فانه لا يرد بعد ارتضائه بالعكس كما عرفت وممن لم يتفطن المطالعة ههنا حق الاتقان
من لم يحمل الوحي في كلامه على العلم بل على الوحي الذي هو القران قوله وهو جواب
لئن يعني انه جواب القسم المقدر قبل الشرط دخلة ما لكنها اسمية كما هو الظاهر او
فعلية استقبالية كما يقتضيه جزالة المعنى والدليل على كونه جواب القسم دون جواب
عصام الشرط عدم كونه مصدرا بالفاء وظهور كون الجملة اسمية او فعلية استقبالية دون
فعلية ماضوية واما ما قيل من ان حمل قوله جواب لئن على كونه جواب القسم بعيد
جدا فغير مسلم لان قوله لئن مشتمل على القسم والشرط فما الباعث لترجيح ارادة الشرط
دون القسم مع انه لما كان كل منهما يطلب الجواب كان الاولى ترجيح ارادة الشرط دون
القسم مع انه لما كان كل منهما يطلب الجواب كان الاولى ترجيح ارادة الطالب الاول
عصام وبالجملة فهذا الجواب جواب القسم ساد مسد جواب الشرط كما صرح به بعض المفسرين قوله
على ان قيل هذا مستغنى عنه بعد تفسير الذين اتيناهم الكتاب بمؤمني اهل الكتاب اقول
لم يفهم مراد المصنف وهو انه اما ان يكون جملة يتلونه حالا مقدرة فيخصص به الموصول
العام المؤمنون اهل الكتاب وغير المؤمنين منهم فيكون بعد التخصيص بها عبارة عن مؤمنيهم
ويقع الاخبار عنه باولئك يؤمنون به واما ان يكون جملة يتلونه خبرا عن الموصول

ولا ينافي ذلك الا ان يراد بالموصول المؤمنون منهم بقرينة الخبر وما بعده من جملة اولئك فيكون انما لا عموم بالقرينة وبالجملة فعلى كلا التقديرين المراد من الموصول المؤمنون منهم كما صرح به المصنف اما في الاول فالموصول عام اولا لكنه مخصص ثانيا بتقييده بالحال واما في الثاني فمخصص اولا بالقرينة فقوله يريد مؤمني اهل الكتاب مبني على انه مخصوص بهم اولا بخلاف الوجه الاول فان الموصول ليس بمخصوص اولا بل بعد تقييده بالحال ولما ظهر ان الموصول انما كانت عبارة عنهم باقتضاء القرينة ظهر انه لا ما قيل انما حمله عليهم لان الضحاك قال نزلت في مؤمني اليهود فانه كالاستضاءة بنار الحباحب عند لمعان انوار الكواكب ومن العاجزين عن تحقيق المقام من اعترض ان قول المصنف على ان الموصول الخ مخالف لقوله اولا يريد مؤمني الخ بناء على ان الاول حاكم بكون الموصول عبارة عن مؤمنيهم والثاني ناطق بالتردد في ذلك واجاب على ضعف فانه لا ويمكن ان يقال انه بنى الكلام في اول الامر يعني في قوله يريد مؤمني الخ على ما هو الظاهر لان الظاهر ان يكون يتلونه خبرا اذ كونه حالا يحتاج الى نوع تكلف وفي الثاني فصل ما هو المحتمل من فوائده ثم اعترض بانه اذا كان اظهر لكن احتمال الحالية ادق فاستحق التقديم اقول لا نسلم ان مراد المصنف اولا بناء الكلام على كون يتلونه خبرا بل مراده ان يذكر المعنى المآلي الذي هو كون الموصول عبارة عن مؤمني اهل الكتاب سواء كان يتلونه حالا او خبرا غاية ان يتلونه اما حال او خبر فالموصول العام اما مخصص بالقرينة اللفظية التي هي الحال او بالقرينة المقامية كما عرفت ولا نسلم ايضا قوله وفي الثاني الخ فانه اذا كان قوله اولا يريد مؤمني الخ بيانا لكون يتلونه خبرا لم يكن المصنف مفصلا لما هو المحتمل من فوائده بل ذاكرا لفائدة فقط هي كون يتلونه حالا وكان قوله او خبر الخ مكررا بلا فائدة وبهذا ظهر انه لا وجه لما ذكره ثانيا من السؤال والجواب فانه مبني على الفاسد فهو فاسد ايضا والعجب من هذا القائل انه لم يدرك لمحة مما ذكرناه من التحقيق قبل كلامه هذا ثم اشتبه عليه الشان فاتى بهذا الكلام بناء على انه لم يشاهد حقيقة المرام حق المشاهدة فقال لما قال وماذا بعد الحق الا الضلال ثم اني بعدما حررت المقام اطلعت على ما حرره هنا المولى سعد الله المحشي الكلام وكان عين ما حررته ولكن بعبارة اخرى فشكرت الله على حسن الوفاق ولطف التوافق والاتفاق قوله بكتابهم قال بعض المحققين اذا حمل هذا على المؤمنين بنبينا عم المذكور اولا على المؤمنين بكتابهم تبيين المرام ولا يبقى اشكال في هذا المقام لكنه

اكمل

كازرني

كازروني

لكنه لو قيد الثاني بما ذكرنا كان انسب بانتظام الكلام وادفع للشغب في الخصام اقول نعم يتبين به المرام لكنه لا يناسب انتظام الكلام فانه اذا قيد الايمان ههنا بالايمان بنبينا عم لا يناسب سوق الاية التي قبلها فانها مسوقة على وجه الخطاب للرسول عم ومقتضى ذلك ان يقال ههنا اولئك يؤمنون بك لا به الا ان يقال لم يرد القائل كون الضمير راجعا الى الرسول عم بل المراد انه راجع الى الكتاب لكن الاولى للمصنف ان يقول بكتابهم الموجب للايمان بك كما ينادي عليه قوله لو قيد الثاني ولك ان تعتذر بانه لم يصرح بهذا القيد لغاية ظهوره كما هو مقتضى ايجازه بل الايمان بنبينا عم لازمه مع ان يجعل جملة يؤمنون به كناية عن معنى يؤمنون بك فتحصل الفائدة وهي المعنى الكنائي مع جواز ارادة المعنى الحقيقي فليكن مراد المصنف هذا المعنى ومن غفل عن هذا اضطرب في تحقيق فائدة الخبر فتارة حمل الايمان الثاني على الربح اي اولئك يربحون وتارة ادعى ان الفائدة هي الحصر اي المؤمنين بكتابهم مع عدم الاخلال به هم المؤمنون به فقط دون المحرفين وانما اوقفناك عليه عرفت ان الوجهين مما لا حاجة اليه نعم الوجه الثاني لا يخلو عن الوجاهة كما لا يخفى على اصحاب النباهة قوله كرر ذكر قال بعض شراح الكشاف لما ذكرهم النعم اولا وخصهم بالخطاب من بين بني آدم عم وحضهم على اتباع من هو رحمة للعالمين فانتسبوا الى من قبل ومن ابى فصلهم اخراهم خاطبهم على سبيل الالتفات بمثل الاول خطابا شاملا للفريقين عودا على بدء وتخبير الى ثاني وتحبير الى كتاب علم من ذلك ان التكرير ليس لمجرد التقرير وفيه حسن التخلص الى حديث جدهم ابراهيم عم على وجه يؤكد ما نزلوا اليه انتهى وهذه فائدة زائدة على ما ذكره المصنف وكم ترك الاول للاخر وقد ارتضاها ابن الكمال لابن الكمال لم يعرج لها صاحب الارشاد وكانه اهمل النظر الى ما في الكشف وبئسما فعل او نظر اليه ولم يتفطن لحسن المزية قوله والابتلاء قال العلامة اختبره بامره ونواهيه وابتلاء الله تعالى عبده مجاز عن تمكينه من اختيار احد الامرين ما يريد الله تعالى وما يشتهيه العبد كانه يمتحنه ما يكون منه حتى يجازيه على حسب ذلك والمحشي اراد الرد عليه بان معنى الابتلاء في اصل اللغة هو التكليف بالامر الشاق وهو ممكن ههنا فيجب الحمل عليه دون المعنى المجازي الذي هو الاختبار اذ لا صارف عن الحقيقة ولا ضرورة تدعو الى المجاز ودفعه بعض المحققين فانه غير واضح لان الموافق لكلام اهل اللغة والاستعمال هو المذكور في الكشاف اما اللغة فلما قال الجوهري بلاه الله بلاء وابلاه ابلاء حسنا

عصام

الب الحلي

لاخرى

ابتلاه اي اختبره وقال صاحب القاموس ابتليته اختبرته ويعلم من موافقته للجوهري
ان كلامه موافق لكلام الجمهور وانه لم يتعرض على ما هو مذهبه واما الاستعمال فيشهد به
تتبع الايات والاحاديث واستعمالات العرب بالابتلاء اقول لا يمنع المص ورود الابتلاء
بمعنى الاختبار مجازا حتى يدفع بكلام الجوهري وغيره اذ لا شك ان الجوهري وامثاله
لا يفرقون بين الحقيقة والمجاز لا سيما المجاز المشهور الذي صار حقيقة عرفية فليكن
ما نحن فيه من القبيل الثالث وانما يمنع تبادرها حقيقة ولا يجاب عنه بكلام الجوهري
وامثاله قال الحجر ان يجاب بما في الاساس فانه قال الابلية فكان جرسيلو وقال اللهم
لا تبلنا الا بالذي هو احسن اي اختبرته فكان خير مختبر وقال اللهم لا تختبرنا الا بالذي هو احسن
اي اختبرته فكما ظهر الترادف لانه ذكر الابتلاء بمعنى الاختبار في قسم الحقيقة لكن
الحق العلامة ايضا لم يفرق بين الحقيقة الاصلية وبين الحقيقة العرفية في الاساس
وكثيرا ما اورد الحقيقة العرفية في قسم الحقيقة كما نبهنا عليه فيما سبق على ان صاحب
الاساس هو العلامة وكلام المردود عليه لا يكون حجة على الراد ثم اراد المصنف
قد ثبت كون بلاه وابتلاه بمعنى كلفه بالامر الشاق من البلاء وكان حقيقة
فيه قال الامام الراغب في المفردات وسمي التكليف بلاء من اوجه احدها ان التكاليف
كلها مشاق على الابدان فصار من هذا الوجه بلاء والثاني انها اختبارات ولهذا
قال تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والثالث ان اختبار الله تعالى للعباد
تارة بالمسار ليشكروا وتارة بالمضار ليصبروا فصار المحنة والمنحة بلاء فنقول اختار
المصنف الحمل على الوجه الاول لكون اللفظ فيه حقيقة اصلية ولعدم احتياجه
الى ارتكاب التجوز الاخر بخلاف الحمل على معنى الاختبار سواء كان معنى حقيقيا
اصليا او حقيقيا عرفيا فانه لا يصح اسناده الى الله تعالى لكونه علام الغيوب فيحتاج
الى جعله مجازا عن التمكين الذي ذكره العلامة وبالجملة فوجه رده على العلامة
ظاهر وهو ان الاولى هو الحمل على المعنى الاصلي الذي لا يرتكب فيه المجاز دون
المعنى العرفي الذي يلزم ارتكاب المجاز فيه ثم قال ذلك البعض فان قيل قوله
بعد هذا على انه تعالى عامله بها معاملة المختبرين ينافي ما اختاره قلنا سياتي انه
متعلق بفسرت المقدر في قوله وبالكواكب والقمرين الخ ولا تعلق له بهذا القول نعم ان
قوله ذلك متعلق بفسرت المقدر فان معنى التكليف لا يتصور في الامور المذكورة
من الذبح فيحمل قوله ابتلى ح على معنى عامله معاملة المختبر لا على معنى اختبره كما صرح

خسرو

شیخ زاده

صرح به ذلك البعض هناك ومن العجائب ما قاله بعض المحشين من انه ليس في كلام
المصنف ما يدل على ان الاختبار معنى مجازي للابتلاء حتى يقال ان المص اراد به
الرد على العلامة في تفسيره بالاختبار ثم يعترض بانه غير واضح لان ما ذكره العلامة
مؤيد بكتب اللغة وتتبع الايات والاحاديث واستعمالات العرب بل مقصود
المص ان الاختبار ايضا وان كان معنى لغويا له الا انه لا يسند اليه تعالى الا
بارتكاب المجاز واقول كلام المص صريح في ان الابتلاء في اصل اللغة هو التكليف
بالامر الشاق لكنه استعمل فيما يلزمه بالنسبة الى من يجهل العواقب وهو الاختبار
ولا شك ان استعمال اللفظ في لازم معناه انما يكون بطريق التجوز فمراده
انه مجاز بذلك المعنى وان وصل الى مرتبة الحقيقة العرفية مع انه يحتاج
في هذا المقام الى تجوز اخر فالوجه ان يحمل اللفظ على حقيقته الاصلية
كما عرفت هذا واما ما ذكره النحرير وارتضاه بعض المفسرين وقصد به
الرد على المصنف من ان هذا ليس من قبيل ابتلاه الله بكذا اذا اصابه
بما يكرهه ويشق عليه لان حمل الاوامر والنواهي على المكاره وعدها من البلايا
ليس بمناسب فمدفوع بانه لا يشك احد في كون الاوامر والنواهي شاقة
على النفس مكروهة عندها من حيث انها تقتضي اضطراب النفس بالرياضة
وان كانت حسنة غير مكروهة لكونها سببا لتهذيب النفس وارتقائها
من منزلة الامارة الى مرتبة المطمئنة وما فوقها وقد ورد في الحديث ان
الانبياء اشد الناس بلاء واعظمهم اجرا ثم ان الابتلاء سواء كان بمعنى
التمكين من احد الامرين او بمعنى التكليف بالامر الشاق يخص الاوامر
والنواهي فلا وجه لما قيل الاوجه تخصيص الكلمات بالاوامر والنواهي
لجواز ان يكون ما اختبره به امورا اعتقادية كالجزم بالصفات الالهية
والقيامة واهوالها انتهى لان تلك الامور ليست في حد ذاتها مما
يتصور فيها التمكين او التكليف المذكوران واما لزوم الاعتقاد بها
فداخل في الاوامر الا ان التفصيل فالحق انه لا يحسن تعميم الكلمات بحيث يصلح
ان يتعلق به الابتلاء الا بالتاويل كما زعمه المعترض قوله وبذلك
فسرت قال العلامة وقيل ابتلاه من شرائع الاسلام بثلاثين سهما
عشر في براءة التائبون العابدون وعشر في الاحزاب ان المسلمين

كمال پاشازاده

عصام

والمسلمات وعشر في المؤمنين وسأل سائل الى قوله والذين هم على صلوتهم يحافظون
وهذا المحل خفي على كثير من شراح الكشاف واصحاب الحواشي فوقعوا في حيص
بيص حتى قال النحرير قوله عشر في براءة بان يضم الى التسعة المذكورة
الايمان المشار اليه بقوله وبشر المؤمنين وقوله ان الله اشترى من المؤمنين
وعشر في الاحزاب من قوله ان المسلمين والمسلمات الى قوله والذاكرين
الله كثيرا والذاكرات وعشر في المؤمنين وسأل سائل من قوله في المؤمنون
الذين هم في صلوتهم خاشعون الى قوله والذين هم على صلوتهم يحافظون
وفي سأل سائل من قوله الذين هم على صلوتهم دائمون الى قوله والذين هم
على صلوتهم يحافظون فان قيل المذكور في السورتين اربعة عشر ست
في المؤمنون وثمانية في سأل سائل واذا اسقط المكرر وجعل الداعون
على الصلوة هم الحافظين عليها والذين في اموالهم حق معلوم عين
الفاعلين للزكوة لشموله ما يوصل به الاقارب والاتباع فهو يرجع
ما في السورتين الى عشر لم يتحقق في كل من براءة والاحزاب عشر
لتكرار المؤمنين قلنا يجوز ان يجعل الداعون غير الحافظين او
يجعل الداعون للامانات والعهد اثنين ليتحقق في السورتين احد عشر
وفي براءة والاحزاب تسعة عشر فيصير المجموع ثلثين لكن لا يبقى حينئذ في
كل من براءة والاحزاب عشر انتهى وهذا تفصيل ما اجمله صاحب الكشف مع زيادة
في الجملة ولم يزد عليه سائر شراح الكشاف والمحشين للكتاب والقول بالله
التوفيق الصواب ان يجعل المذكور في سورتي المؤمنون وسأل سائل عشرا
حسبما بينه النحرير في السؤال والمذكور في الاحزاب عشر وهو ظاهر واما
المذكور في براءة فعشر ايضا لكن لا بما زعموه من خصلة الايمان الماخوذة
من قوله وبشر المؤمنين او قوله ان الله اشترى من المؤمنين حتى يلزم
المحذور الناشي من التكرار بل بما نطقت به الاية الثانية من خصلة الجهاد
فان التائبون مرفوع على المدح اي هم التائبون والمراد بهم المؤمنون
المذكورون كما صرح به العلامة هناك فقول العلامة عشر في براءة
التائبون العابدون في قوة ان يقال هذه الخصال مع ما بنيت هي
عليه وهم المؤمنون المذكورون بخصلة الجهاد وبالجملة فاذا جاز اخذ

جميع شراح الكشاف والمحشين للكتاب

اخر خصلة الايمان من هذه العاشرة فلم لا يجوز ان يؤخذ منها خصلة
الجهاد ويدفع به المحذور المذكور ولقد تفردت بهذه اللطائف والحمد لله تعالى
فان قلت لعله لم يلتفت الى ما ذكرته لظهور ان ابرهيم عم لم يكن مامورا بالجهاد
بناء على اختصاص الجهاد بشريعتنا كما دل عليه قوله عم انا نبي السيف قلت
ليس الامر كذلك بل كان عم مامورا به ذكر الامام الثعلبي في العرائس روى
عن ابن عباس رضه قال ان ابرهيم عم اول من اضاف الضيف واول
من ثرد الثريد واول من لبس النعلين واول من قاتل بالسيف واول من
قسم الفيء واول من ختن نفسه وقال الامام في الكبير وسادسها المناظرات
الكثيرة في التوحيد مع ابيه وقومه ومع نمرود والصلوة والزكوة والصوم
وقسم الغنائم والضيافة والصبر عليها انتهى ولا يخفى ان قسم الغنائم
متفرع على الجهاد ويؤيد ما في هذه الاية من قوله تعالى وعدا عليه
حقا في التورية والانجيل والقرآن فانه ظاهر في كون الجهاد من
الشرائع السابقة واتفاق الكتب الثلثة في ذلك ينادي على اتفاق
صحف ابرهيم معها واما قول نبينا عم انا نبي السيف فلا يقتضي اختصاص
الجهاد بشريعته عم وانما الاضافة لظهور الجهاد في شريعته عم من حيث
انه كان عاما لجميع اصناف الكفرة بخلاف جهاد سائر الانبياء عم كيف
وقد ثبت جهاد داود عم مع طالوت بنص القرآن في هذه السورة وجهاد
موسى عم مع الجبارين قال تعالى حكاية عن قوم موسى عم فاذهب انت
وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون ثم ان المصنف اخذ العشر من المؤمنين
وزعم بعضهم انه اخذه منها ومن سأل سائل لكن سقط سأل سائل عن القلم
سهوا وليس كذلك بل اخذه من المؤمنون فقط فانه لم يسقط المكرر
واعتبر كل واحد من الايمان والخشوع في الصلوة والاعراض عن اللغو
وفعل الزكوة وحفظ الفرج عن الحرام وقربان الازواج وقربان
المملوكات ورعاية الامانة ورعاية العهد ومحافظة الصلوة خصلة
مستقلة ولكل من مسلكي العلامة والمصنف وجهة لكن مسلك العلامة
اقرب الى التحقيق اذ لا يحسن عد المكرر اثنين لكن بعد ملاحظة الوجه
الذي تفردت به ومن لم يرزقه من قال والتكلف اللازم لما اختاره

المصنف اهون مما لزم ما اختاره صاحب الكشاف ثم اقول اعانة للمصنف لعله اسقط
المكرر ايضا لكنه اعتبر في براءة خصلة الجهاد مكان خصلة الايمان كما عرفت واما
الايمان فاعتبره في المؤمنون على انه خصلة مستقلة وبمعنى اصل الايمان ولم يعتبره في
الاحزاب كذلك بل بمعنى الزيادة والثبات لان ذكر المسلمين والمسلمات قبل المؤمنين
والمؤمنات دل على انه حصل اصل الايمان عند حصول الاسلام فانهما متلازمان فظهر ان
ذكر الايمان بعده لافادة معنى الثبات والزيادة فلم يكن خصلة الايمان كما زعمه
اكثر اصحاب الحواشي واما حفظ الفرج عن الحرام فقد ذكر في الاحزاب على انه خصلة مستقلة
وفي المؤمنون على انه توطئة لذكر قربان الازواج وقربان المملوكات وانما يتم العشر
في المؤمنون بقوله اولئك هم الوارثون فان الوراثة مستعار لاستحقاقهم الفردوس
من اعمالهم كما ذكره المصنف هناك ولا شك ان الاستحقاق خصلة من خصال المؤمن ولا يتعدد
في استقلالها كونها ناشئة من اعمالهم فان اكثر الخصال ناشئ من الايمان وبعضها كالتوبة
من بعض اخر كحفظ حدود الله وقد عدوا كل واحد منها مستقلة باعتبار واذا تمهد
هذا ظهر قصور بعض المحققين ومن تبعه حيث جعلوا على ما هو الظاهر من ان المصنف
لم يسقط المكرر وبهذا كله ظهر ايضا انه بعد عن صوب الصواب من اعترض على المصنف
قائلا فيه نظر اذ ليس هذه المذكورات ثلثين بل المذكور في براءة عشر وفي الاحزاب عشر
وفي المؤمنين سبع فيكون المجموع سبعا وعشرين واغرب منه انه نقل بعض كلام الفنري ولم
يدر ان قوله اخرا لكن لا يبقى حينئذ في كل من البراءة والاحزاب عشر بناء في حسمه او لا
بان في كل منهما عشرا قوله من سننه خمس منها في الراس الفرق وقص الشارب والسواك
والمضمضة والاستنشاق وخمس في سائر الاعضاء الختان والاستحداد والاستنجاء وتقليم
الاظفار ونتف الابط والمراد من سننه ما سلكه ابرهيم عم من طرائق في ملته فلا يرد ما قيل
انها كانت فرائض على ابرهيم عم كما روي عن ابن عباس رضي الله عنه وانما صارت سننا في شرعنا
قوله على انه عامل قبل الاولى ذكره بعد قوله وبما تضمنه الايات التي بعدها لان
التفسير بها ايضا مبني على العاملية بها معه معاملة المختبر اقول ليس الامر كذلك بل هو
مبني على كون الابتلاء بمعنى التكليف لان ما تضمنه تلك الايات من الاوامر الالهية
كانه عبارة عن الامامة وتطهير البيت ورفع قواعده والاسلام قبل ذلك كما ذكر في الكشاف
وبعض ذلك صريح في الامر وهو ان طهرا واسلم والبعض الاخر في معنى الامر وهو اني
جاعلك للناس اماما واذ يرفع ابرهيم القواعد فان الاول بمعنى استعد للامامة

للامامة واشرح بها صدرا والثاني بمعنى اذكر وقت امرنا لابرهيم برفع القواعد
بدليل قوله تقبل كما ذكره شراح الكشاف ثم ان الراجح عند المصنف حمل الابتلاء
على التكليف المذكور لكونه حقيقة اصلية كما عرفت ولما لم يكن ذلك في هذا القول
اضطر الى اختيار المرجوح كما عرفته ايضا ومن لم يتفطن له قال هذا لا حاجة اليه على
تفسير الابتلاء كيف وهل يصح ان يقال كلفه الله تعالى بالكوكب والقمرين والنار
والهجرة كالا قوله استيناف الظاهر انه تعالى قال ذلك وقت ابتلائه ابراهيم قبل
اتمام ما امر به فيكون الابتلاء والاتمام متقدما على نبوته عم لكون النبوة غاية لهما قيل
بل كان بعد النبوة لان العلم بالمأمور به يقتضي سابقة الوحي واجيب بان مطلق
الوحي لا يستلزم البعثة الى الخلق فانه بمعنى الاعلام الالهي سواء كان وحي نبوة او لا
كقوله اوحينا الى ام موسى وفي بعض الحواشي فان قيل تقدم الابتلاء والاتمام على
النبوة مسلم على تقدير ان تفسر الكلمات بما عدا ذبح الولد والهجرة والنار والختان
واما على تقدير ان تفسر بها فغير مسلم اجيب بانه ان ثبت بالدلائل السمعية القاطعة
ان المراد هذه الاشياء كان المراد من قوله امتحن علم من حاله انه يتم بعد نبوته
فلا جرم اعطاه الامامة اقول ولا يظهر من قوله ان ثبت تردده في تاخر تلك الاشياء
عن النبوة ولا وجه للتردد في كون النار بعد النبوة لكونها متفرعة على دعوة نمرود
وليس الدعوة الا بعد النبوة وثانيا انه لا حاجة الى التاويل فانه من بنى ذلك التاويل البعيد
فان من فسر الكلمات بتلك الاشياء لا يلتزم كون اعطاء الامامة جزاء لاتمام ما
امر به حتى يلزم تقدم تلك الاشياء على النبوة فيكون المعنى اذكر وقت ابتلاء
ابرهيم بكل من تلك الاشياء واتمامه عم اياها سواء كان وقوعها قبل النبوة او بعدها
فان قلت قوله كانه قيل الخ مانع عما ذكرته من عدم الالتزام قلت نعم لكنه موقوف
على اكثر التفاسير دون هذا التفسير ولا يجب جريانه على جميع التفاسير كما هو دابه
المعهود فهو يقول على هذا التفسير استيناف كانه قيل وماذا فعل ربه بابرهيم عم
سواء قبل نبوته او بعدها ثم اني وقفت بعد تحرير الحل على ان من فسر الكلمات بها
هو الحسن البصري والمجيب من جانبه القاضي ابو بكر الباقلاني وقد حكاه الامام
في الكبير بهذا الوجه فنقول ان كان جواب القاضي ابي بكر على هذا الترديد يرد عليه
ما ذكرناه اولا وثانيا وان لم يكن لم يرد عليه ما ذكرناه اولا بل يبقى وارد على
الامام واما ما ذكرناه ثانيا فوارد عليه وكذا على الامام لارتضائه بذلك

عائد قبل بنا فيه قوله عم اعطيت خمسا لم يعطهن احد من الانبياء قبلي نصرت بالرعب
من مسيرة شهر وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا فايما رجل من امتي ادركته الصلوة فليصل
واحلت لي الغنائم ولم تحل لاحد قبلي واعطيت الشفاعة وكان النبي يبعث الى قومه خاصة
وبعثت الى الناس عامة اقول قد اتفقوا على ان كل نبي جاء بعد ابرهيم عم كان مامورا
باتباعه في الشرع حتى صرح به المعترض ايضا كيف وقد نطق به قوله تعالى وقالوا كونوا هودا
او نصارى قل بل ملة ابرهيم الاية وايات اخرى فثبت عموم امامته للناس ولا منافاة
بين عموم امامته عم بهذا الوجه وبين اختصاص البعث الى العامة بنبينا عم فان ابرهيم
كان مبعوثا الى قومه مع كونه اماما في ملته للانبياء الذين بعده ونبينا عم كان مبعوثا
الى العامة الى قوم مع كونه مقتديا بابرهيم عم في ملته قال الامام الراغب في تفسيره لم
يرد بالامامة ههنا النبوة كما ظنه بعض المفسرين فانه عم امام للناس على العموم في كل زمان
على الاطلاق ولهذا ينبني لهم على العموم نفى شبهة في الحديث هي انه لا يظهر وجه اختصاص
حل الغنائم بنبينا عم اذ قد ثبت ايضا ان كل نبي شفيع لامته واما حلها فلان المختص
بنبينا عم اخذ الخمس من الغنائم دون نفس الجهاد اذ ورد في الاثر ان الامام السابق
كان اذا غنم الحيوانات يكون ملكا للغانمين دون الانبياء فخص نبينا باخذ الخمس
واذا غنم غيرها جميعها اتت نار فتحرقها كما ذكره شراح المشارق وغيرهم واما
الشفاعة فظاهر لان المراد الشفاعة للعهد والمراد منها الشفاعة العظمى في ازالة الخلق
عن الحشر وهي مختصة به قوله الا كان فيه تلويح الى وجه ما مورية الانبياء
باتباع ابرهيم عم فان ابوتهم ظاهرة في استتباع المتبوعية فلا يرد ما قيل من انه
مستدرك في مقام التعليل لكفاية قوله كان مامورا باتباعه ولا ما قيل من انه محل
مناقشة اذ لم يثبت وجود نبي بعده من غير ذريته ولا يتجه ان يقال لا يثبت بنص
القرآن ان بعض الانبياء لم يقص فيحتمل ان يكون منهم من ليس من ذريته اذ لا
عبرة بمثل هذا الاحتمال الذي لم ينشا عن دليل قوله عطف على الكاف
قال العزيز فيه ان الجار والمجرور لا يصلح لان يكون مضافا اليه فكيف يعطف
عليه فان العطف على الضمير المجرور كيف يصح بدون اعادة الجار اي انه كيف جاز
ان يكون المعطوف معمولا لعامل والمعطوف عليه معمول لعامل اخر فدفع الاول
بان الاضافة اللفظية في تقدير الانفصال ومن ذريتي في معنى بعض ذريتي
فكانه قال وجاعل بعض ذريتي وهو صحيح والثالث بانه لعطف التلقين كانه

كما يقال ساكرمك فتقول وزيدا اي واكرم زيدا فرتب تلقينه ذلك ولم يجعله بتقديم
اي واجعل بعض ذريتي احترازا عن صورة الامر ودلالة على انه كائن البتة وتبعه
بعض اصحاب الحواشي وانت خبير بانه تحقيق بالقبول غير ان تعبيره عن هذا العطف
بعطف التلقين لا يخلو عن سوء الادب وكانه لم ينظر الى ما في الكشف حيث
قال وفي الحواشي عن المص انه كعطف التلقين وعنه في قوله ومن كفر فامتعه
عطف التلقين وقال راعيت الادب في الاول تفاديا عن جعله تعالى شانه
ملقنا ومن ههنا قال بعض المفسرين اي واجعل بعض ذريتي واستعمال صيغة الاخبار
في موضع الالتماس سائغ شائع وهذا اولى من المصير الى عطف التلقين لانه
لا يخلو عن سوء ادب اقول لا نسلم الاولوية لان العلامتين ومن تبعهما لم يطلقوا
على هذا العطف عبارة عطف التلقين فما لم يطلق عليه هذه العبارة لم يتحقق
في نفسه سوء الادب غايته انه عطف مثل عطف التلقين في صحة كونه عطفا على كلام
قائل اخر وتحقيقه ان من يلقي بهذا العطف يرجو من المخاطب ان يتكلم بما عطفه
على كلامه كانه تتمة ذلك الكلام فاذا وقع من المخاطب موقع القبول كان المخاطب
كانه القائل بذلك سواء كان ممن يحتمل كونه ملقنا او لا كما نحن فيه وانما سمي
عطف التلقين بناء على الاغلب واما ما قاله ذلك البعض من انه لا وجه
للاحتراز عن صورة الامر اذ لو كانت محذورا عنها لما وقعت في قوله تعالى رب
اجعل لي وزيرا ووجه صحته كون الامر بمعنى الالتماس كما مر فغير وارد لان
كون صورة الامر صحيحة بذلك في المقام المذكور لا ينافي الاحتراز عنها
في مقام اخر لما لعذر وبالجملة فصحة ايراد لفظ في مقام لا تنفي اسقاطه
في مقام اخر لنكتة ثم ان ههنا شيئا لا خطر بالبال وخطر جوابه ايضا في البال
ولما تتبعت الحواشي وجدت السؤال في بعض منها لكن لم يهتد السائل الى الجواب
اما السؤال فهو انه اذا كان عطفا على الكاف يصير معنى الكلام قال اني جاعلك
للناس اماما وبعض ذريتي وهو فاسد بل الصحيح ان يقال اني جاعلك للناس
اماما وبعض ذريتك واما الجواب فهو ان المراد محصل هذا الكلام وهو
ان رجوع امامة بعض ذريته لا هذه العبارة بجميع حروفها فالعطف
انما يلاحظ على وجه ان ينقلب ياء المتكلم بكاف الخطاب ويربط بالمعطوف
عليه على ذلك الوجه فالمقصود انه مربوط بذلك كيفما يقتضيه باب المخاطبة

بلاد اذا قال احد ساكرمك فبثت وغادى لتلثنه ان يقول نخادمك هلا تفيح
هذا العطف بل هو صحيح قطعا ونظيره ما مثل به صاحب الكشف في قوله تعالى قولوا
امنا بالله وما انزل الينا على تقدير كون الخطاب للكفار حيث قال في تصحيح
ان يقول الكفرة وما انزل الينا لان النبي هو القائل لهم فحكي سبحانه
كذلك على المعنى ولو حكى مقول المخاطبين لقال وما انزل اليكم كما يقول الملك
لبعض امرائه قل لبني فلان قولوا الى امركم فاذا امتثلوا قالوا امرنا لي
اجابة في بعض الحواشي فان قيل قد علم ما سبق ان مراد اتمام الكلمات ليس مطلق النبوة بل
النبوة العامة المؤبدة فيلزم عدم اجابة دعوة الخليل عم بقوله ومن ذريتي لان بعض
ذريته الكائن اماما ونبيا لم يكن كذلك قلنا يكفي قبولها نبينا عم كما يشعر به قوله
وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم اياتك وقوله عم انا دعوة ابي ابرهيم اقول بل الاولى
ان يجاب بمنع المقدمة القائلة ان جزاء اتمام الكلمات ليس مطلق النبوة بل الاتم
المؤبدة وكذا كونها معلومة مما سبق فانها مبنية على جعل اللام الداخلة على الناس
للاستغراق كما صرح به هذا المحشي ويتلوه والظاهر انها للجنس في ضمن بعض الافراد
وهو العهد الذهني فيكون اجابة دعائه عم في اكثر افراد ذريته دون فرد منهم
واما قولهم فيما سبق وامامته عامة مؤبدة فبيان لحال الامامة الواقعة في الخارج
لا انه مقتضى عبارة الاية واعلم ان جميع حذاق المفسرين اجمعوا على ان المراد من هذا
الكلام اجابة ملتمسه عم في حق غير الظالمين من ذريته والعجب من بعض المحشين عصام
انه قال الاظهر ان يقيد قوله ومن ذريتي بقولك كالا من ذريتي ليكون قوله
لا ينال الخ ردا له وانت خبير بانه خرق لاجماعهم بناء على تقدير لا داعية اليه
على انه يورث شينا في شان ابرهيم عم قوله وفيه دليل قيل وجه الدلالة ابن مجيد
ان المراد بالعهد عهد الامامة بقرينة قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما مع ما بينه من
عطف التلقين الذي هو هذه الاية جواب له والنبوة اعلى الامامة واكمل فينبه
لها فدلت الاية على ان الامامة لا تنال لمن صدر عنه الظلم واتصف به لان من
صدر عنه الظلم في ماضي الزمان يصح ان يقال الان انه ظالم ويؤيد ما قاله
الامام الظالم من وجد منه الظلم اعم من انه وجد في الماضي او في الحال
ان هذا المفهوم يمكن تقسيمه الى هذين القسمين ومورد التقسيم اعم منهما مشترك
بينهما ولا يلزم من انتفاء احد القسمين انتفاء الاخر فلا يلزم من نفي كونه

كونه ظالما حال النفي نفي كونه ظالما والذي يدل عليه نظرا الى الدلائل الشرعية
ان النائم يسمى مؤمنا والتصديق غير حاصل له حال النوم فيدل على ان معنى حقيقته
على تصديق الحاصل من قبل انتهى كلام الامام ملخصا ثم قال ذلك القائل واجيب عنه
بانه معارض بما انه لو حلف لا يسلم على كافر فسلم على مؤمن في الحال الا انه كان
كافرا قبل فانه لا يحنث ولان التائب عن الكفر لا يسمى كافرا وهذا هو الحق.
عن احتجاج الروافض بهذه الاية على القدح في امامة ابي بكر وعمر رضي الله
عنهما اقول هذا عجيب فانه شرح اولا كلام المص بما عرفته واتى بكلام الامام
ثم نقل الجواب المزيف لمؤيده فبقي كلام المص مختلا لورود القدح على ترجيحه
السابق في امامة الشيخين رضه وحقيقة الحال هي ان الامام لم ينقل ذلك
الكلام على وجه الرضا بل ساقه من جانب الروافض فقال لا الروافض زاده
احتجوا بهذه الاية على القدح في امامة ابي بكر وعمر رضه ثم اجاب عنه بالمعارض
المذكورة فصار كلام المص باقيا على الاختلال ولو لا اصل فيه بحث لان مدلول
الاية ان الظالم ما دام ظالما لا تناوله الامامة فلا يلزم منه ان لا تنفيه
النبوة ايضا حال كونه ظالما فكيف يلزم منه العصمة قبل البعثة والفرق بين الظلم
القديم الذي تاب عنه الظالم وبين الظلم الحالي ان الثاني يخل بما هو
المقصود من جعله اماما بخلاف الاول وقد اورد هذا البحث بعض من
تقدم على الباحث بعبارة اخرى اقول كلهم غفلوا عن تحقيق مراد المص
فوقعوا فيما وقعوا فان مراده هنا ان في هذه الاية دليلا على ذلك عند من استدل
عليه وهم الروافض لان هذا الاستدلال لم يخف عندنا وصحة الاستدلال
ظاهرة لما حكاه الامام عنهم من صحة اطلاق الظالم على التائب عن ظلمه الصحيح
وان لم يكن الاطلاق مسلما عندنا فكيف لا وعصمة الانبياء عن الكبائر قبل
البعثة ليست بمذهبنا بل مذهب الروافض وبعض المعتزلة واما مذهبنا
فتجويز صدور الكبيرة عنهم ووافقنا فيه بعض المعتزلة كما صرح به في المواقف
وشرحه وسائر الكتب الكلامية وقد وقع في هذا الكتاب من هذا القبيل
في مواضع اخر انه ينبه على ان في الاية دليلا على كذا لمن استدل بها عليه
سواء كان المستدل موافقا لنا او مخالفا ومراده ليس تحقيق المدعى بل
بيان ان للاية مدخلا في باب الاستدلال في مسالة فليكن على ذكر منك ثم

اقول قد قصر الامام في رد الرفضة حيث قصر على مرتبة المعارضة والتحقيق ان قياس
ما نحن فيه على حال النائم قياس مع الفارق لان معنى اتصاف شخص بصفة من
الصفات الرعية كالايمان هو اتصافه بها ما لم يمنعه عن التعقل شيء من العوارض
البدنية كالنوم والسكر وشدة المرض فلا يقدح فيه زوال الاتصاف عنه في هذه
الاحوال ويحكم باتصافه بها في جميع الاوقات واما ما نحن فيه فليس كذلك اذ لم
يكن زوال صفة الظلم الا بمجيء صفة اخرى مضادة لها هي التوبة في حال التعقل
فيحكم باتصافه بصفة التوبة المنافية لصفة الظلم فلا يصح الحاق الظالم عليه
بعد ذلك قوله واما الفاسق قال النحرير وجه دلالة الاية على ان الظالم
لا يصلح للامامة والخلافة ابتداء ظاهر واما انه لا يصلح لذلك بحيث ينعزل
بطريان الظلم فلا وقيل في كل من حكميه اشكال اما في الاول فلان وجه دلالتها
على ذلك اما ان يستفاد من منطوق النص او دلالته او القياس لا سبيل
الاول لما عرفت ان المراد بالامامة النبوة فاللفظ غير متناول لغيرها ولا
وهو ظاهر ولا الى الثاني لان اقل مرتبتها المساواة وهي هاهنا مفقودة
لظهور انه لا يلزم من وجوب كون النبي معصوما عن الفسق كون الخليفة
كذلك لانه ادنى منه ولا يلزم من اشتراط العدالة في الاعلى اشتراطها في
الادنى فلا بد من جامع معتبر فضلا عن المساواة ولا الى الثالث لانه
مدار على وجود الجامع وقد عرفت انتفاءه واما في الثاني فلان وجه
دلالة الاية على ان الظالم لا يصلح للامامة والخلافة ابتداء ان كان ظاهرا
في ذلك ينبغي ان يكون ظاهرا ايضا في الانعزال بطريان الفسق اذ لا وجه له في
الظاهر الا المنافاة بين وصفي الامامة والظلم فالجمع بينهما محال
ابتداء وبقاء ويمكن الجواب عن الثاني بان المنافاة في الابتداء لا تقتضي
المنافاة في البقاء لما تقرر في الاصول ان الدفع اسهل من الرفع ودل عليه
الفروع منها ان رجلا لو قال لامرأة مجهولة النسب ويولد مثلها لمثله
هذه بنتي لم يجز نكاحها له ولو قال للزوجة الموصوفة بما ذكر لم يرتفع النكاح
بل ان اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما الحد لا نظر من كلامه انه لا يمكن الجواب
عن الاول وليس كذلك بل هو مجاب ايضا بانا نختار ان ذلك الحكم مستفاد
من المنطوق بناء على ان الامامة ليست بمعنى النبوة بل هي بمعنى المتبوعية

المتبوعية للعباد في الدين فتعم النبوة والخلافة قال الراغب في تفسير الامام
في اطلاق الشرع اسم للمقتدى به المقتدى للشرع وهو اعم من النبي والخليفة اذ
كل نبي وخليفة امام وليس كل امام نبيا وخليفة ثم قال ولم يرد بالامامة هاهنا
النبوة الحق وقد نقلناه انفا وبهذا ظهر خطاء من قلد هذا القائل من المفسرين قال لا
ولا نظر انها النبوة فلا دلالة في الاية على ان الفاسق لا يصلح للامامة
ان نختار انه مستفاد من دلالة النص بناء على ان الامامة بمعنى الخلافة بحسب الاستعمال
الطاري فيثبت حال النبوة لا ولويتها من الخلافة كيف وقد جوز نفسه ذلك
قبيل كلامه هذا حيث قال ان اريد بالامامة النبوة دلت على المطلوب بالعبارة
وان اريد ما دونها دلت عليه بالدلالة فانه صريح في جواز حمل الامامة على ما دون
النبوة وليست هي الا الخلافة وهذا كلام الزاهي يرد عليه ما جوزه اولا لكن
التحقيق هو ما اخترناه فان ما جوزه من كون الامامة بمعنى الخلافة غير
صحيح في هذا المقام وان كان صحيحا في غيره لانه يقتضي ان يكون معنى الاية
اني جاعلك للناس خليفة اي خليفة النبي فلا يصح بان يكون المراد خلافة
الله لان الكلام في الامامة التي هي خلافة النبي واما ما اخترناه فخلو عن هذا
المحذور لانه يكون معنى الاية اني جاعلك للناس متبوعا في الدين ولا شك في
صحته واما امكان الجواب عن الثاني بما ذكره فغير مسلم لان المنافاة بين الامامة
والظلم مقتضية لامتناع الجمع بينهما ابتداء وبقاء ولا نسلم ان هذا من قبيل
ما يكون فيه الدفع اسهل من الرفع وبالجملة فانا نمنع كون ما نحن فيه من ذلك
القبيل وعلينا الاثبات واما ما ذكره من ذلك الفرع فانما كان فيه قول الزوج
معتبرا في الابتداء لانه لم يصادف شيئا يرفعه واما كونه غير معتبر في البقاء
فلانه صادف شيئا يرافعه وهو عقد النكاح ولذا احتاج الى ما يحجه من تفريق
القاضي فظهر ان قياس ما نحن فيه على ذلك قياس مع الفارق لان امتناع
الجمع بين الامامة والظلم لازم للمنافاة المتحققة بينهما سواء في الابتداء او في
البقاء وبالجملة فالوجه في تغاير ابتداء الفرع وبقائه ظاهر بخلاف ابتداء
ما نحن فيه وبقائه قوله مرجعا يثوب الظاهر ان اللام في الناس للجنس
كما ذكره الغير اذ لا احتمال للاستغراق والعهد الخارجي يعني الجنس في ضمن
بعض الافراد وهو العهد الذهني والمراد ان البيت مرجع لجنس الناس

سواء كان الجائي اليه نفس الزوار الراجعين عنه من قبل او امثالهم الذين لم يزوروه
من قبل فالثواب الذي هو عبارة عن المجيء مرة بعد اخرى وان لم يتحقق الا من الزوار دون
امثالهم لكن ثبت المثابية للبيت من جهة ان المجيء اليه مرة بعد اخرى يتحقق من جنس الناس
كما ذكره صاحب الكشف وبهذا ظهر ان لفظ المثابة حقيقة لا تجوز فيها كما زعمه من قال
المثابة حقيقة في مجيء عين الزائر اولا ومجاز في الزائر ابتداء يعني حقيقة في مجيء الزائر
من قبل مجاز في مجيء غيره ثم انه لما وقع في هذا الزاعم الفاسد بنى عليه ان الاولى
ان تفسر مثابة بما هو اعم من معنى المرجع مثل مزارا ليكون الملائم لها من باب عموم المجاز
ولا يخفى عليك ان المبني على الفاسد فاسد على ان المص ممن يجوز الجمع بين الحقيقة
والمجاز فلا حاجة الى عموم المجاز عنده بقي الكلام في قوله يثوب اليه فقيل المراد
ما يعم حقيقة الرجوع والقصد والشوق اليه كما هو مقتضى الديانة بطريق عموم المجاز
اقول قد عرفت ان تصحيح عبارة المصنف بعموم المجاز مما لا وجه له ولا نسلم ان التجوز
في نفس الثوب بل في اسناده الى امثال الزوار فنقول صح اسناد الثوب الى المجموع الزوار
وامثالهم لاتحادهم في الاسلام والقصد الى الحج والعمرة كما صرح به النحرير وذلك مثل
قولهم قتل القوم زيدا وانما جاز ذلك مع ان القاتل بعضهم لاتفاق الكل على فعله
ثم ان الطيبي ذكر هنا كلاما يمجه الذوق الصحيح عند التحقيق لكن نذكر الكلام توجيها
عن وارده اما الكلام فهو انه جعل الاعيان بمعنى الاشراف الذين يزورونه ثم
يرجعون اليه لان التعريف للجنس والجنس اذا حمل على البعض في مقام المدح يراد به
الكامل والرجوع اذ ذاك حقيقي وقد يراد به المجاز وهو المعنى بقوله او امثالهم
وقال اي امثال الذين يزورونه اي من هم على صفتهم في كونهم وفد الله وزوار بيته
واما الترييف فاورده فاضل فيه نظر اما اولا فلان حج الصرورة ليس برجوع لا
حقيقة ولا مجازا واما ثانيا فلان يثوبون حينئذ يكون مستعملا في معناه الحقيقي
والمجازي والمص لا يقول به واما ثالثا فلان ضمير امثالهم عائد الى الاعيان بمعنى
الاشراف وليس كل من يحج ابتداء منهم وحمله على امثال الذين يزورونه الخالي عن معنى
الشرف المعتبر فيهم اقول كل ذلك ساقط لان الطيبي وان صرح بان الرجوع في الزوار
حقيقي وفي امثالهم مجازي لكنه اراد به بيان نفس الامر لا ان الرجوع والثوب في عبارة
الكشاف بمعنييه المعنيين حتى يلزم كون حج الصرورة معنى مجازيا له فمراده
ان الرجوع والثوب وصف الاعيان حقيقة ووصف الامثال مجازا وانما اسند

ابن محمد

شيخ زاده

طيبي

اكمل

اسند الى المجموع تجوزا في الاسناد مثل قتل القوم زيدا كما عرفت وبهذا ظهر سقوط
الاول والثاني واما الثالث فلان المراد امثال الذين يزورونه ولا الغاء للشرف فيهم
فانا اذا قلنا الطالب للعلم مثل العالم هل يلزم منه الغاء شرف العالم كلا قوله لانه مثابة
يعني انه وان كان البيت واحدا بالذات متعدد باعتبار الاضافات قبل هذا
يقتضي ان يصح التعبير عن غلام جاعة بالمملوكين ولم يعرف فالاظهر ان يجعل المثابة بمعنى
محل يثوب اليه الناس للصلوة ويتخذونه قبلة وقوله واتخذوا عطفا عليه للتفسير
تجعله لا للناس فيه مثابات اذ كل جانب منه مثابة للناس اقول ان اراد بقوله
لم يعرف انه غير صحيح فهو ممنوع وان اراد انه ليس بطريقة مسلوكة فمسلم لكن لا يبالى
بمثل ذلك في باب التأويل ثم لا نسلم اظهرية مختاره لانه يحتاج الى تخصيص المثابة
بمحل الصلوة وليس كذلك بل هو بمعنى محل يرجع اليه سواء كان للطواف او للاعتكاف
او الصلوة وايضا الظاهر ان قوله واتخذوا ليس عطفا تفسيريا له لا ولوية التأسيس
من التاكيد وايضا ان لفظ المثابات يصح حملها على البيت باعتبار تعدد جوانبه
وهو ليس اولى من حملها عليه باعتبار تعدد زواره بل هما متساويان وتبقى في
مختاره ركاكة التخصيص وركاكة ترجيح التاكيد على التاسيس فيخرج مختار المص
قوله موضع امن قال بعض المفسرين اي موضعا في غاية الامن لا يتعرض لاهله
لقوله حرما امنا ويتخطف الناس من حولهم وقال في الحاشية فيه اشارة الى انه من قبيل
رجل عدل لا على حذف المضاف كما توهم والتعليل يناسب ما ذكرناه اقول انما اختار
العلامة ان حذف المضاف ليحصل الموافقة بينه وبين قوله امنا فيما ياتي قريبا
فانه بمعنى ذي امن ولا مبالغة فيه ولا نسلم ان التعليل يناسب ما ذكره اذ لا يقتضي
ذلك الا ثبوت اصل الامن دون المبالغة فيه قوله من حيث اي بحيث قبله
من حقوق الله غير المالية واما حقوقه المالية ككفارة اليمين وحقوق العباد فلا يسقطها
فباعتبار انه يجب بعض الحقوق صح ان يقال انه موضع امن ولم يرد عليه ما قيل فيه
نظر لان الحج لا يجب ما قبله من المظالم قوله او لا يؤاخذ قيل فيه نظر ايضا
لانه ملجأ الى الخروج فلا يبقى امنا اقول مدفوع ايضا بان المراد تصحيح كونه موضع
امن وهو حاصل بعدم المؤاخذة فيه واما الالجاء الى الخروج فامر وراء ذلك ولم يقل
احد بان الامن الحاصل فيه لا ينقطع بعد خروجه منه قوله على المقدر اي اذكروا
قيل عبر القاضي عن الاول بالمقدر وعن الثاني بالمضمر ولا وجه للفرق اقول لم لا يجوز

عصام

كمال باشا زاده

كمال باشا زاده

كمال باشا زاده

كمال باشا زاده

كمال باشا زاده

ان يكون الوجه التغنن على ان الاختيار مرجح في امثاله فلا وجه لمثل هذه المناقشة
قوله او اعتراض يعني ان هذه الجملة معطوفة على معترضة مقدرة يقتضيها جزاء الذي
وهي توبوا اليه فانه للمخاطب نبيناء م بقوله تعالى اذكر اذ جعلنا البيت مثابة ناسب
ان يخاطب امته بذلك فتكون هذه الجملة داخلة في الاعتراض وبهذا ظهر انه لا يحسن
كونها راسا والواو اعتراضية غير عاطفة كما زعمه من قال لا حاجة الى جعلها معطوفة
على مقدر بان جعلت الواو اعتراضية لا عاطفة كما في قوله ان الثمانين وبلغتها قوله
او رفع بناء البيت قبل نقل عن الكواشي لما جاء ابرهيم ع م زائرا لابنه اسمعيل عليه السلام
فلم يجده ووجد امرأته فغسلت راسه وهو اعتمد على حجر برجله حين الغسل وهو على دابة
واتفق المفسرون على ان الحجر الذي قام عليه عند بناء البيت هو ذلك الحجر والظاهر
ان المراد بموضعه هو الذي كان موضع ذلك الحجر حين الغسل فيكون الموضع الذي
امرنا باتخاذه مصلى معلوما لنا بخلاف ما كان موضعه حينما قام ابرهيم عليه السلام
لبناء البيت فانه مواضع متعددة في حوالي البيت فيلزم ان نتكلف باتخاذ
الموضع المجهول مصلى اقول لا عبرة بالموضع الذي وقع فيه الغسل بل العبرة بنفس الحجر
من جهة كونه موطئا لقدمه ع م فيجوز ان يكون الغسل عليه وكذا القيام لبناء
البيت عليه فاينما وقع استقراره من المواضع سرى اليه البركة منه سواء كان ذلك
موضع الغسل او موضعا اخر في حوالي البيت فلا نسلم مجهولية الموضع الذي امرنا
باتخاذه مصلى لانه الموضع الذي استقر فيه الى الان وهو معلوم قوله امرناهم
قيل اذا كان معنى العهد الامر فلا يظهر وجه التعدي بالى لان الامر لا يتعدى
بالى بل المناسب ان يفسر اوحينا اذ هو يتعدى بالى كما يقال وحينا اليه الا ان
يقال تعدى الامر بالى باعتبار التضمين او يجعل الى زائدة للتاكيد كما اثبته الفراء
كذا نقله صاحب المعنى اقول لا وجه لما استشكله اولا ولا الى ما صحح به ثانيا
اما الاول فلان الجوهري قال وقد عهدت اليه اي وصيته ومنه اشتق العهد
الذي يكتب للولاة وقال الراغب في المفردات وعهد فلان الى فلان يعهد اي
القى العهد اليه واوصاه بحفظه فظهر ان العهد بمعنى الوصية يتعدى بالى والتي
من الله الى عباده عبارة عن اوامره اياهم كما ان عهد الامام للولاة عبارة عن اوامره اياهم
ولذا فسره بذلك واما الثاني فلان كله مبني على عدم تعدي العهد بالى وقد عرفت
فساده فما ظنك بما بني عليه قوله الحرم كله قيل الظاهر ان من في قوله من مقام

مقام ابرهيم على هذا التقدير للتبعيض وان اريد موضع الحجر او مواضع افعال الحج
يجوز ان تكون للتبعيض وان تكون زائدة على راي الاخفش فانه يجوز زيادتها
في الاثبات ونقل الامام عن القفال انه قال من حمل مقام ابرهيم على الحجر خرج قوله
تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى على المجاز من قولهم اتخذت من فلان صديقا
اقول التبعيض ظاهر اذ المراد من الحجر موضعه وذلك يسع اجزاء يحتمل كل واحد منها
ان يكون مصلى ومهما امكن التبعيض لا يصار الى جعلها زائدة فتجويز زيادتها
بعد تجويز التبعيض مما لا وجه قوله بان طهرا يعني ان كلمة ان مصدرية
قال النحرير جعل ان المصدرية موصولة بالامر والنهي مما يقول صاحب الكشاف به
والجمهور على ان صلتها لا تكون الا خبرية كصلات الاسماء ومن العاقلين
من عكس قائلا يجوز ان تدخل ان المصدرية على الامر والنهي عند الجمهور ولم
يجوزه الزمخشري قوله المقيمين قال العلامة بعد ذكر هذين المعنيين
ويجوز ان يريد بالعاكفين الواقفين يعني القائمين في الصلوة كما قال
للطائفين والقائمين والركع السجود والمعنى للطائفين والمصلين
لان القيام والركوع والسجود هيئات المصلي وفي الحواشي الاكملية فيه نظر
لانه يلزم التكرار والخلو عن حكم المعتكف اقول لا نسلم التكرار فانه مدار
على جعل الركع السجود عبارة عن المصلين يعني انه اذا كان كذلك وجعل
القيام ايضا عبارة عن الصلوة يحصل التكرار وليس الامر كذلك بل مجموع
القيام والركوع والسجود عبارة عن الصلوة فلا تكرار واما خلوه عن حكم
الاعتكاف فلا باس به كما لا باس بخلو اية الحج عنه وهي قوله تعالى للطائفين
والقائمين الاية قوله كقوله في عيشة يعني انه من باب النسب اي اسناد
الذات الى الصفة كما ان الراضية بمعنى ذات رضى واما شرح مرامه بان الامن
اسند الى المفعول مجازا مع انه للفاعل حقيقة مبالغة في تلبس فعل الامن
كما توهم فمما لا وجه له لان المص فسر اولا بان المعنى ذا امن وهو صريح فيما
ذكرناه فلا يبقى احتمال للثاني وبالجملة فلم يرد المص ذلك وان جاز كونه
تفسيرا ايضا مع قطع النظر عن عبارة المص وفي الحواشي الاكملية قال الخليل
في عيشة راضية المعنى ذات رضى واري انه ليس بطائل فانا اذا قلنا رجل
ذو مال فانما نعني ان المال الحاصل له والرضا ليس للعيشة بل لصاحبها وكذلك

الامن حاصل لمن بالبلد لا له ولهذا احتيج الى التكلف بل البناء فى راضية للمبالغة
والمعنى على النسبة كلابن والامن حاصل لمن فيه وهو الوجه الثانى اقول مراد المحشى
ايضا كون ذلك من باب النسبة فمقصوده من ذات رضى انها منسوبة الى الرضا اذ
يصح نسبة العيشة الى رضى صاحبها وكذا نسبة البلد الى امن صاحبه وكون البناء
فى راضية للمبالغة غير مسلم بل هو لتانيث الموصوف وقوله وهو الوجه الثانى
ما لا وجه له لان مدار هذا الوجه على جعله من باب النسبة واما الوجه الثانى
فمداره على اثبات صفة النائم لليل مجازا واين هذا من ذلك قوله او امنا
يعنى امنا اهله الحاضرون فيه سواء كان بلديا او غريبا ومن قال او امنا من فيه
غريبا كان او من اهله واشار بذلك الى رد المص فقد زعم ان الاهلية منحصرة فى
المتوطنين فيه ولا يمكن تعميمها لاهلية الحاضرين وليس فليس قوله عطف
على من قيل فيه ان العطف يقتضى التشريك فى العامل فيصير التقدير قال
ابراهيم وارزق من كفر ولا يناسبه السباق واللحاق اقول لا يخفى ان سلب
مناسبة السباق مبنى على ان ابرهيم واسمعيل عم امرا فى السباق بتطهير البيت
وهو يقتضى اخلاءه عن الكفار فلا يناسبه الدعاء لهم بالرزق وانت خبير بان تطهير
البيت واخلاءه عن الكفار لا ينافى كون كفار البلد مرزوقين كمسلميهم بل ذلك
يفيد التوسعة المقتضية لرفاهة الزوار واما سلب مناسبة اللحاق المبنى
على ان التمتع القليل المفضى الى عذاب النار ظاهر فى مقتضى نية الكفار فلا
يحسن درجهم فى دعاء ابرهيم عم وانت خبير ايضا بانه لا يأس به اذ لا منافاة
بين الدعاء بالرزق الدنيوى لهم وبين مقتضى نيتهم فى الدنيا والاخرة لا سيما
والقائل حقيقة هو الله تعالى دون ابرهيم عم فكانه قال وارزق الكفار
فى الدنيا لكن رزقا قليلا واعذبهم فى الاخرة قوله قاس ابرهيم قيل
هذا القياس لا يليق بشانه عم لظهور الفرق بينهما عند من له ادنى تمييز فالاولى
ان يقال انه عم ابى عن تعميم الدعاء للكفار لان الكفار لا يدعى لهم بل يدعى
عليه قال عم اللهم اشدد وطاتك على مضر وقال موسى عم ربنا اطمس على اموالهم
واشدد على قلوبهم وخشى ان يخرج ذلك مخرج المعونة لهم على العصيان او اراد
ان يجعل ذلك لانه ترغب الكفار فى الاسلام اقول لم لا يجوز ان يصدر هذا
القياس عنه بالنظرة الاولى بناء على ان يكون الدهشة الحاصلة من مخاطبته

تعالى او لا مانعة عن النظرة الثانية كيف ولم يستجب دعائه فى ذلك على العموم
فحصل له دهشة ما نشأت من تخيل الفكر فخشى عن ان يكون دعائه هذا ايضا كذلك
ثم انه اذا جاز ان يخشى عم عن ان يخرج دعائه بالرزق لهم مخرج المعونة على
العصيان جاز ان يتعين هذا القياس ايضا قوله او مبتداء قيل ومن مبتدأ
تضمن معنى الشرط وجوابه وخبره مقدر تقديره فلا اهلكه والفاء فى قوله فامتعه
فصيحة وجعله جوابا وخبرا يأباه الفاء فان الكفر لا يصلح سببا للتمتع
لا كثيرا ولا قليلا نعم يصلح لتقليله لكن صرف النظم لا يخلو عن التعسف اقول
ليس تكلف التقدير الذى ارتكبه اهون من هذا التعسف بل لا فرق بين ان يقال
الكفر سبب لتقليل النعمة وبين ان يقال هو سبب للتمتع القليل فلا نسلم التعسف
اصلا خصوصا اذ الوحظ التمتع القليل بمصاحبة الاضطرار الى عذاب
النار قوله اى الزم يعنى لصعته الى النار فان الاضطرار فى العرف حمل
الانسان بكره على ان يفعل ما يكرهه باختياره ترجيحا لاهون الضررين مثل
ان يكره الانسان على الزنا بالضرب والقتل ولا شئ اشد من عذاب النار
حتى يكره الكفار بالتخويف به على اختيار عذاب النار فجعل الاضطرار مستعملا
للزوم اى الصاقهم به قسرا بحيث لا يمكن لهم التخلص عنه فلا يرد عليه انه قال فى
الاساس لزه هذا اى قرنه به والصقه ومن المجاز لزه الى كذا اضطره اليه وبهذا
يظهر ان ما ذكر فى الكتاب تكلف لا حاجة اليه كما ذكره النحرير لان المراد بما يتبين
ان المقصود من الاضطرار ههنا هو الاضطرار العرفى الذى هو حقيقة اللفظ
دفعا لاحتمال الاضطرار العرفى وبهذا ظهر غفلة من قلده فى ذلك ولكن بعبارة
اخرى حيث نقل ما فى الاساس وقال وبهذا يظهر ان ما ذكره المص تكلف للنظ
اريد به معناه الحقيقى الواضح بالغظ اريد به معناه المجازى الخفى قوله
وذرية بالنظر الاخر قيل فيه قصور كيف والمناسب له عم طلب الهداية الى
الاسلام لمن كفر لا طلب ختمهم على الضلالة اقول لعل ابرهيم عم افرط فى الغيظ
لمن يأتى من ذريته كافرا لما ذكره العلامة وغيره من ان اولاد الانبياء
اذا صلحوا صلح بصلاحهم وتابعوهم على الخير فاذا كفروا يكون كفرهم اقبح من كفر
من عداهم وسببا لاشتداد الغيظ فلذا دعا عليهم بذلك كيف وامثاله واردة
عن الانبياء مع ان المدعو عليهم ليسوا من ذريتهم كما نطق به ما نقلناه انفا

عن موسى عم من قوله واشدد على قلوبهم اى اختمهم على الكفر **قوله** وهو ضعيف
قال العلامة هى لغة مرذولة وعلله بما ذكره المص وقيل نقل سيبويه عن بعض العرب
مطجعا فى مضطجع وقال ومضطجع اكثر فدل على ان مطجعا كثير فلا يكون لغة
مرذولة **اقول** لما كانت مخالفة للقاعدة المذكورة تعين كونها مرذولة سواء
كثرت اولا فان الكثرة لا تدفع المرذولية **قوله** المخصوص بالذم قيل الابلغ
ان يجعل المخصوص بالذم الكفر اى بئس المصير الكفر فان من صار اليه هذا حاله عصام
اقول لا ينكر احد ان المصير انما يكون عبارة عما دخلت كلمة الى قبله وهو ههنا
عذاب النار فلا احتمال للغير **قوله** تعدك الله قال العلامة اى اسال الله
ان يقعدك وقال النحرير هو مصدر بحذف الزوايد فى موقع المفعول المطلق
لمحذوف على ما صرح به فى المفصل لا فى موقع المفعول به على ما ذهب اليه البعض
ويشعر به عبارة الكتاب يعنى الكشاف بل ان تعدك تفسير لتعدك والمعنى
تعدتك استعيدا اى سالت ان يحفظك فمراده ان مقصود العلامة هذا
المعنى وان اشعرت عبارته ههنا بخلافه كيف وقد صرح آخرا بان ما ذكره المص
بيان للمعنى لا تقدير للفظ والعجب من بعضهم انه اغمض عن تصريحه هنا وارد
ما قبله وفرع عليه قائلا فبين كلاميه فى المفصل والكشاف اختلاف فى
الظاهر **قوله** ورفعها البناء قيل فيه انه لا يصير القاعدة من هيئة الانخفاض
الى هيئة الارتفاع بل المرتفع البناء عليها الا انفسها والاولى الاقتصار على
على المفعلين الاخيرين **اقول** مدفوع بان المرتفع حقيقة وان كان هو الذى
بنى عليها لكنها لما التأما صارا شيئا واحدا فكانها ارتفعت وارتفعت كما ذكره صاحب
الارشاد بل الحكم لفظ الهيئة لافادة انه لم ينقل القاعدة من صفة الانخفاض
الى صفة الارتفاع حقيقة وانما نقلت من الهيئة الاولى الى الهيئة الثانية بانضمام
البناء اعنى انه يشاهد منها هذه الهيئة بسبب الانضمام فهذا وان كان كلاما
تاويليا لكنه فى حكم التحقيق لغاية ظهوره فلا نسلم حديث الاولوية **قوله**
وتبيينها لم يرد كونه من بيانية اذ لا يصح بيان القواعد بالبيت بل اراد ان
مجموع الجار والمجرور بيان للقواعد بعد ابهامها قال النحرير لا يريد بقوله وتبيينها
ان من بيانية بل ابتدائية فى موقع الحال من القواعد وتلك جميع اصحاب الحواشى
واقول الصحيح انها تبعيضية لا ابتدائية انا نقل الرفع لا يتجه ابتداؤه من البيت

ولا نقل سواه يصح ان يعتبر ابتداؤه منه سوى الكون الذى يتضمنه كائنة ولا يتجه
ايضا ابتداء كون القواعد من البيت فالوجه انها تبعيضية والجملة اعنى الحال
القواعد وصفة لها **قوله** ولكنه لما كان قيل يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
فى يرفع فانه يكون ح حقيقة فى حق ابرهيم ع م ومجازا فى حق اسمعيل ع م الا
ان يصار الى عموم المجاز بجعل الرفع مجازا عن العمل فى الرفع **اقول** قد عرفت
مرارا ان المص ممن يجوز الجمع بينهما فلا حاجة فى تصحيح كلامه الى اعتبار عموم المجاز
ثم **اقول** ان الرفع لم يصدر حقيقة عن ابرهيم ع م فقط بل عنه وعن اسمعيل ع م
انما الصادر عن ابرهيم وضع الاحجار فى محالها وهو ليس عين نقل الرفع كما
ان الصادر عن اسمعيل مناولة الاحجار وهو ليس عينه ايضا واما نقل
الرفع فانما حصل بسبب وضع الحجر ومناولته فهو صادر عنهما حقيقة لانه نتيجة
كلا الفعلين غايته ان وضع الحجر سبب قريب له ومناولته سبب بعيد ولا ضير فيه
ثم نقل البناء انما صدر عن ابرهيم ع م فقط لكن البناء غير الرفع والكلام
فى الثانى **قوله** لدعائنا وكذا فى الكشاف وليس المراد منه تخصيص سمعه
تعالى بدعائهما وعلمه تعالى بنيتهما فان بطلانه اظهر من ان يخفى لكن لما كان مقصودهما
تعلق سمعه تعالى بدعائهما وعلمه تعالى بنيتهما ابرز الكلام فى معرض التخصيص مبالغة
وايذانا بان السائل يكون فى حالة لا يتصور فيها الا مسئوله فكانه لا ينظر الى
شمول سمع المسئول عنه وعلمه ويسوق كلامه على وجه التخصيص وهذا ابلغ من ان
يقال انت السميع فتسمع دعاءنا والعليم فتعلم ضمائرنا وان خفى هذا على جميع
الناظرين فى المقام حتى اعترضوا على العلامتين بتركه الاولى **قوله** اذا
استسلم وانقاد قيل هكذا وجدت وانقاد بالواو وفى النسخ التى نظرت اليها
لكن فى ظنى ان الواقع من المص او انقاد لانه اسلم اذا كان من اسلم وجهه لله كان
بمعنى اخلص واذا كان بمعنى استسلم يكون بمعنى انقاد وادعى **اقول** هذا من
العجايب فان المص ذكر اولا احتمال كونه من اسلم وجهه وبعد الفراغ عنه جوز كونه
من اسلم بمعنى استسلم اى انقاد فليس المقام مقام الواو والتى للعطف التفسيرى
وبالجملة فمراده تفسير الاستسلام بالانقياد بعد تفسير الاسلام بالاستسلام واما
احتمال كون الاسلام بمعنى اسلام الوجه فقد قضى عنه الوطر اولا فلا يلاحظ ههنا
قطعا **قوله** والمراد طلب الزيادة اعترض بانه اذا كان المطلوب الزيادة

في الكيف او الثبات بتجدد الامثال لا يحتاج الى تفسير الاسلام بالاخلاص او الاستسلام
لان الاسلام بمعنى الايمان والتصديق يقبل الثبات بطريق تجدد الامثال بل الزيادة
في الكيف ايضا فلا وجه العدول عن الظاهر اقول ليس حمل الاسلام على المعنيين المذكورين
مبنيا على انه لا يمكن اعتبار الزيادة والثبات في صورة حمله على الايمان والتصديق
حتى يرد المحذور بل هو مبني على ان قرينة كون الطالب ابرهيم واسمعيل عليهما السلام
قاطعة بان الاسلام باحد المعنيين لا بمعنى الايمان المجرد عن ذينك المعنيين وهذا
جرى مع المعترض على انه لا بد من كون الاسلام بالمعنيين المذكورين مغايرا للايمان
المجرد المذكور بناء على ان الاسلام لو حمل على التوجه الكلي الى الله والاعراض
عما سواه والاسلام بمعنى الاستسلام عبارة عن الاذعان المطلق الذي هو قبول
جميع احكامه تعالى وهو مذهب بعض العلماء واما مذهب الجمهور فهو ان الايمان والاسلام
بمعنى واحد لان الايمان عبارة عن التصديق والاقرار كما هو المشهور والاسلام ايضا
حاصل في هذه المرتبة فان التوحيد يقتضي سلامة الوجه عن غيره تعالى وكذا
الاستسلام لان المراد الاذعان للتوحيد والنبوة كما ذكر في شرح المقاصد حتى قال
فيه وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم ولا مسلم ليس بمؤمن قوله اي
قال النحرير هذا ربما يرشد الى ان من ذريتي في موقع المفعول الاول وانه في
المبتدأ في الاصل لكن مجيء ان من ذريتي امة بالنصب يرجح ذلك اقول نصب
في قوله من ذريتي اولا اذ لا وجه للعدول عن العبارة القرآنية وهي من ذريتنا
ثم انا لا نسلم الترجيح اذ لا يلزم من صحة مجيء ان من ذريتي امة في مقام الاخبار
عن امة بانها من ذرية المتكلم ان لا يصح الاخبار عن بعض الذرية بانها
امة متصفة بكذا فان لكل مقام مقالا ولا منافاة بينهما ثم ان بعض المحققين
فصل ما اوردناه وقلد النحرير فوقع فيما وقع فيه النحرير والعجب منه انه ظن
قوله ان من ذريتي امة من القرآن فعلل الترجيح قائلا لان الآية يفسر بعضها
بعضا مع انه ليس من القرآن وانما هو كلام فرضه النحرير من عند نفسه وسبحان الله
هذه هفوة غريبة قوله وعلى ما قال بعض المفسرين هذا لا يصلح جوابا لما ذكر
وقال في الحاشية لان الاسلام لا يقتضي الاقبال الكلي على الله تعالى ثم ان عدم الاقتضاء
لا يلزمه اقتضاء العدم اقول ليس مراده ان يكون الاسلام مقتضيا للاقبال
الكلي على الله تعالى بل هو انه لما لم تقتض الحكمة الالهية الاتفاق على ذلك لا بد لئلا

سعد الدين

مولانا خسرو

كمال پاشازاده

لئلا يتشوش به المعاش حدث الاختلاف بحسب مقتضيات النفوس فما كان منها
الى ما سواه تعالى فمن اقبل عليه اقبالا كليا كان كافرا ومعلوم بالاستقراء ان كل قوم
من بني آدم لا يخلو عن هذا الاختلاف وذريتهما قوم منهم فكذا حالهم وبهذا
ظهر انه يثبت المطلوب بعدم اقتضاء الحكمة الاتفاق المذكور ولا يلزم في ثبوته
اقتضاؤها عدم الاتفاق وقد اعترض بذلك بعض المحشين ايضا وقد عرفت
بطلانه مع انه قال ولا فيه ان ما ذكره يقتضي ان يكون في الدنيا الحمقى ولا يوجب
ان تكون من ذريتهما ولا يخفى عليك انه يتم المطلوب بجواز ان يكون بعض الحمقى
من ذريتهما ولا يلزم وجوب ذلك كما عرفت قوله وقيل اراد بالامة في
بعض الحواشي قال ابن عطية هذا ضعيف لان دعوته ظهرت في العرب
وفيمن آمن من غيرهم اقول يعني الضعيف عنه سمي عترة ان من فسر الامة هنا
بامة محمد عليه السلام اراد بها المؤمنين من العرب الذين هم بعض ذريتهما وهو لا ينافي
التحاق غيرهم بهم اعني ان قرينة كون الامة من الذرية تدل على اختصاص
العبارة بهم ولا تصح فيه نحو لهما المرعداء في نفس الامر قوله استتابة لذريتهما
اما على حذف المضاف او على التعبير عن الفرع باللفظ الدال على الاصل قيل هذا اذا
كان المراد طلب توبتهم ورجوعهم الى الله اما لو كان توب الله اليهم كما هو الظاهر
فلا حاجة اليه لانه يمكن ان يحمل على توبته تعالى اليهم بمزيد رفع الدرجات اقول توبته
تعالى على عبده قبول توبته وان يخلق الانابة والرجوع في قلب المسيء ويزين جوارحه
الظاهرة بالطاعات بعد لوثها بالمعاصي قال في المواقف التواب يرجع بفضله
على عباده اذا تابوا عن المعاصي فانا اذا حملنا هذه التوبة على هذا المعنى لزم
اثبات المعاصي لابرهيم واسمعيل عليهما السلام كيف وتحقق توبة الله تعالى موقوف على تحقق توبة
العبد وهو موقوف على تحقق العصيان منه واما اخراجه عن معناه الظاهر وجعله
بمعنى رافع الدرجات فمما لا يلتفت اليه لكونه تصرفا في اسمه تعالى بما لم ينقل به احد
قوله ولعلهما قال بعض المحققين فانهما معصومان عن الكبائر وباجتنابها
يعفى عن الصغائر فلا يبقى الاستتابة على ظاهرها بل تحمل على كسر النفس اقول
يعني ان هذا الكلام تتمة للجواب الثاني اذ لا يتم الا بها فيكون فيه اشارة
الى نقصان كلام الكشاف فانه خلو عن هذه التتمة وبهذا ظهر ان من جعل
هذا جوابا ثالثا فقد ابطل الثاني من حيث لا يشعر وظهر غفلة بعض المفسرين

كازرونى

شيخ زاده

عصام

بروجردى

شيخ زاده

كمال پاشازاده

ايضا حيث قال انما قال ذلك هضما لانفسهما او استتابة عما فرط منهما سهوا اى ارشادا لذريتهما هذا ولك ان تقول من جانب العلامة لا بأس بكون الجواب الثانى خلوا عن التتمة لجواز تصحيحه بان يقال نعم يكفر الصغاير باجتناب الكبائر فلا يحتاج الى التوبة لكن لما كان الاولى اجتنابهم عن الصغاير ايضا كانوا تاركين للاولى فيجوز توبتهم عن ترك الاولى وبهذا يصح كلام من قال بتثليث الوجوه ويختل كلام بعض المحققين

قوله في الامة المسلمة قال بعض المفسرين اى في ذريتهما لا في الامة المسلمة لعدم الدلالة على انهم امة ذلك الرسول لاحتمال ان يكون كيوشع عم في بنى اسرائيل اقول لكن الله ماخوذة من قرينة بعثه عم بالايات وتلاوته اياها عليهم وتعليمهم الكتاب والحكمة فانها قاطعة بان المراد من الامة المسلمة امة ذلك الرسول الذين امنوا به وتعلموا منه الكتاب والحكمة واما يوشع فلم يبعث بهذا الوجه وانما كان وانما كان يذكر بنى اسرائيل ما علموه من قبل قوله كما قال قيل اقتصاره عم على ابرهيم من غير ذكر اسمعيل عم يدل على ان المجاب من الدعوتين كان دعوة ابرهيم اقول فساده ظاهر لانهما لما اتفقا في الدعوة المجابة لم يصح القول بان المجاب دعوة احدهما واما اقتصاره عم فلانه لما كان مطلوبه الاختصار المقتضى للاقتصار لزم منه ترجيح اكبر الاباء وهو ظاهر لا سيما وهو متبوع في البناء واسمعيل تابع له قوله القران قال بعض المفسرين اى كلاما لما انزل عليه عم وهو اعم من القران لاشتماله على منسوخ التلاوة والخارج عن القران واراد بذلك نسبة التقصير الى المص اقول اراد المص بالقران جميع ما انزل على الرسول عم وحيا متلوا سواء بقيت تلاوته الى الان او نسخت ولم ينسخ حكمه ولا يقدح في هذه الاستعمال خروج الثانى عن القران الذى بمعنى المتلو المكتوب في المصاحف فان للقران اطلاقات شتى

قوله استبعاد وانكار الظاهر ان مراده بكون الاستفهام بمعنى الانكار مجازا وانما قال اولا استبعاد ايذانا بكون الانكار مبنيا على الاستبعاد دون الامتناع ولذا قدم الاساس على ما بنى عليه وبهذا ظهر رجحانه على ما في الكشاف من العكس ولكن ان توجه العكس ايضا بانه قدم الانكار لانه هو معنى الهمزة فاستحق التقديم وعطف عليه الاستبعاد بيانا للمنشأ كانه قيل انكار ناش من الاستبعاد وكل منهما قوله فنصب على التمييز قال العلامة ويجوز ان يكون في شذوذ تعريف التمييز قال التحرير اى يجوز تعريف التمييز بالاضافة على الشذوذ كما جاز باللام ومنه البيت فيمن يجعل المنصوب مميزا واما على الاختيار في المفصل من ان ما في البيت مشبه بالمفعول لا مميز فالمعنى انه يجوز تعريف المميز على الشذوذ كما جاز في المشبه بالمفعول الذى حقه التنكير لكونه في معنى المميز واقعا موقعه ولا يضر كون ذلك باللام وهى قد تعد زائدة كما في اللئيم بخلاف الاضافة لان الاضافة ايضا قد لا يقصد بها التعيين واعترض بانه لا يخفى ان ضمير نفسه راجع الى من وعلى هذا يكون مفيدا للتعريف كما في سائر الضمائر الراجعة الى الاسماء بخلاف اللام فانها اذا كانت زائدة لا يقصد بها معنى معين اقول ليس مراد التحرير انه لم يرد بهذا الاضافة التعيين حتى يرد ما ذكره بل اراد دفع ما يرد على تحقيقه من انه لا يصح قياس المعرف بالاضافة على المعرف باللام فان اللام قد يكون زائدة فهى كالمعدوم فدفعه بان الاضافة ايضا قد لا يقصد بها التعيين فيكون كاللام في الشبه بالمعدوم فيصح القياس على الاطلاق مع قطع النظر عن خصوصية الامثلة قوله وقول جرير قالوا هذا سهو فان البيت للنابغة الذبيانى والاستشهاد بقوله اجب الظهر فان الاجب الجمل المقطوع السنام والمعنى ناخذ بعيش كالاجب الظهر ووجه الشبه عدم التمسك يعنى ناخذ بذناب عيش لا تمسك فيه كما ان الجمل المقطوع السنام لا تمسك له قال صاحب الكشف الاولى ان يكون المعنى بذل العز بالذل كالجمل المقطوع السنام فان السنام سيما في العرب كانه غلب فيه اقول لا نسلم الاولوية فان الاخذ بالذناب يقوى كون نظر الشاعر الى عدم التمسك في الطرفين بل الاولى ان يجمع بينهما فيكون التشبيه من وجهين عدم التمسك وتبديل العز بالذل والعجب من بعض المحققين انه نقل كلام الكشف وغفل عما فيه وقد سبقه الشيخ اكمل الدين فلا يمكن من الغافلين قوله لانه في معنى النفى قيل علل صحة كونه بدلا بكون الاستفهام في معنى النفى لا لانه الواقع لا لان البدل يتوقف على النفى لانه يجئ في الاستفهام ايضا نحو هل جاءك احد الا زيد اقول لا نسلم مجيئه في الاستفهام الحقيقى واما المثال الذى اورده فالاستفهام فيه انكارى فهو في معنى النفى ايضا اى ما جاءك الا زيد كما صرحوا به قوله حجة قيل يشعر بانه جعل قوله ولقد اصطفيناه حالا ولعله احسن واقول قال المحقق التفتازانى ظاهره انها جواب قسم محذوف فيكون

عصام

عصام

عصام

الى او اعتراضية او عاطفة لان الاستظهار فى ظهور كونه جواب القسم ليس الا باللام
لكن قوله لمن الصالحين يشهد بان اللام للابتداء كما فى قوله لمن اقول لا نسلم المقدمة القائلة
ليس الاستظهار الا باللام بل الاستظهار بمعونة المقام ايضا فان اعتبار القسم له دخل
فى التسفيه وكون اللام فى لمن ابتدائية لا يشهد بكون اللام فى لقد ابتدائية
ايضا اذ حملهما على معنيين مختلفين اذ يد فتكون الجملة الاولى مؤكدة بالقسم والثانية
بلام الابتداء على سبيل التتميم كما فى الرحمن الرحيم **قوله** ظرف لاصطفيناه
قال النحرير جعله ظرفا لاصطفيناه احسن من جهة المعنى ومتوسط وانه فى الاخرة
لمن الصالحين عطفا على لقد اصطفيناه لا يأباه لفظا لانها تقرير وتاكيد لجملة لقد
اصطفيناه لان اصطفاءه فى الدنيا انما هو بالنبوة وما يتعلق بصلاح الاخرة ولا حاجة
الى ان يجعل اعتراضا او حالا مقدرة وقيل فيه نظر لانه اذا كان قوله تعالى وانه فى الاخرة
الخ تاكيدا لا تكون الواو للعطف اذ لا تعطف الجملة المؤكدة على ما تؤكدها فتكون الواو
اعتراضية او حالية اقول لم يرد ان هذه الجملة مؤكدة اصطلاحية لما قبلها حتى يرد
المحذور بل اراد انها ليست باجنبية عما قبلها لانها تقرير وتاكيد لها لا لانها
مسوقة على وجه التاكيد الاصطلاحي ومقصوده بيان انه لا حائل بين الظرف والمظروف
حقيقة وان وقع ظاهرا ثم قال النحرير وانما لم يجعل الظرف متعلقا بقال اسلمت على ما هو
الظاهر من مثل اذ جاء زيد جاء عمرو لان الانسب ح هو العطف لكونه من نمط اذ ابتلى
ابرهيم ربه فلذا ترك العطف على انه من تتمة ومن يرغب الخ وزيف بان ذلك مشترك
بينه وبين تقدير اذكر اقول الظاهر ان مراده هو انه لا عطف فى تقدير اذكر فظهر
انه غير مهم فى صورة كون الظرف لقال ايضا لكن مقصود النحرير هو انه اذا كان
ظرفا لقال يكون من نمط اذ ابتلى فينبغى ان يوافقه فى العطف بخلاف تقدير
اذكر اذ لا يكون ح من ذلك النمط فلا يأبى بعدم الموافقة **قوله** فان من كان
قال بعض المحققين بان عتابا زعمهم بالنبوة ودعوة الخلق الى الحق وهو ماخوذ من قوله
ولقد اصطفيناه فى الدنيا ثم قال الظاهر بهذا التقرير انه لا وجه لما قاله الامام
من ان فى الاية تقديما وتاخيرا والتقدير ولقد اصطفيناه فى الدنيا والاخرة
لمن الصالحين اذ لا معنى للاصطفاء فى الاخرة اذ لا نبوة ولا دعوة ثمة اقول ليس
ذلك كلامه بل هو نقل له عن الحسين بن المفضل ومن قال بذلك يفسر الاصطفاء
بان ميزه تعالى بكرامة النبوة وهى حاصلة فى الدنيا والاخرة نعم نفس النبوة ليست

ليست بحاصلة فى الاخرة لكن لا شك فى حصول كرامتها فيها فنظر ان لكلام الامام
وجها مصححا لكن الحق انه خلاف الظاهر فلا حاجة اليه لسداد الكلام بدونه **قوله**
وتعليل اتفق جميع النسخ على الواو وبعضها ينظر فيه ويستفاد التعليل من الجملة التى هى
مدخولها وبعض المحشين اثبت مكان الواو كلمة او وفرع الكلام بان اذا ما ظرفية
او تعليلية وليس فليس **قوله** او منصوب باضمار اذكر قيل جعل الكشاف الف
بتقدير اذكر تعليلا لكونه ظرفا لاصطفيناه وعدل عنه لان تعليله غير ظاهر ولذا قال
المحقق التفتازانى واما اذا انتصب باضمار اذكر فانما يصلح للاستشهاد على ما ذكر اذا
اعتبر بعد الاستيناف الذى هو قال اسلمت ويمكن ان يقال خطاب الله تعالى له باسلم من غير
واسطة يصلح شاهدا له اقول اما قوله وعدل عنه فظاهر ان ضمير الفاعل فيه راجع الى
المصنف وهو قرينة بلا مرية كيف لا وقد قال كانه قيل واذكر ذلك الوقت لتعلم انه المصطفى
الصالح المستحق للامامة والتقدم فحصول الاستشهاد اظهر من ان يخفى واما صحح كونه
المصطفى الصالح المستحق لما ذكر باعتبار انضمام الاستيناف المذكور بما قبله كما ذكره
النحرير واما الاخذ من مجرد الخطاب له عم من غير واسطة فبعيد جدا بل فاسد لان مجرد
خطابه تع من غير واسطة وقع لابليس ايضا واذا كان الاخذ ملاحظة حال المخاطب
من كونه نبيا فهو اخذ بالقرينة الخارجية وذلك ليس اولى من الاخذ عن العبارة
القرانية التى هى المستانفة المذكورة **قوله** ولحظ هكذا قال صاحب الكشاف
ايضا وفيه اشارة الى ان قوله اسلم مجاز عن الالهام واخطار دلائل التوحيد بالبه
وتمكينه من النظر فيها وان قوله اسلمت مجاز عن النظر والمعرفة على سؤال قوله
كن فيكون والا فاما ابرهيم عم فى حال صباه باحداث الايمان والاسلام حقيقة
غير مستقيم عند الاشاعرة اذ لا تكليف على الصبى واما ما ذكره شراح الكشاف
من ان الانبياء معصومون عن الكفر قبل البعثة وبعدها وان الوحى والاستنباء
لا يتصور ان قبل البعثة فبيان لكلامه موافقا لمذهبه فان الصبى العاقل
مكلف بالايمان عند المعتزلة بلا اشتراط مضى زمان التجربة فيكفر بمجرد عدم
التصديق بعد التمييز بلا توقف على التكذيب كما تقرر فى الكتب الكلامية فلو حمل
خطاب اسلم وقوله اسلمت على الحقيقة فاما ان يكونا مقارنين للاستدلال على
الصانع ومعرفة الاسلام او متاخرين عنهما بزمان لا سبيل الى الاول لان المعتزلة
مصرحون بان قوله عم لابيه اذ رانى اراك وقومك فى ضلال مبين وان احتجاج

على قومه المستفاد من قوله تع وتلك حجتنا آتيناها ابرهيم الاية كان قبل الوحي
فتعين الثاني فلزم وجود زمان بين زمان تميزه وبين احداثه الاسلام فلو حمل
عليه لزم الكفر بالضرورة وأما اذا حمل على الامر بالاطلاعة والاذعان بجزئيات
الاحكام او جعل اسلم بمعنى استقم او اثبت عليه او اسلم نفسك الى الله تعالى وفوض
امورك اليه تعالى فجائز بالاتفاق كذا في بعض الحواشي وأقول لا نسلم ان ماظنه
ما نعا عن الحقيقة على كلا المذهبين مانع عنها في الحقيقة أما على مذهب الاشاعرة
فلان قولهم بان لا تكليف على الصبي لا ينافي تكليف ابراهيم عم ارهاصا للنبوة
لبنائه منه كسر الاصنام ومحاجة ابيه فان شذوذ فرد من كلي لاختصاص بشان
ليس في غيره لا يقدح في كلية ذلك الكلي كيف وقد جوزوا نبوة عيسى عم في حال
صباه فلم لا يجوز كون ابرهيم عم مامورا بالاسلام وهو صبي وأما على مذهب
المعتزلة فلانا نختار الاول وندعي اليه سبيلا واضحا فانا سلمنا ان احتجاجه
على ابيه وقومه كان قبل الوحي اي وحي النبوة لكن لم لا يجوز ان يكون هذا
الامر بوحي الكرامة مثل الوحي الذي في قوله تعالى واوحينا الى ام موسى ان
اقذفيه في التابوت كما مر قريبا فالتحقيق في هذا المقام هو ان المانع من الحقيقة
هو ان الله تعالى حكى في القران استدلال ابرهيم عم ونظره في الكوكب ووصوله
الى التوحيد والاسلام بطريق الفكر فظهر ان اسلامه لم يكن حاصلا بامر من الله تعالى
ولزم حمل الامر على اخطار الاستدلال بباله هذا هو الوجه عند من حمل الامر على الحدوث
سواء كان اشعريا او معتزليا لا وجه لاخر بتنقيبه المذهب كما زعم ذلك المحشي وقال
الشيخ الاكمل رح ان المراد بقوله اذ قال له اسلم الدوام والثبات واما اذا حمل
على اخطار النظر والاستدلال فاما ان يكون عم خاليا عن الكفر قبل هذا او لا على
الاول يلزم خلو المحل عن النقيضين اي الكفر والاسلام وعلى الثاني يعود المحذور
اي عدم عصمة الانبياء عن الكفر قبل البعثة أقول نختار الاول ونمنع لزوم
خلو المحل عن النقيضين بناء على عدم ثبوت الحلية لاحدهما قبل القدرة على نقل
النظر والاستدلال واذ لا محل فلا لزوم للخلو المذكور قوله اولعوله
قيل قد ثبت ان هذا القول مجاز عن النظر والمعرفة فكيف يرجع الضمير اليه بالتاويل
المذكور وأجيب بان كون قال اسلمت في معنى نظر وعرف لا ينافي في تكلمه بهذه
الكلمة ظاهرا او في نفسه فرجع اليها الضمير بالتاويل المذكور ولو سلم فلا يمتنع عود

عود الضمير الى اللفظ الحقيقي مع الاختلاف في المعنى حقيقة ومجازا فيكون من قبيل
الاستخدام وقيل ويجوز ان يرجع اليه باعتبار معناه المجازي ايضا بان يكون التوصية
بالنظر والمعرفة غايته ان يصار الى حذف المضاف في قوله بها اي بمدلولها أقول لا نسلم
جوازه اذ هو مع كونه محتاجا الى التقدير لفظا ليس بمرضي معنى لان التوصية بعد
تقرر امر الاسلام فالموصى به هو القول باسلمت اي الاقرار بالاسلام واما النظر
والاستدلال فوسيلة الى تقرير امر الاسلام متقدمة عليه فلا يتجه التوصية بها دون
النتيجة بل ربما يوهم الضعف في تقرر الاسلام قبل الوصي لهم قوله وقرئ ويعقوب
نقل عن القرطبي انه بعيد لان يعقوب لم يكن فيما بين اولاد ابرهيم لما وصاهم بها
ولم ينقل ان يعقوب ادرك جده ابرهيم وانما ولد بعد موت ابرهيم أقول لو سلم انه لم
يدرك جده لا نسلم بعد هذه القراءة فان الظاهر من توصية ابرهيم بنيه ليس قصرا
توصيته عليهم بل المراد شمولها لابناء ابنائه ايضا وهلم جرا فيصح القول بان ابرهيم
وصى يعقوب ولو بواسطة بل انما ذكر يعقوب بعد ذكر بنيه ايذانا بهذا المعنى قوله
على اضمار القول قيل ان قدر فلا يجب ان يجعل المقول لمجرد القول من غير الاستعمال
في معنى والا لزم قصد الخطابين بلفظ واحد فان يا بني في قول ابرهيم لطائفة
وفي قول يعقوب لاخرى وكذا ضمير الجمع المخاطبين في لكم وتموتن وانتم مسلمون
أقول لا وجه لاعتبار القول من غير الاستعمال في معنى ولا نسلم لزوم قصد الخطابين
بلفظ واحد فانه تعدد فلا في قوة ان يقال قال كل واحد منهما يا بني فيكون
اللفظ متعددا والخطاب متعددا وكذا ضمائر الجمع ولو سلم فلو كان احد المخاطبين
داخلا في الاخر يصح خطابهما بلفظ واحد كما ذكرناه في بحث الالتفات في سورة
الفاتحة وابناء يعقوب داخلون في ابناء ابرهيم فلا محذور قوله ظاهر النهي
قال النحرير ليس المقصود النهي عن الموت في غير حال الاسلام لان الموت ليس بمقدور
مع انه كان البتة والقيد وهو الكون على خلاف حال الاسلام مقدور فعاد
الكلام الى النهي عن الاتصاف بالقيد والثبات عليه حدوث المعنيا الفرعي
لما بين المعنيين من الاتصال والارتباط والجمهور على انه كناية وان يحتمل المجاز
وتقرير الكناية بان طلب امتناع النفي عن فعل في غير حال يريد فيلزمه طلب
الامتناع عن كونها على غير تلك الحال عند العقل ليس على ما ينبغي لان امر الكناية بالعكس
أقول الظاهر انه اراد ان شرط الكناية ان ينتقل من اللازم الى الملزوم بخلاف

بالاخرو
الاكمل
نسخة زاده
نسخة زاده
عصام

المجاز ويقتضي هذا التقرير العكس لكنه مدفوع بان اللازم ما لم يكن ملزوما لم ينتقل
اليه فالانتقال من الملزوم الى اللازم سواء كان مجازا او كناية كما ذكر في التلخيص
والمطول فمراد المقرر وهو صاحب الكشف مجرد اثبات ان بين الطلبين اتصالا يصحح
الانتقال بينهما وهذا ما قاله النحرير ما بين المعنيين الخ فالنزاع لفظي وقد فصل
القطب تحقيق ذلك قائلا فان قلت النهي عن الشيء ملزوم للنهي عن احواله فهو انتقال
من الملزوم الى اللازم فلا يكون كناية فنقول الملازمة تختلف بالاعتبار لان المراد
في التعريف بالملازمة مطلق الاتصال والمعية في البيان او ارادة النهي عن الشيء لاستلزام
ارادة النهي عن حاله وبالعكس فلهذا ربما يكنى عن نفي الحال بنفي الذات كما ههنا
وربما يكنى بالعكس كما في قوله كيف تكفرون واما ما اورده الاكمل عليه حيث قال اما اكمل
ان نفي الذات يستلزم نفي الحال فلا كلام فيه واما ان نفي الحال يستلزم نفي
الذات فانما يكون في صورة نفي جميع الاحوال وفي قوله كيف تكفرون المراد نفي
جميع الاحوال فلزم نفي ذات الكفر فكان كناية وفيما نحن فيه ليس كذلك وانما
المراد نفي الفضيلة وهو يستلزم نفي الذات ادعاء فان الصلوة التي ليست فيها
فضيلة الخشوع كلا صلوة فناش من الغفلة عن مرام القطب لانه لم يدع ان نفي الحال
يستلزم نفي الذات حقيقة حتى يزيف كلامه بمنع ذلك بل صرح بان مدار الكناية
على مطلق الاتصال فجاز ان يكنى بنفي الحال عن نفي الذات اما بنفي جميع الاحوال
كما في كيف تكفرون او بنفي بعضها بانضمام الادعاء كما في نفي الفضيلة او غير ذلك
مثل ان يشتهر شخص بحال فيكنى عن موته بنفي تلك الحال كقولك انتفى كمال الجود
عن الدنيا وتريد موت اكمل الناس في الجود وبالجملة فاذا كان مدار الكناية على
مطلق الاتصال جاز ان ينتقل من الحال الى الذات باعتبار خصوصية المقام ثم ان
ههنا بحثا آخر وهو ان المجاز متعين ولا احتمال للكناية اصلا فان شرطها ان
يصح ارادة المعنى الحقيقي متعذرة ههنا اذ لا يمكن النهي عن الموت لكونه غير
مقدور كما مر وقيل الجواب الحق انه كناية باعتبار ان النهي متوجه الى القيد
فيمكن ان يكون التركيب باقيا على معناه الاصلي وان يراد النهي عن غير حال
الاسلام وكانه قال لا تكونوا كافرين حال الموت نعم يرد ان المجاز لا يمتنع حمله
على المعنى الاصلي والكناية مما لا يمتنع فبينهما تناف اقول لا ما دفع التنافي
لان الكناية مبني على اعتبار والمجاز على آخر ولا منافاة بين الاعتبارين فان مدار

مدار الكناية على اعتبار ان النهي مصروفا الى القيد حقيقة فيمكن كون التركيب باقيا
في حقيقته مع ارادة المعنى الكنائي كما ذكر ومدار المجاز على اعتبار كون النهي مصروفا
الى المقيد مع قيده كما هو الظاهر فلا يمكن بقاء التركيب على حقيقته واما اصل كلامه
في تحقيق الكناية فليس بصحيح اذ لا يمكن ان يكون المعنى تموتون انتم فلا تكونوا
حين الموت على غير حال الاسلام اذ هو يقتضي ان يكون المقصود بالافادة اولا حصول الموت
منهم وكون النهي المذكور تابعا له في الافادة ولا يخفى فساده ثم اقول بل الجواب الحق
ههنا هو ان مدار المجاز على التحقيق وهو ظاهر ومدار الكناية على الادعاء لنكتة فانه
وان كان المراد الكنائي الذي هو النهي عن كونهم على غير حال الاسلام لكن يصح ان يراد
المعنى الحقيقي ايضا وهو النهي عن موتهم على غير حال الاسلام بحسب ادعاء ان ذلك
الموت من قبيل المنهي عنه الذي حقه ان لا يقع كما ان الامر بمثل هذا الفعل في مت
بانت شهيدا تنبيه على كونه بمنزلة المأمور به الذي حقه ان يقع ويقرب من هذا ما
ذكره النحرير حيث قال حاصل الجواب ان النكتة فيه الدلالة على كون الفعل شبيها
بالمنهي الذي حقه ان لا يقع الا انه لم يصب في تعبيره بالتشبيه اذ الحق ان يعبر بكون
الفعل من قبيل ذلك المنهي ادعاء ليمكن تحقيق الكناية كما عرفت ولك ان تقول مراده
هو ان من ادعى ذلك يشبه الفعل بالمنهي في نفسه فيدعي كونه من قبيل المنهي بناء
الادعاء على التشبيه النفسي فلا يقدح في كونه نهيا حقيقة واذا كان المراد هذا فمرحبا
بالوفاق وهذا يصحح لما نقله النحرير عن الجمهور من كون ما نحن فيه كناية ولك ان
تقول لعل مرادهم ان هذا الاسلوب كناية فيما اذا صح ان يراد فيه المعنى الاصلي
كقولك لا تجئ الا راكبا كما ذكره النحرير واما فيما نحن فيه فمجاز اذ قال صاحب الكشف
والاسلوب من الكناية الايمائية في الاصل وان جاز ان يجعل مجازا فيما نحن فيه
لعدم امكان ارادة الحقيقة بقي فيه ان الصواب ان نقول وان تعين بدل وان جاز
قوله اي ما كنتم حاضرين رجح كون الخطاب لليهود على كونه للمؤمنين خلافا
للعلامة لاقتضاء سبب النزول ذلك ويؤيده ما ذكرناه في قوله تعالى يا بني اسرائيل
الخ من ان فيه حسن التخلص الى حديث جدهم ابرهيم على وجه يوبخهم بما نسبوا اليه
قال العلامة وقيل الخطاب لليهود لانهم قالوا اما مات نبي الا على اليهودية ثم قال
في رده الا انهم لو شهدوه وسمعوا ما قاله لبنيه وما قالوه لظهر لهم حرصه على ملة الاسلام
ولما ادعوا عليه اليهودية فالاية منافية لقولهم فكيف يقال لهم ام كنتم شهداء وجاء

المصنف عن رده بما توهم هو ان الانكار يتم عند قوله ما تعبدون من بعدي ويكون قولهم
قالوا نعبد الخ لبيان فساد ادعائهم لا داخلا في حيز الانكار اي ما كنتم شهداء حين قال
لبنيه ما تعبدون من بعدي وحين جرى قضية الاسلام واليهودية فكيف تدعون
ان الانبياء كانوا على اليهودية ويعقوب وصى بها ثم بين بطلان دعواهم بقوله قالوا
نعبد الهك ولا يلزم من كونه استينافا ان يدخل في حيز الاستفهام وقد ارتضى به
شراح الكشاف ونزيده بما لا مزيد عليه والعجب من بعض المحشين الكتاب انه شرح مراد المص
قائلا ووجه الرد على الكشاف ان المعنى كنتم حاضرين حين موته ولا تعرفون ما اوصى
حينئذ حتى يخالف ما تدعون فلم تدعون له من غير علم ما يخالف ما ظهر منهم قال وهو
في غاية الوضوح وان خفي على الكشاف وكثير من حيث دفعوا ما قاله تارة بان الهمزة
للتقرير لا للانكار اي كانت اوائلكم حاضرين عند موته وانتم عالمون بذلك فلم
تدعون اليهودية وتارة بان الانكار يتم عند قوله ما تعبدون من بعدي ويكون
قوله قالوا نعبد لبيان فساد ادعائهم لا داخلا في الانكار اقول لا يخفى عليك ان مراد
المصنف هو هذا الوجه كما عرفت كيف وقد اقتصر في تصوير المعنى على ذكر قول يعقوب
لبنيه ولم يتجاوز الى قول بنيه له بل لا وجه لدخوله في الانكار لانه خلاف ما عليه
قانون المحاورة مثلا نقول لمن يرمي زيدا بالفسق اكنت حاضرا حين شرب
او زنى ولا تقول حين صام وصلى وزكى كما ذكره النحرير وبالجملة فقوله حيث يجي
بخلاف ما تدعون ماخوذ من ضم قول بني يعقوب الى قول يعقوب فان كان
داخلا في الانكار لزم خلاف ما تقتضيه المحاورة وان لم يكن فهو المطلوب وكما
ما قيل يجوز ان يقال للرامي بالفسق اكنت حاضرا حين صام وصلى وتوجيهه
ان فيه دلالة على ان الرامي المذكور يصح له ان يقول ما قال الوضح حين صلى
وصام لكنه لا يصح فيما نحن فيه لان حاصله تسليم كونه مخالفا لاداب المحاورة
ثم بل ذلك امر بعيد لا يرتضيه الذوق في المحاورة فضلا عن ارتضائه في القرآن
وهذا القائل شارك ذلك البعض في ذكر ذينك الوجهين زاعما ان الثاني فيهما
غير ما اختاره المص وقد عرفت انه عين ذلك واشار لها دعى الى اقوم المسالك ثم اني
لما نظرت الى الحواشي الاكملية للكشاف ظهر لي ان هذين القائلين اخذ كل منهما
منها فان الشيخ ذكرهما ولكن بعبارة اخرى حيث قال يجوز ان يكون الخطاب لليهود
والهمزة للانكار ويكون الرد صحيحا على ابلغ وجه لان مضمون الاية على الوجه
الذي

الذي تقدم نقيض مدعاهم فيكون المعنى ما كنتم حاضرين اذ قال يعقوب لبنيه
ما قال وما اجابوا به مما هو نقيض مدعاكم فكيف تدعون امرا نقيضه ثابت
ولا شك في بلاغة لثبوت الرد اذ ذاك بطريق برهاني وما قيل ردا عليه
من ان النظر لا يندفع بهذا لان ما ذكره انما يصلح جوابا عنه لو علم اليهود
بثبوت نقيض مدعاهم اذ لهم ان يقولوا ما علمنا اسلامه حين احتضر ولكن
علمنا يهوديته قبل ذلك غير وارد لان مدعاهم هو ان يعقوب اوصى لبنيه
باليهودية يوم مات فكيف يسوغ لهم ان يقولوا ما علمنا اسلامه حين احتضر
فالوجه في رد كلام الشيخ ان يقال اما ان يكون ما اجابوا به داخلا في حيز
الانكار او لا فان كان الاول لزم الخروج عن قانون المحاورة وان كان
الثاني كان كلامه عين ما ذكره المص وفصله شراح الكشاف من انقطاع
الانكار بقول يعقوب واستيناف ما اجابوا به ردا عليهم كما عرفت قوله
ام متصلة قال النحرير بسطا لكلام العلامة واذا كان الخطاب لليهود فالحق
ان يكون متصلة محذوفة المعطوف عليه اي اتدعون على الانبياء اليهودية
ام تعلمون كونهم على الاسلام والتوحيد من جهة اعترافكم بحضور ابائكم
مجلس وصيته واعلامهم اياكم قرنا فقرنا وليس الاستفهام على حقيقته حتى
يعترض بان كلا الامرين معلوم التحقق فلا معنى للاستفهام بل على سبيل
الفرض والتقدير والتفويض الى اختيارهم واقرارهم قصدا الى تبكيتهم
والزامهم لقطعهم بالثاني من الامرين اعني حضور اسلافهم وفيه نفي
لما ادعوا من يهودية انبيائهم هذا ومن زعم ان مراد المص هو تصحيح
المعنى بان يكون معمول قوله تعالى قالوا الخ داخلا في الانكار اعترض
على النحرير قائلا تبكيتهم لا يحتاج الى جعل ام متصلة بل يكفي كونها
منفصلة في تبكيتهم واقرارهم بعين ما ذكروا هذا مبني على ما نقلناه
انفا من توجيه للمقال المخالف لاداب المحاورة وليس فليس قال
وقال النحرير فان قيل لا معنى للاسلام الذي عليه يعقوب وبنوه
سوى الاذعان والقبول للاحكام والاخلاص فيها ونحو ذلك لا التصديق
بنبينا عم والتوحيد والاسلام بهذا المعنى لا ينافي اليهودية ليلزم
من ثبوتهما انتفاؤها قلنا لا توحيد لهم لقولهم عزير ابن الله ولا اسلام

لعنادهم واستكبارهم وترفعهم عن قبول كثير من الاحكام سيما نبوة نبينا
محمد عم وقيل الاظهر في الجواب ان يقال ما جرى بين يعقوب وبنيه الا عصام
تعبدوا الا الله والوصية باليهودية تنافي عبادة الله لانه اذا ارسل
نبيا ذا معجزة على خلاف اليهودية كان عبادة الله بتركوا اليهودية
ويتبعوه اقول هذا داخل في قول النحرير ولا اسلام لعنادهم الخ فكيف
يكون جوابا اظهر من جواب النحرير وما هذه الا مغلطة بتغيير التعبير
واعترض على النحرير ايضا بان الاولى ان يستدل على نفي توحيدهم
بقوله تعالى اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله الاية اقول
لا نسلم الاولوية فان التفسير الراجح فيها هو ان اتخاذهم اربابا عبارة
عن انهم اطاعوهم في تحريم ما احل الله وتحليل ما حرم فلا يكون من المقصود
في شيء نعم فسر ذلك بالسجود لهم ايضا لكن الدليل المحتمل لا يكون اولى
في الاستدلال كيف واذا كان الراجح فيه خلاف ما اراده المستدل
قوله تقديره اكنتم غائبين هذا اولى مما في الكشاف من قوله كانه
قيل اتدعون على الانبياء اليهودية ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت
لان المعادلة للاستفهام في ام المتصلة ظاهرة في كلام المصنف ومحتاجة ابن الملق
الى التكليف في عبارة الكشاف كما يظهر من شروحه قال صاحب الارشاد
واما تعميم الافتراء ههنا لسائر الانبياء عم كما قيل فيأباه تخصيص يعقوب
بالذكر وما سيأتي من قوله تعالى ام تقولون ان ابرهيم الخ اقول لا يلزم
من تخصيص يعقوب بالذكر اختصاص الافتراء به لظهور عمومه لسائر
الانبياء ايضا بطريق القياس كيف وقد ذكر في الكشاف انهم كانوا
يقولون ما مات نبي الا على اليهودية ولا يأباه ما سيأتي من الاية
المذكورة ايضا فان التصريح هناك بعموم الافتراء لهم لا ينافي فهم
العموم ههنا بالالتزام والا لانسد باب التصريح بما علم التزاما قوله
وقيل الخطاب للمؤمنين قال النحرير معنى بل الاضراب عن الكلام الاول
لا بمعنى نفيه والحكم ببطلانه بل بمعنى الاخذ فيما هو اهم وهو التحريض
على اتباع محمد عم باثبات بعض معجزاته وهو الاخبار عن احوال
الانبياء السابقين من غير سماع من احد ولا قراءة من كتاب واعترض

واعترض بان الكلام السابق ايضا كان مشتملا على اثبات بعض معجزاته كا ودين في عصام
وهو الاخبار عن حال ابرهيم ووصيته لبنيه والاخبار عن حال يعقوب ووصيته
لبنيه ايضا فكيف يتحقق الاضراب الى ما هو اهم اقول انما يرد ذلك اذا كان
الاهم عبارة عن نفس الاخبار عن حال الانبياء وليس كذلك بل هو عبارة
عن التحريض على دين محمد عم بالتنبيه على كون اخباره عن احوال الانبياء
السالفين معجزة سواء كان تلك الحال حال يعقوب او حال ابرهيم التي افادها
الاية السابقة نعم صور هذا المعنى في حال يعقوب لكن يقاس عليها حال
ابرهيم وغيرهما ايضا وهذا التحريض ليس في الاية السابقة نعم فيها
ايضا اشارة بحقية دين محمد عم واخبار عن حال ابرهيم ويعقوب لكنها
لم تسق سوق التحريض واثبات المعجزة مثلا تمدح نعمة بانها كيت وكيت
ثم تحرض على تناولها بكلام صريح في ذلك فلا يعد مدحك قبله تحريضا ولا
له مدخل في التحريض بل هو مبناه فكذا هذا توضيح المقام هو انه لما وصف
ابرهيم عم ودينه بما وصف الى ان ذكر توصيته لبنيه بالدين وذكر ايضا
توصية يعقوب عم لبنيه بذلك ايذانا بان مراد ابرهيم من توصيته بنيه
لم يكن القصر عليهم بل كان توصية ابناء ابنائه ايضا وهلم جرا عدل عن الحكاية
الى تحريض المؤمنين على دين محمد عم الذي هو ذلك الدين بعينه فكانه
قيل ايها المؤمنون انكم ما كنتم حاضرين حين توصية يعقوب لبنيه
فليس ما حكي لكم الا بطريق الوحي فاثبتوا على دين محمد عم وانما ذكر
توصية يعقوب فقط لان الايجاز القراني اقتضى الاكتفاء بتوصية
احدهما عن توصية الاخر فاثر توصية يعقوب لقربه عبارة وخارجا
الاول ظاهر والثاني كذلك لانهم اذا لم يكونوا حاضرين عند توصية
يعقوب ظهر كونهم غير حاضرين عند توصية جده بالاولوية ولان سبب
النزول اقتضى ذلك فان الخطاب وان كان للمؤمنين لكن خرج
منه الجواب عن قول اليهود بان يعقوب وصى بنيه باليهودية هكذا
ينبغي ان يحقق المقام فلا تكن من المغلوبين للاوهام واذا تحققت
هذا عرفت انه لا يرد السؤال راسا فلا يحتاج الى ما اجاب به المعترض من
ان ذكر ابرهيم في الاية السابقة كان متطفلا للتشفيه وههنا

بالقصد وقد نبه هنا على كونه خبرا بالوحي دون ما سبق على ان اكثر الخصوصيات
هنا اكثر وهو الاخبار بما هو اضبط لهم لكونه اقرب الى الزامهم فيكون ادخل
في الالزام قوله اراد به تقريرهم اى تثبيتهم على التوحيد لا حملهم
على الاقرار به ليكون الاستفهام مجازيا قال بعض المفسرين لم يعن
العبادة المشروعة فقط بل عنى جميع الاعمال فكانه دعاهم الى ان لا يجردوا
في اعمالهم غير وجه الله تعالى ولم يخف عليهم الاشتغال بعبادة الاصنام وانما
خاف ان يشغلهم دنياهم ولهذا زادوا في الجواب قولهم ونحن له مسلمون
اى منقادون في جميع الافعال والاحوال اقول ولم يخف الحج مخالف لما
روى ان سبب سؤال يعقوب عليه السلام عن بنيه ان يعبدوا شيئا منها بعد وفاته
كما ذكره بعض اصحاب الحواشي فان قلت هذه الرواية مما لا يصلح الاعتماد
عليه فان اولاد يعقوب عليه السلام كانوا انبياء اتاهم الله النبوة في حيوة
ابيهم فكيف يخاف الكفر عليهم وهم معصومون عنه قلت لا نسلم كونهم
انبياء في حيوة ابيهم ولهذا يصح ارادته عليه السلام تثبيتهم على التوحيد كما هو
مدعى المصنف واكثر المفسرين قوله واذا سئل قال صاحب الكشف
تحقيقه انه سؤال عن الجنس بجعل زيد تفخيما له او تحقيرا بمنزلة جنس اخر
على اسلوب قول الشاعر فان تفق الانام وانت منهم • فان المسك
بعض دم الغزال وفي الحواشي الاكملية فيه نظر فان الظاهر انه مشترك
بين المبهم وغير العاقل ووصف العاقل عليه يدل كلام الامام المحقق
صاحب المفتاح ولانه جعل زيد بمنزلة جنس آخر لا يجعله محلا لما
جعل بمنزلة جنس غير عاقل ولا يتصور في ذلك تفخيم اصلا اذ قد يقصد به
انه مبهم وهو لا يطلق عليه جنس آخر اقول اولا كون الظاهر انه يكون
مشتركا بين الامور الثلثة لا ينافي التدقيق بارجاع بعض الامور
الى البعض الآخر فلا يكون كلام صاحب المفتاح حجة على صاحب الكشف
وثانيا ان جعل زيد بمنزلة جنس آخر سواء كان تفخيما او تحقيرا مبني
على جعله مبهما ودعوى عدم اطلاق الجنس الآخر عليه غير مسموعة فكانه
يجعل زيدا جنسا غير الناس مبهما يستحق ان يسأل عنه بما وهذا خارج
عن كلام الشيخ والحق ان تدقيق صاحب الكشف لا يخلو عن تكلف كما لا

التحرير قوله وقد اسماعيل قيل لم يصب في قوله والجد لانه غير مذكور لفظا اقول
لا نسلم عدم الاصابة في ذكره لم لا يذكر بطريق الاستطراد فالجمع هنا مذكور بطريق الاستطراد
لاب اياه فانه كما يقال اباء الرجل يقال اجداده ايضا وانما جده الحقيقي والد
والد ولو سلم عدم الاصابة في مثل هذا لانسد علينا باب الاستطراد وليس
فليس قوله اولانه كالاب قيل كانه ظن انه لا حاجة الى التغليب وليس كذلك
اقول لا نسلم الحاجة الى التغليب لجواز ان يكون اطلاق الاب على العم بطريق الاستعارة
كما يظهر من الحديث واما اطلاق الاباء على الاب والجد والعم فيكون بطريق الجمع
بين الحقيقة والمجاز اذ الاب حقيقة في الاب ومجاز في العم والمص ممن يجوز
الجمع بينهما فلا عتب عليه قوله لتعذر العطف يعني التعذر في المذهب المنصور
وهو مذهب البصريين فلا يرد ما قيل كانه غافل عن عطف الارحام في قوله
تساءلون به والارحام على قراءة حمزة فان المص صرح هناك بضعفه قائلا
وقرا حمزة بالجر عطفا على المجرور وهو ضعيف لانه كبعض الكلمة فظهر ان نسبة
الغفلة الى المص مما لا وجه له وسيجئ تحقيقه في محله ان شاء الله تعالى قوله
او نصب على الاختصاص قيل يرده نص النحاة على ان المنصوب على الاختصاص
لا يكون نكرة ولا مبهما اقول مرادهم من النكرة ما دامت على نكارتها وههنا ليس
الامر كذلك فان الها نكرة مخصصة بالتوصيف بواحدا فهي في حكم المعرفة ولولا
هذا المسوغ لما امكن القول ببدليته ايضا فان المبدل منه معرفة ولا يصح ابدال
النكرة منها وانما صح لكون التوصيف في حكم التعريف وقد ارتضى القائل بالبدلية
وقدمها على سائر الوجوه واذا تقرر تشارك الوجهين فلا معنى لقبول احدهما
ورد الآخر قوله لكل اجر عمله قال العلامة والمعنى ان احدا لا ينفعه كسب
غيره متقدما كان او متاخرا فكما ان اولئك لا ينفعهم الا ما اكتسبوا فكذلك انتم
لا ينفعكم الا ما اكتسبتم ورده صاحب الارشاد بان حمل الخطاب ولو على هذا
القصر مما لا يساعده المقام اذ لا يتوهم متوهم انتفاعهم بكسب هولاء حتى يحتاج الى
بيان امتناعه وانما الذي يتوهم انتفاع هولاء بكسبهم فبين امتناعه بان اعمالهم
الصالحة مخصوصة بهم لا تتخطاهم الى غيرهم وليس هولاء الا ما كسبوا فلا ينفعهم
انتسابهم اليهم اقول الظاهر ان مراده بهولاء الاشارة الى الذين خوطبوا في قوله
لكم وهل يخطر ببال ان يتوهم انتفاع الامم الخالية بما كسبه المخاطبون المتاخرون عنهم

حتى يمكن ان يخطر ببال العلامة كلا فمراده انه لما كان المقصود من الامة المذكورة
ابرهيم ويعقوب وبنيهما الموحدين كما صرح به جميع المفسرين حتى صاحب الارشاد ايضا
جاز ان يتوهم متوهم انتفاع البنين الموحدين بما كسبه اباؤهم الانبياء عم وهذا القدر
كاف في صحة القصر توضيحه ان هذا القصر باعتبار اكثر الافراد اى ان الامة
مقصورة على كسبت باعتبار اكثر افرادها الذين هم اولاد ابرهيم ويعقوب الموحدون
بطنا بعد بطن دون الاقل من افرادها الذين هم اباؤهم الانبياء ومثله اكثر من ان يحصى
واعلم انه يتبين من هذه الاية ان اللام التي في قوله تعالى ليس للانسان الا ما
سعى اضافى يعنى لا ينفعه عمل آبائه الصلحاء او الانبياء فلا تقدح في مسالة جواز
العمل للغير حجا كان او صلوة او صياما او صدقة او غير ذلك كما هو مذهبنا
ومذهب الحنابلة ولا يحتاج في تصحيح الحصر الى ما ذكره المص في تفسير تلك الاية من قوله
اى كما لا يواخذ بذنب الغير لا يثاب بعمله وما في الاخبار من ان الصدقة والحج ينفعان
الميت فلكون الناوى له كالنائب عنه ولا الى ما قاله ابو الكمال ابن الكمال في رسالته
المعمولة في شرح السعى وذم البطالة ان معنى لا يتزايد اجر الانسان الا باجر عمله كما
لا وزر الا وزر عمله على تقدير المضاف او على طريقة المجاز وما يصل اليه في الصور
المذكورة فليس من قبيل الاجر على العمل واما ما اورده بعض العصريين عليه حيث
قال بل من قبيل الفضل لكن الظاهر ان ما يصل الى الميت الاجر الذى عينه الشرع بمقابلة
ذلك العمل الذى فعله الحى وجعل اجره للميت فغير وارد لان ذلك الاجر كان حق
العامل فايصاله الى الغير حيا كان او ميتا ليس الا بفضل الله تعالى وبالجملة فلا يلزم
من كونه اجرا في مقابلة عمل العامل ان لا يكون فضلا في حق الغير فهو اجر من وجه
فضل من وجه قوله ولا تواخذون قال صاحب الارشاد لا ريب في انه لا يليق
بشان التنزيل كيف وهم منزهون عن كسب السيئات فمن اين يتصور تحميلها على غيرهم
حتى يتصدى لبيان انتفائه اقول منشاؤه الذهول عن شمول الامة لجميع الموحدين
من بنى ابرهيم ويعقوب عم فان الموحدين الذين هم غير الانبياء كيف يصح تنزيههم
عن كسب السيئات وبالجملة فكلامه هذا والذى سبق انفا مبنيان على توهم
اختصاص الامة بالانبياء وليس كذلك قوله لاهل الكتاب وفي بعض التفاسير
اى رؤساء اليهود ونصارى نجران اقول لا وجه للتخصيص بنصارى نجران
واسناد قولهم لن يدخل الجنة الخ الى نصارى نجران لا ينفى تخصيص هذا القول بهم

يحيى

كمال پاشا زاده

بهم ايضا كما لا يخفى قوله حال من المضاف الاصل في الفعيل بمعنى الفاعل انه لا يستوى
فيه المذكر والمؤنث كما يستوى في الفعيل بمعنى المفعول فتجويز الحالية اما
مبنى على تاويل الملة بالدين لا بانه يقدر الدين اى دينا حنيفا كما قيل
لان صحة التاويل تغنى عن زيادة اللفظ واما بتشبيه الفعيل بمعنى
الفاعل بالفعيل بمعنى المفعول وبهذا ظهر ان القصر على كل واحد من وجهى
التاويل كما فعل كل منهما قاصر في حق التفسير بقرآن القائل بالتشبيه
صرح بانه مبنى على ذلك كما في قوله تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين
ومقتضى مساق كلامه ان يكون التشبيه متعينا في تلك الاية وليس
كذلك بل يجرى فيه التاويل ايضا كما قال المص هناك بتاويل الرحمة بالرحم
بل يجرى غيره ايضا من الوجوه قوله او المضاف اليه قيل هذا انما
يصح اذا جعلت الملة منصوبة بتقدير نتبع اما اذا جعلت في تقدير نكون
فلا يصح لان الحال عن خبر كان لم يثبت ومع ذلك لا يصح وضع ابرهيم موضع
موضع الملة وشرط الحال من المضاف اليه ان يصح وضع المضاف اليه موضع
المضاف كما في قولك نتبع ملة ابراهيم فانه يصح نتبع ابرهيم وكذا لا يصح
الحال على تقدير الرفع بتوجيهات ذكرت اقول المقدمة القائلة ان
الحال عن خبر كان لم يثبت ممنوعة عليه الاثبات بل هو جائز عند من جوز
الحال عن المبتدا والخبر كما ذكره السيوطى في النكت لان كان من دواخلها
فاسمه مبتدأ وخبره خبر المبتدا واما انه لا يصح وضع المضاف اليه موضع المضاف
في تقدير نكون فغير مسلم لان قوله نكون ملة ابرهيم في تقدير نكون اهل
ملة ابرهيم في تقدير نكون اهل ملة ابرهيم فيصح ان يقال نكون اهل
ابرهيم بمعنى تابعه في دينه فان اهل الرجل اتباعه واما صاحب الكشف
فلا يجوز التصحيح فيها على كون الحال من المضاف بناء على مذهب ابن مالك
فان قلت سلمنا انك خلصت المص من الاعتراض فانه جوز الحال من المضاف
فكيف تخلص العلامة وهو لم يجوز ذلك قلت لعل تجويزه الحال مبنى على
ما اختاره من قراءة النصب ولا يلتزمه في قراءة الرفع ايضا اذ يجوز
ان ينتصب فيها حنيفا باضمار فعل اى نتبع كما قاله ابو حيان او بغير ذلك
من الوجوه قوله الخطاب للمؤمنين لم يجز كونه خطابا للكفار كما جوزه

كازرونى

عصام

شيخ زاده

عصام

العلامة لاحتياجه الى التكليف حتى قال بعض المحققين ههنا رد على الكشاف
حيث جوز كون الخطاب للكافرين وغفل عن خطاب قوله تعالى فان امنوا بمثل
ما امنتم به وايضا يرد عليه ان قوله وما انزل الينا لا يناسب كون الخطاب
للكفار وان وجه الشارح بانه وارد على عبارة الامر دون المامور كانهم امروا
بان يقولوا وما انزل اليكم ايها المؤمنون او للاشارة الى انهم كانهم لكونهم امة
دعوة قد انزل الكتاب اليهم ايضا اقول قد اتفق شراح الكشاف على هذين
الوجهين وعندي وجه اخر يسقطها عن حيز الاعتبار وهو ان قوله تعالى
قولوا امنا بالله مقول الرسول عم فانه في حيز قل فالمراد من الايمان بالله
هو الاتيان بكلمتي الشهادة واذا اتى الكفار بهما فقد صاروا امنه الاحاجة
وصح ان يقولوا وما انزل الينا بدون الحاجة الى التاويل واما ما ذكره ذلك
البعض من غفلة العلامة عن خطاب قوله فان امنوا فممنوع اذ له ان يجعل
خطاب الكفار منتهيا في قوله ونحن له مسلمون ويجعل قوله تعالى فان امنوا
ابتداء خطاب للمؤمنين نعم هو خلاف الظاهر لكنه مصحح لما جوزه العلامة
فلا وجه لنسبة الغفلة اليه **قوله** وهي وان نزلت قبل ظاهر هذا
التركيب لا يخلو عن اختلال لخلو المبتدا اعني هي عن الخبر ولما عن الجواب
فلو حذف وان وقوله فهي لكان هو الصواب اقول لا شك في صحة الكلام بدون
الحذف فان قوله فهي جواب لما وجملة لكنهم مع الشرط والجزاء خبر المبتدا
اعني هي ولا شيء يمنع هذا بحسب الترتيب وقوله متعبدين على صيغة اسم
الفاعل فان العبادة بتفصيلها لا تحصل الا بتكلف فناسب ايراد صيغة
والعجب من بعض المحشين انه صححه على صيغة المفعول من تعبده اي اتخذه
عبدا ولا معنى لان يقال كانوا متخذين عبيدا بتفصيلها **قوله** بحكم
ابلغ هو الانبياء فان فيه اعتبار الوصل بخلاف الانزال فان الانزال
مخصوص بالكتاب واما الانبياء فشامل له ولغيره فلو فسر اوتي بما هو اعم
من التورية والانجيل لكان اولى اقول لا نسلم الاولوية فان الامر
بالايمان يقتضي ان يكون ما اوتي عبارة عن المؤمن به وهو الكتاب
دون سائر ما اوتي كالمعجزات فانها خارجة عن المؤمن به وسبيل الى
الحصول وبالجملة فشموله الانبياء مسلم لكن قرينة المقام قاطعة بتخصيصه

قوله فاحد لوقوعه ذكر شراح الكشاف واصحاب حواشي الكتاب بان
مدخول بين يجب ان يكون في معنى الجماعة ومجرد عمومه لوقوعه في سياق
النفي لا يفيد هذا المعنى اذ لا يصح ان يقال لا نفرق بين رسول من
الرسل الا بتقدير عطف اي رسول ورسول وايضا قوله تعالى لستن كاحد
من النساء ليس في معنى كامراة منهن بل كونه بمعنى الجماعة بحسب الوضع
لانه اسم لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه المفرد والمثنى والجمع والمذكر
والمؤنث ويشترط استعماله مع كلمة كل او في كلام غير موجب نص عليه ابو علي
من ائمة العربية وغيره ايضا اقول يمكن ان التزييف بما ذكره صاحب
الارشاد حيث قال همزة احد اما اصلية فهو اسم موضوع لمن يصلح ان
يخاطب يستوي فيه الامور المعهودة ولذلك صح دخول بين عليه واما
مبدلة من الواو فهو بمعنى واحد وعمومه لوقوعه في حيز النفي وصحة دخول
بين عليه باعتبار معطوف عليه قد حذف لظهوره اي بين احد منهم وبين غيره
كما في قول النابغة فما كان بين الخير لو جاء سالما ابو حجر الا ليال قلائل اي
بين الخير وبيني وبهذا تبين انه اذا جاز مثل هذا الحذف في كلام البلغاء
فلا باس باختيار المص هذا المسلك نعم لا مخلص له عن الاعتراض بترك
الاولى فانه اثر المرجوح المحتاج الى المعذرة على الراجح المستغني عنها هذا وقال
بعض المعتبرين واحد عام فساغ ان يضاف اليه بين وعمومه ليس من جهة كونه
نكرة في سياق النفي كما هو السابق الى الوهم بل لانه موضوع له في النفي مستوفية
المذكور والمؤنث والواحد وما وراءه اقول لا يخفى عليك ان مدار هذا
الكلام على عدم الفرق بين الاحد الذي همزته اصلية والاحد الذي همزته
مبدلة من الواو والا فلا نسلم اطلاق المقدم القائلة وعمومه ليس الخ
فان عموم الاحد الذي همزته مبدلة من جهة كونه نكرة في سياق النفي كما عرفت
قوله من باب التعجيز لما كان ظاهر العبارة ان دينهم مثل دين المؤمنين
في حصول الاهتداء به وليس كذلك اذ لا تركيب لدين الاسلام لبطلان
ما سواه فحينئذ دفعه باربعة اوجه حمل المثل على المثل المفروض وجعل الباء
للالة وجعلها زائدة وجعل المثل زائدة وقيل يمكن الاستغناء عنها بان يقال
فان امن اليهود بمثل ما امنتم به كونهم قبل التحريف والترك فانهم امنوا

عصام

بمثل ما امن به المؤمنون لانما امن به المؤمنون فانما اوتي به النبيون في زمن محمد مما انزل اليه ولم يكن ذلك قبله الا ان هذا التوجيه يقتضي ابقاء صيغة الماضي على معناه كما في قولهم ان اكرمتني فقد اكرمتك اقول لا صحة لهذا الوجه اصلا فان الكلام حينئذ يكون بيانا لحال الماضين من اهل الكتاب قبل النسخ وليس كذلك لان قوله تعالى فان تولوا قاطع بان المراد الحاضرون في زمن الرسول عم الاتون بعد النسخ اذ لا يتصور التولي من الماضين كما لا يخفى نعم تدارك ذلك بقوله الا ان هذا التوجيه يصح لكن الظاهر منه جواز ما ذكره مع ركاكة في الجملة وليس كذلك اذ لا مساغ له قطعا ولو قال المراد بما امنتم به القران وبمثله التورية والانجيل والمعنى فان امنوا بهما اي اعترفوا بما فيهما ومن جملته نعت محمد عم وحقية الايمان به يحصل لهم الاهتداء لكان له وجه واعلم ان وجه التعجيز مما اتفق عليه اكثر المحققين من المفسرين كالعلامة والامام الرازي والنظام النيسابوري وغيرهم حتى قدموه على سائر الوجوه ترجيحا له على غيرها فهو مما اتفق عليه كلمة الكملة ومن يحوم المذاق الصحيح هرولة في التعجب من صاحب الارشاد انه قال لا ريب في انه مما لا يليق بجلال النظم الكريم عليه ولئن كان ان تشاهد تلك الدعوى المجردة او اشار اليه

قوله والمعنى ان تحروا قال صاحب الارشاد اولا في تحقيق المثلية ان ما صدر عنهم من الشهادة والاذعان وغير ذلك مثل ما للمؤمنين لا عينه بخلاف المؤمن به ثم نفي قول المص هذا بانه يأباه ان مقام تعيين طريق الحق وارشادهم اليه بعينه لا يلائم تجويز ان يكون لهم طريق اخر اقول لم يرد المص ابهام الطريق بمعنى اي طريق كان بل اراد ان ما عبارة عن مجمل لا يخفى تفصيله على العلماء فهو متعين عندهم وهو عين ما فصله الامام الراغب في تفسيره حيث قال قيل ان الباء ههنا ليس للتعدية حتى يلزم المحذور كما في قولك مررت بزيد وامنت بالله وانما هي للالة ومعناه ان تحروا الايمان بالسبيل الذي تحريتم والاشارة بقوله بمثل ما امنتم به الى السبيل المذكور في قوله قل هذه سبيلي ادعو الى الله وسبيل المتوصل بها اليه فله منازل على القول المجمل مترتب بعضها على بعض

الاول معرفة الاحكام الظاهرة والعمل بها الثاني معرفة علم الزهادة من عيوب النفس وقمع الشهوات واخذ النفس به والثالث علم المعاملات وهي معرفة الخواطر ومراعاتها وذلك اقصى السبيل اليه ولا سبيل الى تحصيل الايمان الحقيقي الذي وصف به المؤمنين في قوله انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الا بها وهذه المنازل الثلث هي المعينة بقوله عم سائل العلماء وخالط الحكماء وجالس الكبراء فبين تعالى ان من امن سالكا هذا السبيل فقد اهتدى فان قلت لا يمكن تنزيل كلام المص على ما ذكره الراغب فان كلام المصنف صريح في تعدد الطرق وكلام الراغب صريح في كون مجموع المنازل طريقا واحدا قلت لم يرد تعدد الطريق بمعنى مغايرة كل واحد لاخر في حقيقته بل المغايرة بحسب مغايرة الاشخاص كما في مغايرة شهادتهم لشهادتنا على ما ذكره العلامة يعني ان المقصد واحد وهو الايمان وطريقه الذي هو ما ذكره الراغب متعدد بحسب تعدد الاشخاص وانما لم يحمله على الشهادة لكونه قليل الجدوى بالنسبة الى الطريق المجمل الذي تفصيله ما ذكره بهذا ظهر ان من شرح كلام المص بحمل ما امنتم به على الشهادة وحمل المثل على شهادة مثلها فكانه ظن نفسه شارحا لكلام العلامة ويمكن ان يقال ان المؤمنين امنوا بطريق الاستدلال بالمعجزات فيحتمل ان يؤمن غيرهم بطريق انهم وجدوا نعت محمد في كتابهم من غير النظر الى المعجزات او بطريق التصفية الحاصلة من الزهادة كما يحكى عن بعض الرهبان او بطريق التقليد الصرف ولا يحصل المغايرة بين الطرق حقيقة

قوله يعني انه يسمع قيل الوعد بكفاية شرهم عن المؤمنين لا يقتضي تخصيص السماع باقوالهم بل سماع قول الاعداء ايضا يدخل فيه بل هو ادخل وكذا الاختصاص لا بالعلم باخلاصهم بل العلم بسوء اعتقاد الاعداء ادخل في ذلك اقول لما كان الوعد اخبار الموعود له بالاحسان مجازاة لما صدر عنه من الحسنة ناسب ان يخص السمع باقوالهم والعلم باخلاصهم ايذانا بان الجزاء في مقابلتها ولا يقدح فيه ان يكون لاقوال الاعداء واعتقادهم مدخل في الوعد بالجملة فتخصيصها لكون الجزاء في مقابلتها لا لان تحقق الوعد يتوقف عليها فقط **قوله** او وعيد يعني اما ان يكون هذه الجملة مربوطة بجملة فسيكفيكهم الله فقط فيكون وعدا او يكون مربوطة بجملة وان تولوا فقط فيكون وعيدا وان شئت جعلتها مربوطة بهما معا فيفيد الامرين معا فكلمة او ههنا للتنويع لا للترديد كما نص عليه الامام

الطيبى ومن غفل عن هذا اعترض بان الاولى تبديل او بالواو ثم ان الظاهر
ان حال الكفرة هى انهم اما يظهرون بالتكلم ما ارادوا بالمؤمنين او يخفون ذلك
ولذا فرع قوله يسمع ما يبدون ويعلم ما يخفون فهو تفسير عما يقتضيه المقام فلا يرد
ما قيل فيه نظر لان السماع يعم ما يبدون من الاقوال وما يخفون والعلم يعم قسمى
الافعال لان الغرض ليس تفسير سماع الله تعالى وعلمه مطلقا بل التفسير بحسب المقام
كما عرفت وهذه المرتبة كافية فيه **قوله** وهو فطرة الله نقل الطيبى عبارة
المص بعينها وعقبه بقوله قلت فعلى هذا القول يكون استعارة مصرحة تحقيقية
والقرينة اضافتها الى الله تعالى والجامع على الاول اى على ان يراد بالصبغة الحلية
التاثر والظهور على السيماء وعلى الوجوه الثلثة الظهور والبيان اقول
فيه نظر من وجهين الاول ان المص لم يرد فى الاول ان يراد بالصبغة الحالية
بان يكون الجامع التاثر والظهور على السيماء بل ان يراد بها فطرة الله ويكون
الجامع كينونة كل واحدة من الصبغة والفطرة حلية لعروضها والثانى انه ذكر
جامع الظهور فقط وغفل عن ان المصنف اثبت ثلثة جوامع احدها ان يكون
حلية الثانى الظهور الثالث التداخل ولما وقف المتاخرون من شراح الكشاف
على ما فيه قرروا مرام المص بوجه آخر قال صاحب الكشف وحمل على الاستعارة
المعنوية لان دين الله حلية المؤمن كما ان الصبغة حلية المصبوغ اولانه يظهر
اثره فيه ظهور الصبغ على الثوب ولانه يدخل قلوبهم فتتشربه كما تشرب الصبغ الثوب
وتبعه النحرير فنقول على تحقيق هذين العلمين الاعلمين ان المص ذكر اولا كون
الصبغة مستعارة للفطرة الاسلامية وقد عرفت الجامع فيها ثم جوز كونها
مستعارة لهداية الله الحاصلة بعد الفطرة ولتطهير القلوب بالايمان وذكر بعد هما
جامعين احدهما ظهور الاثر على صاحبه والاخر التداخل فى معروضه ولا يخفى
ان الجامع الاول يعتبر فى الوجهين الثانى والثالث ايضا كما ان الجامعين
الاخيرين يعتبران فى الوجه الاول ايضا ولم يرد بذكر الجامع الاول فى الوجه
الاول تخصيصه به بل ذكره لكفايته فى تصحيح الاستعارة وعدم الحاجة الى
الزيادة وانما ذكر الجامعين الاخيرين فى الوجهين الاخيرين لان الهداية
الحاصلة بعد الفطرة عارضة للذات بعد ان لم تكن وكذا تطهير القلب بالايمان
فالجامع الذى هو ظهور اثر الصبغ فى الثوب بعد ان لم يكن ظاهرا انما يناسبهما دون

عصام

دون الفطرة الاصلية وكذا الجامع الذى هو التداخل فى المعروض بعد ان لم
يكن كذلك واذا عرفت هذا وقفت على فساد ما ذكره بعض المحققين حيث زعم
ان مراد المص هو انها مستعارة فى الوجهين الاول والثانى بجامع كون كل منهما
حلية وانها مستعارة فى الوجه الثالث بجامع التداخل فقط وانت خبير بان كل
واحد من الجامعات معتبر فى كل واحد من الوجه وانما جرى المص فى ايرادها على قضية
المناسبة وتمويه لم يحقق المقام من زعم اختصاص الجامع الاول بالوجه الاول والجامع
الثانى بالوجه الثانى والجامع الثالث بالوجه الثالث وقد عرفت انه لا تخصص
فى كل منها وكذا من قال لم يتعرض لوجه تسمية الهداية صبغة لانها من قوله
لانه ظهر اثره الخ فان هذا الجامع كما يصلح وجها لاستعارة الصبغة للتطهير يصلح
لاستعارتها للهداية ايضا ولا يخفى عليك ان قوله لم يتعرض ممنوع بل قوله لانه
ظهر اثره الخ تعليل لاستعارة الصبغة للهداية والتطهير معا هذا وقال صاحب
الارشاد عبر بالصبغة عن الايمان بما ذكر على الوجه الذى فصل لكونه تطهيرا
للمؤمنين عن اوضار الكفر وحلية تزينهم باثاره الجميلة ومتداخلا فى قلوبهم
كما ان شان الصبغ بالنسبة الى الثوب كذلك اقول مقتضى هذا الكلام ان يكون
التطهير من شان الصبغ كالتزيين والتداخل ولا يخفى انه ليس من شانه حتى يكون
جامعا لاستعارة الصبغة للايمان وانما ذكره ههنا على ان يكون مستعارا
له لا ان يكون جامعا وليس منشأ غلطه الا مجرد ذكره ههنا **قوله** او للمشاكلة
عطف على قوله لانه ظهر اثره الخ وهى التعبير عن الشئ بلفظ غيره لوقوعه فى صحبته
اما بطريق المقال كما فى تعلم ما فى نفسى ولا اعلم ما فى نفسك او بطريق الحال
كما فى هذا المقام وقد يجتمعان كما اذا رايت رجلا يغرس الاشجار وقلت له
اغرس كما يغرس فلان مشيرا الى رجل يفعل الافعال الجميلة المثمرة للمدح والثواب
والمراد ههنا امر المؤمنين بان يقولوا صبغنا الله صبغة باجر المعانى الثلثة
ولم يصبغ صبغتكم قال العلامة فامر المسلمون بان يقولوا لهم قولوا آمنا
وصبغنا الله بصبغة لا مثل صبغتنا وطهرنا به تطهيرا لا مثل تطهيرنا او يقول المسلمون
صبغنا الله بالايمان صبغة ولم نصبغ صبغتكم وقيل لما كان الناويل الاول
مع انه تكلف بحث مخالف للظاهر مبنيا على ما جوزه سابقا من كون خطاب
قولوا للكافرين وكان المص زيفه فيما سبق لم يلتفت اليه ههنا اقول ليت شعرى

تلخيص

عصام

شيخ زاده

ابو السعود

تجريد

ما وجه كونه تكلفا محتاجا لنا للظاهر ولا يمكن ان يكون وجه ذلك ابتناؤه
على الوجه المزيف الذى جوزه سابقا لان كلامه صريح فى المغايرة بين التكلف
والبناء اذ المغايرة انما تكون بين شيئين **قوله** ونصبها ينبغى ان يعلم ان
قوله اى صبغنا صبغة تقرير لحاصل الكلام لا انه مراد فى النظم القرانى وانما
المراد فيه ان تنتصب على انه مصدر لقوله امنا مؤكد لنفسه كما صرح به شراح الكشاف
وبالجملة فالمص موافق للعلامة فى اعراب صبغة ومن غفل عنه زعم ان نصبها
بالمصدرية مذهب العلامة والمص جعلها بمنزلة البدل من امنا لان صبغنا الله
بمعنى طهرنا والايمان تطهير للنفس **قوله** ولمن نصبها جواب عما اورده العلامة
عليه على من جوز الاغراء والبدلية من ان فى كل منهما فصلا بين المعطوف والمعطوف
اعنى جملتى امنا ونحن له عابدون بالاجنبى الذى لا يتعلق بما يتعلق به الجملتان
اذ لم يدخل الاغراء ولا البدل فى حيز قولوا بل الثانى فى حيز عامل ملة ابرهيم
والاول مستقل وبمنزلة البيان والتاكيد لقوله قولوا ففى هذا فك لنظم
الكلام مع انه فى الابدال شيئا اخر هو الفصل بين البدل والمبدل منه بما لا تعلق
له بواحد وهو قوله قولوا امنا وتقرير الجواب ان لمن قال بالاغراء ان يقدر قولوا
معطوفا على الزموا ولمن قال بالابدال ان يقدره معطوفا على اتبعوا المقدر فى ملة
ابرهيم ولا يخفى ان تقدير اتبعوا عند من ذهب الى الابدال لا عند المص
فلا يتجه الاعتراض بان المقدر فيه اما نكون او نتبع كما سبق لا اتبعوا حتى يجاب
بان هذا التقدير بالنظر الى مآل المعنى فان محصل قولوا نتبع ملة ابرهيم
اتبعوا ملته كما قيل وزيف شراح الكشاف جواب المصنف بانه لا وجه لارتكاب
الاضمار بلا دليل مع ظهور الوجه الصحيح واجيب بان الدليل على الاضمار
السباق والسياق فان كلا من نظيرى هذه الجملة معقول قولوا المؤمنين الاولى
قوله ونحن له مسلمون والثانية ونحن له مخلصون مع ان تغيير القول فى القران
اكثر من ان يحصى اقول لعل الشراح لم يعدوا السباق والسياق دليلا عند
ظهور الوجه الصحيح والحق ان دلالتهما ضعيفة عند ظهوره لكن مراد المص هو ان
لكلام القائلين بالاغراء والابدال وجه صحة لا ترجيح قولهما فلا يرد الترجيح عليه
واما ما ذكره بعض المحشين من انه يلزم على كل تقدير ان يكون المعطوف والمعطوف عليه
كلاهما محذوفين وعطف المحذوف على المحذوف غير مقطوع به فى كلام العرب سيما

سيما اذا كان المعطوفان جملتين مستقلتين فمدفوع بان المحذوف فى ملة
ابرهيم فى قوة المذكور اذ لا بد منه البتة لئلا يبقى المنصوب بلا عامل وكذا فعل
الاغراء لشيوع تقديره واما كون المحذوف جملة فاكثر من ان يحصى ولا يبعد ان
يجاب عما اورده العلامة بما اختاره الطيبى حيث قال الحق ان كلا من قوله
تع ونحن له مسلمون ونحن له مخلصون اعتراض وتذييل للكلام الذى عقب به
مقول على السنة العباد بتعليم الله تع لا عطف **قوله** انجادلوننا قيل اشارة
الى ان محاجتهم مجادلتهم مع قولهم لو لا يكلمنا الله او تاتينا اية اقول كيف يصح
هذا الزعم مع ان المص صرح بتخصيص المجادلة بالاصطفاء من العرب دونهم
وهو غير ما ذكر من المجادلة فانها مجادلة فى عدم الحاجة الى النبوة وفى كيفيتها
بعد تسليم الحاجة وهذه مجادلة فى ترجيح القوم الذى وقع الاصطفاء منه ولعل
هذه من تلك **قوله** فى شانه واصطفائه قال صاحب الارشاد اى فى
دينه وتدعون ان دينه الحق هو اليهودية والنصرانية وتبغون دخول الجنة
والاهتداء عليها وتقولون تارة لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى
وتارة كونوا هودا او نصارى تهتدوا ثم قال رادا على العلامتين واما ما قيل
من ان المعنى اتحاجوننا فى شان الله واصطفائه نبيا من العرب دونكم لما روى
ان اهل الكتاب قالوا الانبياء كلهم منا فلو كنت نبيا لكنت منا فنزلت فمعنى
قوله وهو ربنا وربكم لنا اعمالنا ولكم اعمالكم انه لا اختصاص له بقوم دون
قوم يصيب برحمته من يشاء من عباده فلا يبعد ان يكرمنا باعمالنا كما اكرمكم
باعمالكم كانه الزمهم على كل مذهب ينتحونه افحاما وتبكيتا فان كرامة النبوة
اما تفضل من الله على من يشاء فالكل فيه سواء واما افاضة حق على المستحقين
لها بالمواظبة على الطاعة والتحلى بالاخلاص فكما ان لكم اعمالا ربما يعتبرها الله
فى اعطائها فلنا ايضا اعمال ونحن له مخلصون اى لا انتم فمع عدم ملاءمته لسباق
النظم الكريم وسياقه لا سيما على تقدير كلمة ام معادلة للهمزة غير صحيح فى نفسه
لما ان المراد بالاعمال من الطرفين ما اشير اليه من الاعمال الصالحة والسيئة التى
فى امر الصلاح والشر يدور على موافقة الدين المبنى على البعثة ومخالفته
فكيف يتصور اعتبارها تلك الاعمال فى استحقاق النبوة واستعدادها المتقدمة
على البعثة بمراتب اقول هذا من العجايب اذ لا يخفى ان المراد من الاعمال هى

ما يتصف به بعض الاقوياء من النفوس القدسية التي لم تتغير فطرتها الاصلية
الاسلامية من التخلي عن الرذائل والتحلي بالفضائل من غير توقف على شريعة مخصوصة
كما يحكي عن الحكماء الالهيين كيف وقد كان ابرهيم عم من افاضل تلك الفرقة نظر
واستدل فوصل الى التوحيد وبنى عليه اعمالا صالحة كدعوة ابيه وقومه وكسر
اصنامهم وكان ذلك قبل البعثة وكذا نبينا عم كان موحدا قبل البعثة فلم يسجد
للاصنام وكان يتعبد في غار حراء على وجه الهمه الله تعالى بل كان اتيا بجميع الفضائل
الانسية التي من جملتها الامانة حتى لقب بالامين والعدالة في قطع الخصومات
المؤدية الى الفساد مثل ما فعله في وضع الحجر الاسود في محله عند بناء البيت
الى غير ذلك وبالجملة فمن لم تتغير فطرته الاصلية الاسلامية يكون لا محالة عاملا
بالخيرات الموافقة لاصول الشرائع وامهاتها وان لم يعمل بجزئياتها الا بعد العلم بالشريعة
فان التوحيد الذي هو مقتضى تلك الفطرة مستتبع جميع الكمالات من الاعمال
الوجدانية والعقلية فالانبياء كانوا قبل البعثة متصفين بها بدون ان يوضع
لاعمالهم طرائق مخصوصة بحسب الشرع وهذا مما لا يخفى على الضعفاء فضلا
عن الفضلاء واما قضية عدم ملائمة للسباق والسياق فليس بشيء ايضا لان
السباق اذا كان عبارة عن بناء اهل الكتاب دخول الجنة على اليهودية والنصرانية
وبناؤهم الاهتداء على حقيقتهما كما ذكره نفسه فما ذكره العلامة من انكارهم
نبوة محمد عم يلائم هذا السياق لان الملازمة ظاهرة بين ذينك الامرين وبين
انكارهم نبوته عم فالشيء الذي يلائم احد المتلازمين يلائم الاخر ايضا واما قوله
لا سيما الخ فكذلك ايضا اذ الكلام على ذلك التقدير يعني اي الامرين تاتون
المحاجة في حكمة الله تعالى ام ادعاء اليهودية والنصرانية على الانبياء كما ذكره
العلامة وهو لا يلائم مختاره فان مراده المحاجة في حكمة الله الكائنة في امر النبوة
وذكر المص المحاجة فقط وهي المحاجة المعهودة التي في امر النبوة فملائمته للسباق
ايضا اظهر من ان يخفى وعدم الملائمة الذي ادعاه مبني على ما ذكره نفسه
في تصوير المعنى قائلا على معنى اي الامرين تاتون اقامة الحجة وتنوير البرهان
على حقيقة ما انتم عليه والحال ما ذكرنا او التشبث بذيل التقليد والافتراء على الله
حيث ذكر اقامة الحجة على حقيقة دينهم ولم يتعرض لانكار محمد عم وما فعله نفسه
لا يكون حجة على الخصم على ان ما فعله كان ايضا بناء على قضية الملازمة التي عرفتها

عرفتها في السياق هذا وقيل ينبغي ان لا تخص المجادلة بذلك بل يحمل على ما (عصام)
للمجادلة النصارى في قولهم ليست اليهود على شيء والمجادلة اليهود في قولهم ليست
النصارى على شيء ولا ينافي العموم قوله وهو ربنا وربكم لان المراد انه لا يخص
بقوم دون قوم يصيب برحمته من يشاء من عباده اقول تلك المجادلة محاجة
بين اليهود والنصارى لا بينهم وبين المؤمنين فكيف يصح ان يعمه قوله اتحاجوننا
فانه صريح في كون المحاجة بين المؤمنين واهل الكتاب قوله وفيه تعريض (شيخ زاده)
اي في هذا التركيب سواء كان بالمعنى الاول وبالمعنى الثاني ومن زعم
اختصاصه بالثاني اخذا من كلام الطيبي لم يصب لان كونه الاول تحقيقيا
لا ينافي التعريض نعم التعريض اظهر في الثاني كما ذكره صاحب الكشف وقيل الاوجه (عصام)
لجعله متعلقا بقوله ام يقولون وجعل كتمانهم شهادة الله بنبوة محمد عم معرضا به
بل الوجه ان يجعل متعلقا بالمجادلة وذلك القول حتى يكون توبيخا لهم بكتمان
الشهادتين باعتبار دلالة اللفظ اقول لا يخفى ان قوله تعالى قل انتم اعلم ام الله
لقوله تعالى ام يقولون الاية فانه ناطق بافترائهم اليهودية والنصرانية على الانبياء
وجملة قل ءانتم ناطقة بنفي الامرين بشهادة الله تعالى فالظاهر ان جملة ومن اظلم تتمة له
ببيان حال من كتم شهادة الله فلا وجه لربطه بقوله اتحاجوننا وليس في ذلك
رائحة من شهادة الله حتى يتجه الربط به في الجملة قوله ومن للابتداء
اي شهادة كائنة من الله تعالى لابراهيم عم لا لمحمد عم كما قيل فان المذكور
سابقا شهادته تعالى لابرهم كما صرح به المص وشهادته لمحمد انما حصلت بالتعريض (ابن مجيد)
فالوجه ان يقرر الاية على المعنى الاصلي دون التعريضي فما فعله مخالف
لدلالة التقرير فضلا عن مخالفته للمشروح وهو كلام المص قوله خفت احلامهم
او استهنوها يعني اما ان يكون عقولهم حقيرة بحسب الفطرة او استحقروها
جعلوها حقيرة بالتقليد والاعراض عن النظر من مهانة الحقيرة كما صرح به في (ملا خسرو)
قسم الحقيقة من الاساس لا من المهنة بمعنى الخدمة كما قيل اذ لا مساس (عصام)
للخدمة بما نحن فيه وقد سلك هذا المسلك ايضا بعضهم متداركا للمساهلة حيث
قال استمهنوها في ايدي الواهمة حيث سلطوها عليها وانت تعلم بان ذكر التقليد
والاعراض عن النظر يتادى على تعطيل عقولهم وتوصيفها بالبطالة وهو ينافي
كونها مستخدمة ولو للواهمة قوله ربما المنكرين قال العلامة وهم

اليهود لكراهتهم التوجه الى الكعبة وانهم لا يريدون النسخ وقيل المنافقون
لحرصهم على الطعن والاستهزاء وقيل المشركون ولما صح جميع المحتملات وكان اللفظ
عاما لا مخصص له اجراه المص على عمومه ولعل مراد العلامة ايضا هذا المعنى
لكن لما كان الظاهر حمله على اليهود لاحتوائه على وجهين رجحه فقدمه وذكر
بعده الحمل على المنافقين والمشركين على وجه الجواز واذا جاز الحمل عليهما ايضا
ظهر جواز الحمل على الفرق الثلث فعبارة المصنف تجري مجرى الشرح لعبارة الكشاف
واذا عرفت ان العلامة لم يرد التخصيص بواحدة منها وقفت على سقوط ما
يرد عليه انه بعد ما خصصه كان عليه ان يخصصه بالمنافقين لقوله تعالى الا انهم
هم السفهاء فانه في حقهم على ان المعترضة القائلة كان عليه الحمل في حيز المنع
لان قوله تع ذلك معارض بقوله تع ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه
فانه صريح في نسبة السفاهة الى كل من رغب عن ملة ابرهيم فيعم اليهود
المشركين هذا وقال صاحب الارشاد في صورة الحمل على المنافقين انما
قالوه لمجرد الاستهزاء والطعن لا لاعتقادهم حقية القبلة الاولى وبطلان
الثانية اذ ليس كلهم من اليهود اقول لا نسلم تجرد استهزائهم وطعنهم عن الاعتقاد
المذكور وتعليله لا يثبت ذلك بل يثبت خلافه اذ لما كان بعضهم من اليهود
جاز ان يجمع بين الاستهزاء والطعن وبين الاعتقاد بحقية القبلة الاولى
وبطلان الثانية بل هو الظاهر وهذا الا يرد على كلام العلامة لانه لم يدع
تجرد استهزائهم عن ذلك الاعتقاد وانما ذكر حرصهم على الاستهزاء لكونه امرا
مقررا عند جميع المنافقين سواء كانوا من اليهود او من المشركين فلا مانع من
انضمام الاعتقاد الى الحرص في المنافق الذي كان يهوديا ثم قال ايضا
تعليق الانكار بما يولهم عنها لا بما يوجههم الى غيرها مع تلازمهما في الوجود لما
ان ترك الدين القديم ابعد عند العقول والانكار بسببه ادخل لا الذات بان
المنكرين هم اليهود بناء على ان المنكر عندهم هو التحول عن خصوصية بيت
المقدس الذي هو القبلة الحقة عندهم لا التوجه الى خصوصية قبلة اخرى
او هم المشركون بناء على ان المنكر عندهم ترك القبلة القديمة على وجه الطعن
والقدح لا التوجه الى الكعبة لانه الحق عندهم فانه بمعزل عن ذلك كيف
والمنافقون من احد الفريقين لا محالة ونقل عنه عند قوله بمعزل من ذلك

من ذلك اي تعليق الانكار بما ولاهم بمعزل من الايذان بان المنكرين هم اليهود
والمشركون فحسب اقول اذا كان مراده تزييف الايذان المذكور بان الظاهر
منه حصر السفهاء في فريقي اليهود والمشركين والصحيح تعميمه للمنافقين ايضا
فلا يخفى اندفاعه بما ذكره نفسه قائلا والمنافقون من الفريقين لا محالة
اعني ان المذكور في الايذان وجه مواخذة اليهود ووجه مواخذة المشركين
ولما كان المنافقون من احد الفريقين لم يكن وجه مواخذتهم عن هذين
الوجهين فلا يقتضي ذكر الوجهين ما توهمه من الحصر قوله وفائدة تقديم
قيل لا يخفى ان هذه الوجوه انما يحسن لو لم يكن قوله تعالى قل لله المشرق
والمغرب تعليما للجواب والا فالوجه في التقديم هو التنبيه على ان هذا
القول انما السفاهة فلا يبالي به ولا يتالم منه اقول لا شك في كون
قوله قل الخ تعليما للجواب ولا يقدح كونه جوابا في صحة هذين
الوجهين فان توطين النفس لكراهة المواخذة متحقق سواء
كان ذلك جوابا اولا وكذا اعداد الجواب قبل المواخذة غايته
ان الجواب لما كان ملقى من الله تع الى الرسول عم مثلا كان ذلك
الاستاد لتلميذه اذا سئلت عن المسالة الفلانية اجب
بكذا فلا يكون ذلك الجواب جوابا معدا عند التلميذ كلا وبهذا
التقرير يظهر فساد ما قيل في شرح عبارة المص اي جعل النفس معدة
للجواب فان متعلق الاعداد هو الجواب دون النفس قوله
هدا لتوجه اصاب في تبديل ما في عبارة الكشاف من لفظ التوجيه
بلفظ التوجه لما فيه من الخلل فان الظاهر هو الضمير المنفصل راجع الى
الصراط لكن بيانه بقوله من توجيههم يابى هذا المعنى لان هداية الله تعالى
لمن يشاء هدايته ليست الى التوجيه الذي هو فعل الله تعالى بل الى التوجيه
الذي هو فعل الله تعالى بل الى التوجه الذي هو فعل العبد لذا قال الطيبي
الطيبي الضمير للهداية المدلول عليها بقوله يهدي وذكر باعتبار الخبر و
هو هنا واقول لا حاجة الى توجيه التذكير باعتبار الخبر لجواز ان يكون الضمير
للهدى المدلول عليه بالفعل المذكور فانه مصدره كالهداية والمطابقة
حاصلة بلا تاويل وههنا وارد على الامام المذكور ومن قلده ثم ان صاحب

عصام

الكشف دفع الاباء بان معنى الهداية الى التوجيه بيان ان الواجب هو التوجيه
ونقله التحرير قائلا وفيه نظر يعنى ان ارادة ذلك البيان لا يقتضى التعبير
بالتوجيه فلا تصحيحه والعجب من بعض المحشين انه نقل في عبارة الكشف لفظ (ابو محمد)
التوجه بدل لفظ التوجيه فاخذ يعترض بان التوجيه فعل الله تعالى ولا معنى
لكونه واجبا على العبد الا اذا جعل التوجيه بمعنى التوجه ولم يوجد ذلك
في الاستعمال وانت خبير بان مدار اعتراضه على سقم نسخته على انه لو وجد ذلك
في الاستعمال لم يرد على صاحب الكشف انه يصح في عبارة الكشاف ولا يحتاج
الى التاويل الذى ذكره وقيل ايضا يمكن توجيه التوجيه بانه مصدر من المبنى (ملا خسرو)
للمفعول بمعنى كونهم موجهين كما قيل في تفسير التعقيد بان لا يكون الكلام
ظاهر الدلالة انه مصدر المبنى للمفعول فحينئذ يستقيم البيان اقول
يرده كون هداية الله تعالى الى فعل العبد فان الموجهية انفعال لا فعل
وايضا يقتضى هذا كون العبد مجبورا لا مختارا واما ما قيل ايضا (عصام)
من ان المراد من التوجيه ليس توجيه الله تعالى اياهم بل توجيههم انفسهم
واختيار التوجيه على التوجه للتنبيه على ان مناط التكليف هو صدور
الافعال الاختيارية فليس بشيء لان اصل مدعاه مما لا يقبله كل الطبع
السليمة والتنبيه المذكور لا يقتضى ترجيح التوجيه على التوجه لكون
التوجه فعلا اختياريا **قوله** اشارة الى اتفق صاحبا الكشف
والتحرير وشيخا الاسلام والروميان الى ان ذلك ليس اشارة الى مفهوم
الاية المتقدمة بل الى مصدر الفعل الذى بعده وهو الجعل من غير قصد الى
تشبيه جعل اخر به والكاف مقحم اقحاما كاللازم لا يكاد يترك في لغة
العرب والعجم واصل التقدير جعلناكم امة وسطا جعلا كائنا مثل
ذلك الجعل تقدم على الفعل لافادة القصر اى ذلك الجعل البديع جعلناكم (ملا خسرو)
امة وسطا لا جعلا اخر ادنى منه وقيل لعل المصنف انما لم يجزم لما
من التكلف من ارتكاب اقحام بلا فائدة وفوات ارتباط الاية
بما قبلها بخلاف ما اختاره اقول لا نسلم كون اقحام الكاف بلا فائدة
فانهم قالوا انها لتاكيد ما افاده اسم الاشارة من الفخامة كما صرح به
صاحب الارشاد ومدار ذلك ما ذكر في بعض الحواشي من انه يجرد من الجعل

من الجعل المذكور جعل اخر ويشبه بالجعل المذكور قصدا للمبالغة في تفخيم
شان الجعل ومن لم يتنبه له قال انه مستعمل في تشبيه فعل الاخر بفعله (ابو محمد)
هذا لان معنى قول العجم همچنين ميكنيم هر كارى كه ما ميكنيم همچنين مى
كنيم يعنى جميع كارهاى ما در نيكى همچنين است نه انكه نيكى هان
درين كار باشد ووجه فساده ان قائل هذا الكلام لا يقصد كون
جميع افعاله حسنة بل قد لا يخطر بباله عند التكلم فعل من افعاله غير
هذا الفعل فادعاء كونه مطردا دونه خرط القتاد ثم اقول لعل اختيار
المص جعله اشارة الى مفهوم الاية المتقدمة ليحصل ارتباط هذه
الاية بما قبلها ويثبت الفخامة لامر القبلة ايضا مع عموض ما ذكرناه
في توجيه اقحام الكاف وقد حمل الطيبى عبارة الكشاف على هذا المعنى
ايضا وهذا مختار الشيخ عبد القاهر في تفسيره **قوله** افضل القبل (سعدى)
قيل في فهم افضلية قبلتنا من الاية المتقدمة تامل اذ مثلية الحكم النائج
جاءين اقول لا يلزم انفهام الافضلية من الاية المتقدمة بل من القرائن
الخارجية التى وجه بها رضاء الرسول عم وهى انها كانت قبلة ابيه
ابرهيم عم واقدم القبلتين وادعى للعرب الى الايمان وفيها مخالفة اليهود
قوله ثم استعير قد ارتكب المص ههنا بتجويزين احدهما كونه بمعنى الخصلة
المحمودة والاخر كونه بمعنى صاحب الخصلة ولا حاجة الى ذلك على مختار
العلامة فانه جعله مجازا عن خيار جميع الاشياء ذواتا كانت او صفات (ابن الحاجب)
وقال صاحب الارشاد استعير للخصائل المحمودة البشرية لكن لا لان الاطراف
يتسارع اليها الخلل والاعواز والاوساط محمية محوطة كما قيل واستشهد
بقول ابن اوس الطائى كانت هى الوسط المحمى فاكتنفت بها الحوادث
حتى اصبحت طرفا فان تلك العلاقة بمعزل من الاعتبار في هذا
المقام اذ لا ملابسة بينها وبين اهلية الشهادة التى جعلت غاية للجعل
المذكور بل لكون تلك الخصال اوساطا للخصال الذميمة المكتنفة بها
من الافراط والتفريط اقول اراد بالقائل المستشهد العلامة ووجه
ما قاله هو انه كما ان الوسط محمى عن تسارع الخلل اليه كذلك خيار جميع
الاشياء محمية عن ان يتسارع اليه الخلل الذى يمكن عروضها له مثلا تلك

الخصال محمية عن ان يتسارع اليها خلل الذم بحاد فى الافراط و التفريط فخيار
الامم التى هى امته محمد عم لا يتطرق اليهم خلل يقدح فى الديانة وانما كانوا
اهل الشهادة لعوق ديانتهم المانعة من ان يتوجه اليهم مقولة جرح
الشهود قوله واستدل به قال المص فى المنهاج الثانى قوله تعالى
وجعلناكم امة وسطا عدلا فيجب عصمتهم عن الخطاء قولا وفعلا صغيرة
وكبيرة وقيل يرد عليه انا سلمنا عدالة الجميع لا يصدر عنهم كبيرة ولا صغيرة
اصرارا لكن لا يلزم منه ان لا يصدر عنهم خطا ادى اليه اجتهادهم لانه
ليس بعصيان لا من الكبائر ولا من الصغائر بل يكون المجتهد ماجورا وان
اخطا اقول هذا الكلام ما ذكره التحرير فى التلويح لكنه مدفوع بان
عدالة الامة تنافى خطاهم فى الاجتهاد وان لم يمتنع الخطاء فى الاجتهاد
عدالة الواحد او البعض لانه يقتضى اجتماعهم على الضلالة وخلافه
ثابت بقوله عم لا يجتمع امتى على الضلالة كما نقل عن بعض العلماء
فى الحواشى الحسنية للتلويح واذ تحققت هذا عرفت فساد
ما قيل لضعف هذا الدليل قال المص واستدل وهذا عادته فى هذا
الكتاب واقول لا نسلم كون ذلك عادة المص ايضا وقال التحرير
فى التلويح رد الهذا الاستدلال ايضا انه لا معنى لعدالة المجموع
بعد القطع بعدم عدالة كل من الاحاد ونقل فى الحواشى المذكورة عن
بعض العلماء ايضا انه مدفوع بانا لا نسلم عدم عدالة كل واحد منهم اذا
الكلام فى المجتهدين وقد شرط فى الاجتهاد العدالة على انا نثبت
ان الجميع من حيث هو الجميع معدل بتعديل الشارع بالنصوص المذكورة
فيما اجمعوا عليه كان كل واحد منهم ايضا عدلا غير متهم بالكذب
فيما اجمعوا عليه اقول الظاهر ان المراد بالعدالة المثبتة لجميع الامة
ليست العدالة التى جعلت شرطا فى الاجتهاد اذ نعلم علما ضروريا
ان من الامة عصاة لا يتحاشون عن المناهى فهى عبارة عن العدالة
اللازمة للايمان بمجرده وهى التبرى عن الكفر فيثبت لكل فرد من الامة
وهذا ما قاله التحرير فى التلويح ايضا من ان المراد كونهم وسطا بالنسبة
الى سائر الامم واذا كان العدالة بهذا المعنى يكون الاية خارجة عن

عن المبحث فلا يثبت بها المدعى الذى هو دلالة الاجماع على حقية ما اجمعوا عليه
والجواب الصواب يستدعى تمهيد مقدمة هى ان العدالة المعتبرة فى كل واحد من الامة
هى انما العدالة بمعنى التبرى عن الكفر لكن العدالة المعتبرة فى خواصهم الذين هم
المجتهدون العدالة الكاملة بمعنى التبرى عن الكفر والهوى فهى عين تلك العدالة
مع ضميمة وبالجملة فالعدالة على قسمين عامة تعم جميع افرادها وخاصة تختص
بعضها ولما انثبت فى الاية على الاطلاق فقد اثبت كلا قسميها العامة لكل فرد
والخاصة للخواص واذا تقرر هذا فنقول لا نسلم القطع بعدم عدالة كل من احاد
الخواص بمعنى العدالة الخاصة وندعى ان ثبوت تلك العدالة لجميع الخواص
وان لم يمنع صدور الخطاء عن بعضهم لا على التعيين فهى مانعة عن صدوره
من البعض الاخر لا على التعيين ايضا والا لزم اجتماع الامة على الضلالة
وقد عرفت بطلانه فاذا وجدنا فيما بين الخواص البعض الاخر حكمنا بحقية ما اجمع
عليه جميع الخواص الذين منهم ذلك البعض واذ تحققت هذه المقدمة علمت
فساد ما قيل فى شرح قول المص وعدولا ان اراد المصنف ان كل واحد عدل
كما هو الظاهر فليس كذلك وان اراد المجموع عدول فكذلك ايضا فالخطاب اما
مختص بالصحابة او الوسط بمعنى الخير وهذا اذا فسر العدل بالاستقامة كما
دل عليه قوله مزكين بالعلم والعمل واما اذا كان العدل بمعنى غير الفاسق
او اريد بالوسط القريب من الاعتدال فلا يتوجه ما ذكر ووجه فساده انا
نختار ان كل واحد عدل بالعدالة العامة والمراد بكونهم مزكين بالعلم و
العمل كونهم عارفين للتوحيد عاملين على مقتضاه فى الجملة وحينئذ يكون
المجموع عدولا ايضا فلا يحتاج الى التخصيص بالصحابة او الاقتصار على تفسير
الوسط بالخير ثم ان ما ذكره من انه لا يتوجه ما ذكر على تقدير ان يراد من العدل
غير الفاسق ممنوع ايضا لانه اذا اريد ان كل واحد غير فاسق فليس كذلك
واذا اريد ان المجموع غير فاسق فكذلك ايضا ولا حاجة الينا وبل العدل بالقريب
من الاعتدال لوجود العدالة فى كل واحد بهذا المعنى هذا وقد زيف استدلال
المص بوجه اخر ايضا هو ان عدالتهم انما تعتبر عند ادائهم الشهادة وهو فى الاخرة
ولا نزاع فى ان كل امة تصير معصومة فى الاخرة ولا يلزم منه كونها كذلك فى الدنيا
حتى يكون اجماعهم حجة ودفع بان الاية نزلت لبيان مزية هذه الامة على

غيرها وعلى تقدير ان يراد بعد التمم عدالتهم فى الاخرة لا يكون لهم مزية لان الكل
يصير عدولا فى الاخرة فوجب ان يكون المراد عدالتهم فى الدنيا اقول لا نسلم كون
الكل عدولا فى الاخرة كيف والامم التى تنكرون تبليغ الانبياء عم انما يكذبون
هذا الكذب فى الاخرة قال نسلم ورود السؤال لا يتنا انه على هذه المقدمة
ولا يصير الجواب لا يتنا انه على تسليمها والعجب من بعض المحشين انه نقلهما وغفل
عما فيهما نعم يبقى انه يجوز ان يكون بعض الامم عدولا فيها كمومنى اهل الكتاب
قبل ان ينسخ دينهم فلا تكون العدالة مزية لهذه الامة بالنسبة اليهم لكنهم لما
كانوا قليلين بالنسبة الى الكفار منهم لم يثبت الله تعالى العدالة الا لهذه
الامة قوله اى لتعلموا هذا اول الوجهين فى تفسير الشهادة يعنى ان الشهادة
بمعنى الاخبار الصادق على امر مقرر كقوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملئكة
واولوا العلم ولما كان اخبارا عما يعلم بالناس اى الكفار عدى بعلى وهى الشهادة
فى الدنيا على المعاصرين ومن قبلهم وبعدهم اى يكون هذا الاخبار سببا للحكم
بكفر المعاصرين وكفر من قبلهم وبعدهم ومأخذ هذه الشهادة الحجج التى نصبها
الله تعالى فى الانفس والافاق وكتبه المنزلة ورسله وليس فيها تصور مدع ولا
دعوى كما فى الشهادة الشرعية وشهادة الرسول فى هذا الوجه ما كان من حجج
المومنين وبقى على مر الدهر والثانى منهما ما ذكر بطريق الرواية وهى الشهادة
فى الاخرة على الامم وفيها اعتبر المدعى وهم الانبياء عم ودعواهم على الخصوم وتزكية
الشهود الصادرة عن نبينا عم على وتيرة الشهادة الشرعية ومأخذها ليس الا
اخبار الله تعالى فى كتابه المخصوص الذى هو القران بخلاف الشهادة الاولى ولا
تجعل الوجهين واحدا كما زعمه البعض من اصحاب الحواشى فمن قصور التدبر
فى ملاحظة اطراف الكلام قوله وهذه الشهادة قيل يجوز ان يجعل عليكم
من قبيل المشاكلة فلا يحتاج الى التكلف اقول لا وجه لعد المتقابلين من قبيل
التكلف فانه طريقة مسلوكة للبلغاء بل هو اولى من المشاكلة من جهة المعنى لانه
يفيد معنيين بلفظ واحد بخلاف المشاكلة قوله اى الجهة يعنى ان المفعول
الاول للجعل هو القبلة ومفعوله الثانى هى الجهة المقدرة موصوفة بالتى كما
صرح به فى الكشاف وقيل لا يقتضى المعنى كون القبلة المفعول الاول والتى
كنت عليها المفعول الثانى كما توهم بل يجوز ان يكون على العكس اى صيرنا الجهة التى

التى كنت عليها ثم صرفت عنها الى بيت المقدس القبلة اقول يؤيده ما قيل من
ان الجعل بمعنى نقل الشئ من حالة الى اخرى فالمتلبس بالحالة الثانية هو المفعول
الثانى كما فى قولك جعلت الطين خزفا فينبغى ان يكون المفعول الاول هو الموصول
والثانى هو القبلة لكن يرد هذا المؤيد بما يرد المؤيد ايضا من ان هذا كلام صناعى
ينساق اليه الذهن بحسب النظر الجليل ولكن التأمل يهدى الى العكس فان المقصود افادة
ليس جعل الجهة قبلة لا غير كما يفيده ما ذكر بل هو ان القبلة المحققة الوجود فى
غيرها كما صرح به فى الارشاد قوله تألفا لليهود قيل مردود بالحصر المستفاد
من تمام الكلام الذى ذكره فانه صريح فى ان جعل الكعبة قبلة ليس تألفا لقريش
على الوجه الاول وان جعل الصخرة قبلة ليس تألفا لليهود على الوجه الاخر
اقول لم يقل احد بان جعل الكعبة قبلة فى الاول لاجل التألف لقريش بل ذكروا
فى الثانى ان جعل الصخرة قبلة فى الثانى لاجل التألف لليهود ولا يقدح فيه
الحصر المذكور على الوجه الاول وهى ان يراد بالتى كنت عليها الكعبة لان المعنى
ما جعلنا الجعل الناسخ الا للامتحان ولا يستلزم ذلك كون الجعل المنسوخ ايضا
للامتحان فهو لفائدة اخرى وهى التألف المذكور واذا صح اعتبار التألف على
الوجه الاول المختار فلا ضير فى عدم صحته على الوجه الاخر المرجوح ولك ان تقول
يصح اعتباره على الثانى ايضا بان المحصور فى الامتحان الفائدة التى هى الحكمة الظاهرة
ولا ينافى فى ذلك اثبات حكمة خفية هى التألف قوله لقول ابن عباس ذكره
لتأييد المعنى الثانى فانه صريح فى انه انما كانت القبلة الصخرة فالظاهر انه
توسط عم الكعبة فى البين للتبرك بها لكونها قبلة ابائه ابرهيم واسماعيل عم لا
لمشاركتها مع الصخرة فى ان تكون قبلة ولو سلم المشاركة فلا يخفى ايضا انه
تأبى به ارادة الصخرة لانها التى كانت قبلة اما على المشاركة او على الانفراد
فلا يتم ما قيل لا دلالة فى هذا الكلام على احد المعنيين المذكورين بخصوصه
قوله او لنعلم هذا هو الشق الثانى من الوجه الثانى وهو كون الجهة التى
كنت عليها الصخرة والمخبر عنه الجعل المنسوخ ووجه الشق الاول منه ظاهر وهو ان
المعنى ما جعلنا قبلتك الصخرة الا لامتحان الناس بنفس ذلك الجعل وكذا وجه
هذا الشق ايضا فان المعنى ما جعلنا قبلتك الصخرة الا لنحولك عنها الى الكعبة
الان فيحصل الامتحان بالتحويل المبنى على ذلك الجعل والممتحنون على الشق

الاول من امن من قريش وعلى الشق الثاني هم ومن آمن من اليهود كما في الوجه الاول الذي ذكره بقوله وعلى الاول ومن قال الاشبه على الوجه الاول ان يكون المراد من امن من اليهود وعلى الثاني من امن من الكفار الذين هم غير اليهود فلم يفهم المرام اذ لا وجه للتخصيص في الوجه الاول وفي الشق الاخير من الوجه الثاني وكانه غافل عن كون الثاني على شقين والعجب من صاحب الارشاد انه لم يتعرض بالشق الاول من الوجه الثاني فانه اراد رده نعليه بيان وجهه وهو غير ظاهر ولعلهم خلقيات في هذا المقام فتمسك بما ذكرناه تعرف روح الكلام قوله لعارض احسن في تغيير عبارة الكشاف وهي وان استقبالك بيت المقدس كان امرا عارضا لغرض فان لفظ الغرض محتاج الى التاويل بالمصلحة حتى ان من غفل عن التاويل اعترض بان ذلك من جنس الحكم التي ترتب عليها المصالح لا من قبيل الاغراض قوله باعتبار التعلق الحالي قيل هذا ليس بشيء لان علمه تعالى به موجود اي وقت وجد لم يزل ايضا فانه تعالى كان عالما في الازل بهم وبكل حال من احوالهم التي تقع في زمان من ازمنة وجودهم مقارنة للزمان الذي يقع فيه تلك الحال اي كما ان علمه تعالى لم يزل كذلك علمه المقيد لم يزل اقول معنى تعلق علمه تعالى في الازل بالحادث موجودا وقت وجوده هو انه علم في الازل ان ذلك الحادث يحدث في وقت كذا وهو مسلم ولكن المراد غيره وهو تعلق علمه بان ذلك الحادث قد حدث في ذلك الوقت ولا يتحقق هذا الا بعد تحقق الحدوث ومناط الجزاء هذا التعلق دون التعلق الاول ولا يتردد فيه من يفرق بين الحدوث المستقبل والحدوث الماضي وتحقيق المقام ان علمه تعالى ازلي وله تعلقات ازلية تصورها عليه تسمى الاعيان الثابتة موجودة بالوجود العلمي فاذا حدث شيء منها بالوجود العيني حصل لعلمه تعالى تعلق اخر به موجودا خارجيا ولم يلزم منه حدوث علم الله تعالى بل زال تعلقه الاول وحدث تعلق اخر كما ذكر في الكتب الكلامية ثم ان هذا القائل فسر العبارة الكريمة قائلا ليظهر علمنا على مظاهر الرسول عم والمؤمنين ويتميز عندهم الثابت على الاسلام وانما عبر عن الظهور المذكور بالعلم المسند الى ذاته لانهم خواصه واهل الزلفى عنده تعظيما لهم اقول ليت شعري ما معنى ظهور علمه تعالى على مظاهر الرسول والمؤمنين اذ لا وجه لان يقال ظهر علم الله تعالى في المخلوق فان اراد به غيره تعالى وحصول علمهم بذلك فهو حاصل بجعل

ابن محمد
ابو السعود
شيخ زاده
سعدي
كمال باشا زاده
كمال باشا زاده

يجعل العلم مجازا عن مسببه الذي هو التميز كما في الوجه الثالث ولا وجه لجعل العلم مجازا عن ظهوره وان اراد ان المراد بالعلم علمهم ولكن اسند الى الله تعالى تعظيما لهم كما في الوجه الثاني فلا وجه ح ايضا لجعل علم الله مجازا عن ظهوره وبالجملة فهذا الكلام لا يخلو عن خلط وخبط هذا وقد ذكر العلامة في موضع اخر وجها غير التوجيهات الثلثة المذكورة ههنا وهو ان يكون الاية على استبداد اي فعلنا ذلك فعل من يريد ان يعلم وقيل ولنا توجيه خامس وهو ان نعلم متكلم مع الغير اي ليشترك العلم بيني وبين الرسول والمؤمنين اقول لا يصح هذا الا بحمل الجعل العلم في حقه تعالى ما لا بالعلم الحالي فيرجع الى الوجه الاول ولا يكون وجها خامسا نعم يغاير ذلك بفهم مشاركة الرسول عم والمؤمنين لكن اذا دقق النظر لا فائدة لتلك الضميمة في دفع السؤال انما المفيد لدفعه هو مجرد حمل العلم على الحالي حسبما عرفت قوله والعلم اما بمعنى المعرفة يعني ان العلم اذا لم يكن مجازا عن التميز فهو اما بمعنى المعرفة وهو الذي يتعدى الى مفعول واحد وبمعناه المشهور وهو الذي يتعدى الى مفعولين وهو على وجهين اما ان تعلق بالاستفهام الذي يتضمنه من او يكون مفعولا اولا من يتبع والثاني ممن ينقلب وقيل ههنا احتمال ثالث فات الكشاف والقاضي وهو كونه بمعنى التميز وح من يتعلق بالعلم بلا تمحل اقول هذا من العجايب فان العلامة والمصنف صرحا في الجواب الثالث بان يكون نعلم بمعنى نميز مع ان ما لا يكون التميز سببا عن العلم فكيف يصح القول بان هذا الاحتمال فاتهما فمرادهما ان العلم اذا كان مجازا عن التميز فاعراب الجملة ظاهر واما اذا لم يكن كذلك فاعرابها كذا وكذا والعجب منه ما ذكره القائل بعد كلامه هذا وهو ان يكون ممن ينقلب بيانا لمن يتبع والانقلاب على العقبين عبارة عن اتباع الرسول عم في التوجيه الى القبلة الاولى وانت خبير بان العاقل لا يتردد في قبحه فان الانقلاب على العقبين من اوصاف الذم حتى قال صاحب الكشف انه مثل في الردة وحقق ذلك بما لا مزيد عليه قوله او معلق رده ابو البقاء بانه يقتضي ان يبقى ممن ينقلب بلا متعلق لان ما بعد كلمة الاستفهام لا يتعلق بما قبلها واجاب عنه الطيبي بجعله حالا من ضمير يتبع على معنى لنعلم اي فريق يتبع الرسول مميزا من المنقلبين ورده صاحب

عصام
عصام
عصام

صاحب الكشف وسعد الدين

الكشف بان الاضمار بدون قرينة وان التقييد لا معنى له ودفع التحرير الاول بان فحوى الكلام قرينة على انه مشترك الا لزام اذ على تقدير الموصوف ايضا هو حال من بمعنى متميز واقول دفعا للثاني ايضا لا نسلم انه لا معنى للتقييد اذ ليس المراد العلم المطلق بهم بل العلم المقيد بكونهم مميزين وهذا ظاهر وان خفى على صاحب الكشف والتحرير **قوله** اى لنعلم تميز على هذا لا يستقيم المعنى على الوجه الاخير اذ لا معنى لان يقال لنميز من يتبع الرسول مميزا ممن ينقلب للزوم تقييد التمييز بالتمييز اقول نا شئ من الغفلة عما ذكرنا من تحقيق مرام المص المحصل فى شرح قوله والعلم اما بمعنى المعرفة **قوله** من الجعلة قيل الاولى فى مرجع الضمير الى مدلول وما جعلنا رجعة الى الصيرورة لانه لا تكلف فى تحصيل التانيث بخلاف ما ذكره لان العدول عن التحويل والجعل والرد الى التحويلة والجعلة والردة تكلف اقول يختار المص اسلوبا لعبارة الكريمة من رجعه الى الصيرورة فان هذه الافعال مستندة الى الله تعالى بخلاف الصيرورة مع ان الجعلة مدلول عليها بلفظ جعلنا والردة بعبارة التى كنت عليها على الوجه الواضح وهو المراد بالجهة الكعبة ولا نسلم كون الاصل التذكير والعدول عنه تكلفا فان المراد من هذه الالفاظ بناء المرة فان ما يشق عليهم هو الجعل الواقع فى هذه المرة وبهذا يسقط ما قيل ايضا ليس تانيث كبيرة لاجل تانيث الضمير فى كانت بل هى صفة حادثة وتانيث الضمير لاجل تانيث الخبر فرجع الى الجعل او الرد او التحويل بدون تكلف اذ لا وجه لدعوى التكلف فى تانيث بناء المرة فانه مقتضى الوضع بل التكلف فى ما ذكره كما لا يخفى وقيل ايضا الاقرب من الكل جعل الضمير للمتابعة المستفادة من يتبع اقول لا نسلم الاقربية معنى ولفظا اما الاول فلان ما يشق عليهم ليس نفس المتابعة بل الجعلة او الردة او التحويلة وملاحظة المشقة فى المتابعة مبنية على كون المتابعة فى واحدة منها فاعتبار واحدة منها اقرب من اعتبار المتابعة واما الثانى فلان مصدر يتبع هو الاتباع فارجاعه الى المفاعلة واخذ مصدره تكلف **قوله** التانيثين ولا يخفى ان هذا المعنى يجرى فى جميع صور تحويل القبلة سواء كان التى كنت عليها عبادة عن الكعبة او الصخرة على التقدير الثانى سواء كان الامتحان حين التحويل الى الصخرة او حين

او تجيد

عصام

عصام

عصام

او تجيد

او حين التحويل منها الى الكعبة ومن العجائب ما قيل اخر معنى الثبات فى الدعاء والاتباع انما هو على الوجه الاول لقوله وعلى الاول معناه ما ردد ناك الى ما كنت عليها الا لنعلم الثابت على الاسلام الخ وما بعث القائل على هذا التخصيص الغافل الا تجويده على تصريح المص بلفظ الثبات فى الوجه الاول وهل يلزم منه ان لا يعتبر الثبات فى غيره كلا وقال العلامة ويحكى عن الحجاج انه قال للحسن ما تقول فى ابى تراب فقرأ قوله الا على الذين هدى الله ثم قال وعلى منهم وهو ابن عم رسول الله وختنه على ابنته واقرب الناس اليه واحبهم ولعل المراد من قوله فقرأ قوله انه قرأه الى اخر الاية على انه من قبيل الاكتفاء الشايع فلا نسلم ما فى الحواشى الاكملية من ان ذكر حكاية الحجاج قبل تفسير قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم كان انسب **قوله** فيكون كان فيه كلام ذكره صاحب الكشف والتحرير مصرحا بان الوجه ان لا يكون زايدة بل ان يجعل فى كان ضمير القصة ويقدر بعد اللام مبتدأ اى كانت القصة للتحويلة كبيرة فيكون القصة عبارة عن جملة للتحويلة كبيرة كما هو الشايع فى امثاله وما قيل اى وان كانت قصة التحويل كبيرة فغلط لان مقتضى هذا التفسير نصب كبيرة لا رفعها الذى هو المطلوب والعجب من مشيخة الاسلام الروميين انهما لم يتعرضا لما ذكر كانهما غفلا عنه **قوله** محافظة قيل الظن ان مراده بالفواصل فواصل ما وقع من الايات تذييلا لنكتة فى قوله تعالى فيما قيل يهدى من يشاء الى صراط مستقيم وجمع الفواصل بناء على ان اقل الجمع اثنان على قوله اقول نعم المراد من المحافظة توضيعه بقوله تعالى ذلك فى اخره لكن ليس جميع الفواصل مبنيا على ذلك القول لان المراد من قوله محافظة انه للقاعدة الجارية فى امثال هذا المقام التى هى المحافظة على الفواصل فيقع لفظ الفواصل على افراد كثيرة وقيل انما قدم الرؤف على الرحيم لان الرافة انما تكون باعتبار الحفظ والصيانة عن الافات التى بها يستحق العقاب والرحمة باعتبار افاضة الكمالات التى بها يستحق الثواب فالاولى من باب التزكية والثانية من باب التحلية ولا يكون التحلية الا بعد التزكية واشار القائل بكلامه هذا الى رد المص يعنى ان التقديم لهذه النكتة المعنوية دون امر لفظى فقط كما زعمه المص واقول اما ان ذكره من اختصاص الرافة بالتزكية والرحمة بالتحلية غير مسلم وعليه الاثبات بل الظاهر عدمه كلا

الكمال

عصام

الجوهري شمول كل منهما على التزكية والتحلية كما نص في الصحاح بان الرأفة
شدة الرحمة وقد يقال كل واحدة منهما ابلغ من الاخرى من وجه واياما كان فيظهر
وجه التوجيه بمحافظة الفواصل بقي هنا شيء يرد على المصنف هو ان الرأفة لما كانت
بمعنى شدة الرحمة ذكر الرحمة دالا على ما دون تلك المرتبة من الرحمة ليكون
على طريقة التتميم وهذه طريقة مسلوكة للبلغاء كطريقة الترقي كما ذكر في الرحمن
الرحيم قائلا او لان الرحمن لما دل على جلائل النعم واصولها ذكر الرحيم ليتناول
ما خرج منها فيكون كالتتمة والرديف له واذا تقرر هذا الوجه المعنوي ظهر انه
لا يتجه القناعة بالامر اللفظي بل كان ينبغي ان يذكر هذا الوجه ويذكر
ما ذكره كالتتمة والرديف له جامعا بينهما قوله ربما نرى قال العلامة
معناه كثرة الرؤية كقوله قد اترك القرن مصفرا انامله وقال شراح الكشاف
انه من عكس كلامهم الذي يقصدون به الافراط فيما عكس عنه فيكون كلمة قد
مستعارة من التقليل الى التكثير بمناسبة التضاد استعارة تمليحية قيل
هذا انما يحتاج اليه لو كان التقلب كثيرا واما لو كان التقلب قليلا فهو
اشارة الى كمال ادبه عم حيث لا يقلب وجهه الى السماء الا قليلا لانه
مشعر بالسؤال المفرع على رعاية ادبه اقول لما كان التقلب كثيرا ويكفي في رعاية
كمال ادبه عم عدم سؤاله والاحتراز عما يشعر بالسؤال من قبيل المبالغة
المردودة واما كثرة التقلب فثابتة بما ذكره الامام الواحدي في اسباب
النزول حيث قال ان النبي عم قال لجبريل وددت ان الله صرفني عن
قبلة اليهود الى غيرها وكان يريد الكعبة لانها قبلة ابرهيم عم فقال
جبريل انما انا عبد مثلك لا املك شيئا فاسأل ربك ان يحولك عنها
الى قبلة ابرهيم عم ثم ارتفع جبريل وجعل رسول الله يديم النظر الى
السماء رجاء ان يأتيه جبريل بما سأل فانزل الله قد نرى تقلب وجهك
الاية ويدل عليه عبارة الاية فان صيغة التقلب لتكرير الفعل في مهلة و
تكثير فيفيد كثرة قلب الوجه وانما حسبنا يكون الصيغة للتكرير اذ لا وجه
لكونها لغير ذلك من وجوهها وهي التكلف والاتخاذ والتجنب ومعنى
الاستفعال ومطاوعة فعل وفي بعض الحواشي هذه العبارة تحتمل
وجهين احدهما ان يكون للتقليل كما هو مقتضى اصل وضعه فيكون قد كذلك

كذلك ايضا ويكون معناه كثرة الرؤية وهذا لا يفهم من ظاهر الاية بل علم
من خارج ويكون قد للتكثير ذكره سيبويه قال صاحب المغني وقد صرح الزمخشري
فقال معناه تكثير الرؤية اقول انها تفهم من ظاهر الاية وهو ان صيغة
التقلب لتكرير الفعل في مهلة تفيد كثرة قلب الوجه كما عرفت وهي تقتضي
كثرة الرؤية المتعلقة واما ذكر سيبويه كونه للتكثير ففيه كلام لا من
اجل الكلام فلم يتعين مراده قال سيبويه قد جواب لقوله لما يفعل ثم قال
ويكون بمنزلة ربما قال الهذلي قد اترك القرن مصفرا انامله كأن
قال ربما وفهم ابن مالك منه ان المراد القول بانها بمنزلة ربما موجب
للتسوية بينهما في التقليل والصرف الى المضي واعترضه ابو حيان فقال
لم يبين سيبويه الجهة التي هي فيها قد بمنزلة ربما ولو بين ذلك على التسوية
في كل الاحكام بل يستدل بكلام سيبويه على نقيض ما فهمه ابن مالك
وهو ان قد بمنزلة ربما في التكثير فقط ويدل عليه انشاد البيت لان
الانسان لا يفتخر بما يقع منه على سبيل القلة وانما يفتخر بما يقع على سبيل
الكثرة وقيل نصرة لابن مالك اما قوله لم يبين سيبويه الجهة الخ
فالاطلاق التسوية كاف في الاحكام كلها الا ما تعين خروجه واما قوله
لان الانسان الخ فجوابه ان ذلك فيما يمكن وقوعه قليلا وكثيرا فلا
يفتخر منه الا بالكثير اما ما لا يقع الا نادرا فانه يقع الافتخار به بالقليل
لاستحالة الكثرة فيه وترك المرء قرنه مصفر الانامل كأن اثخنه بجرح
صاد يستحيل وقوعه كثيرا وانما يتفق نادرا فلذلك يفتخر به لان القرن هو
المقاوم للشخص الكفوء له في شجاعته فلو فرض مغلوبا معه في الكثير من الاوقات
لم يكن قرنا الا عند المكافأة غالبا اذا تقرر هذا فنقول لما كان قوله
القران يقتضي انه لا يغلب قرنه لان القرنين غالب امرهما التعارض
ثم قضى بانه قد يغلبه حملنا ذلك على القلة صونا للكلام عن التدافع
بين اوله وآخره فقد اتجهت المؤاخذة على ابن هشام في نقله هذا المعنى
عن سيبويه فان سيبويه لم ينقله نصا وانما فهمه ابو حيان عنه ثم ابو حيان
ليس جازما به وانما قاله معارضا لفهم ابن مالك ومثل هذا لا يكفي في
تسويغ النقل عن سيبويه انه قال ان قد في البيت للتكثير وغاية ما فهم

جوزه أبو حيان وسبقه الزمخشري إليه وهو معارض بفهم ابن مالك
أحد المجتهدين في النحو وقال الدماميني حاصل كلامه على البيت أن دماميني
التكثير لمزوم التناقض بناء على أن القرن هو الكفؤ وكثرة مغلوبيته
تمنع كونه قرنا وقد فرض أنه قرن هذا خلف وإنما يتم ذلك أن لو كان
المراد بالقرن واحدا وهو ممنوع بل الظاهر أن المراد به الجنس فلو فرضنا
أنه غلب جميع أقرانه وهم مائة مثلا كل واحد مرة حصل كثرة الغلبة
مع انتفاء التناقض لتعدد المحال أقول ليس مراد كلام القائل على كون
المراد بالقرن واحدا بل على أن اعتبار المساواة في معنى القرن تنافي
غلبة المرء عليه كثيرا سواء كان القرن واحدا أو متعددا فإن غالب
أمر القرنين التعارض كما ذكره ولو فرض وقوع الغلبة من أحدهما أيضا
فالظاهر أن يغلب فرد آخر على هذا الغالب وبالجملة فلا شك في أن
من غلب على بعض من يساويه يكون مغلوبا للبعض الآخر منهم البتة وإلا
لم يتحقق القرنية في جميعهم فلا وجه في ورده أن يقال لا نسلم أن المساواة
ملتزمة في معنى القرن بل هو يطلق على ما يقرب من المساوي مثلا
بعد علماء عصر أقرانا ولا يلزم منه مساواتهم في العلم بل يكفي تقاربهم فيه
فظهر أنه يفتخر بالغلبة على شجعان عصره المتقاربين منه كثيرا كما يصح أن
يفتخر من هو أعلم العلماء بغالبيته على غيره من العلماء كثيرا وبهذا ظهر أن قول
القائل أما قوله لم يتبين الخ ليس بشيء لأن خروج القلة من الأحكام
متعين بإنشاد البيت حسبما عرفت وبعد التنبيه بالذي فالصواب في البيت
الحمل على التكثير وحمل كلام سيبويه على ما فهمه العلامة وأبو حيان وأن
أبا حيان جازم بما قاله لم يذكره لمعارضته فهم ابن مالك فقط بل ذكره
جازما به مختفيا وكتبوا فهم العلامة معارضا بما فهمه ابن مالك لأن
التحقيق أسقط عن قرينة التعارض ويستقيم به نقل ابن هشام هذا كمال پاشازاده
المعنى عن سيبويه ولا يقدح فيه عدم تنصيصه هذا وقيل قد للتقليل
هنا في مقام التكثير كما في البيت يعني أنك تفعل كثيرا على ما دل عليه
عبارة تقلب فإن صيغة التفعيل للتكثير وهو قليل بالنسبة إليها تهكم به
وتهويل وفي البيت يدعي قلة الترك بالنسبة إليها في نفسه فأمر به فقس

هو كثير في حد ذاته أقول إذا كان الأمر كذلك يكون قد مستعارا في معنى
التقليل والتكثير مستفادا من التقلب لا من كلمة قد ولو سلمنا أن يكون التكثير
مستفادا من كلمة قد بانضمام كلمة التقلب ورد علينا أنه يكون قد بمعنى
التقليل والتكثير معا وهو باطل وأيضا ليس في البيت لفظ يدل على التكثير
فيما في نفسه كلفظ التقلب الوارد في الآية فما ذكره أمر موهوم لا يدل
عليه شيء في العبارة وبالجملة فكلمة قد مستعارة من التقليل للتكثير
حسبما ذكره شراح الكشاف كما عرفنا فلا يصح فيها اعتبار المعنى المستعار منه
إذ لا يجوز اعتبار الحقيقة في المجاز قوله ولمخالفة اليهود أعاد الجار
ههنا إيذانا بأن هذا الوجه ليس على وتيرة الوجوه السابقة فإنها
علل لاستحسان أن يكون الكعبة قبلة وهذا الوجه لاستكراه أن يكون الصخرة
قبلة لكن لا لكراهة في نفسها بل لأن اليهود قالوا إنه يزعم مخالفتنا ثم إنه
يتبع قبلتنا ولولا نحن لم يدر أين يستقبل فعند ذلك كره أن يتوجه إلى
قبلتهم والعجب من بعض المفسرين أنه ذكر هذا الوجه راضيا به ثم قال في تفسير كمال پاشازاده
ترضاها تحبها وتميل إليها لمصلحة دينية وهذا التقييد للدلالة على أن التولية
كانت رعاية لرضاه عم فلا دلالة فيه على كراهته عم القبلة الأخرى
انتهى وأنت خبير بأن مخالفة اليهود من المصالح الدينية فإن قولهم هذا
ما يقدح في أمر النبي ونبوته فيجب دفعه وأيضا من أسباب تلك الكراهة
رضاه بالكعبة كما اعترف به فلا فيدخل في رعاية رضاه عم فلا يكون
أمرا وراءه ثم إن كون التولية رعاية لرضاه فقط ممنوع قال النحرير وصف
العلامة الأغراض بالصحة والموافقة لمشيئة الله تعالى إشارة إلى أن ميله
إلى الكعبة لم يكن من جهة هوى النفس وإجابة الله تعالى إياه لم تكن لمجرد ميله
ومحبته بل لموافقة إرادته وحكمته وهذا هو الظاهر من تقرير المصنف أيضا
لكنه مدفوع بأن المراد من رضاه عم رضاه المعهود الذي كان لمصلحة دينية
موافقا للحكمة الإلهية على أن الإضافة للعهد قوله فلنمكننك قيل جعل اي محمد
التولية مجازا عن التمكين والاقتدار على التولي فيكون من إطلاق اسم المسبب
على السبب وإنما لم يحملها على الحقيقة بناء على أن تحوله عم نحو القبلة إنما
هو باختيار منه عم لا بقسر الله تعالى بل بفعل الله تعالى فيه إعطاء القدرة عليه

ثم امر ان يتجه باختياره تلك الجهة اقول لا معنى لان يكون تحوله ثم باختيار
منه ثم لا يتصور انه كان فان التحول لم يكن الا بعد امر كما بقوله فول وجهك
ولا شك في انه امر ايجابي ولا احتمال لكونه تخييريا او استحبابيا لاقتضائه
تجويز الرجوع عن استقبال الكعبة الى استقبال غيرها والايجاب عين القسر
نعم كانت الكعبة مختارة عند الرسول ع م لكن لم يكن تحوله باختياره بل بامر
كما واما مراد المص فليس جعل التولية مجازا عن التمكين من التولية كما زعم
بل هو ان تولي الامر عبارة عن القدرة على التصرف فيه فالتولية الاقدار على
ذلك التصرف مثلا تولية السلطان اميرا على مملكة اقداره على التصرف
فيها بالحكومة فتولية الرسول ع م قبلة اقداره على التصرف فيها
وليس التصرف فيها الا الاستقبال اليها لان التصرف في كل شيء بحسبه فالتمكين
من الاستقبال معنى حقيقي للفظ التولية المذكورة ههنا قوله اصرف
وجهك قبل لا يخفى انه ليس من التولية بشيء من المعنيين بل هو من قبيل
ما ولاهم عن قبلتهم وكانه جعل مجازا عن الصرف لانه ليس له الا مفعول
واحد وتقدير المفعول تكلف وان اشار اليه الكشاف حيث قال اي
تال اجعل تولية الوجه اي مر تجعل وجهك يلي جهتها او تمكن وجهك
من استقبالها فان المحقق التفتازاني لم يجعل الشطر مفعولا به لانه
لو كان مفعولا به لاقتصر على المسجد ولم يذكر الشطر هذا وكان وجهها ان الجهة
ماخوذة في مفهوم التولية كما يرشد اليه تفسيرها وفيه انه يلغو ذكر الظرف
فالمتجه ما ذكره القاضي الا انه لا يصح جعل شطر ظرفا بل منصوبا بتقدير
الى وهو سماعي فالسماع خفي اقول فيه اغلاط الاول ان المقدمة
القائلة انه ليس من التولية الح ممنوعة بل هو اما من المعنى الاول اي مكن
وجهك من التصرف في القبلة باستقبالها قال الراغب في المفردات وقولهم
تولى اذا عدي بنفسه اقتضى معنى الولاية وحصوله في اقرب المواضع يقال
وليت سمعي كذا ووليت عيني كذا اقبلت عليه قال الله فول وجهك شطر المسجد
الحرام واما من المعنى الثاني اي اجعل وجهك بحيث يلي شطره كما ذكره بعض
اصحاب الحواشي واما تصريح المص بقوله اصرف وجهك فتصوير لحاصل المعنى
الا على كلا التقديرين يكون الحاصل ذلك الثاني ان قوله بل هو الح ممنوع ايضا

ايضا فان ذلك الاستعمال غير هذا الاستعمال فان التولية مستعملة هنا معداة بنفسها
وهناك معداة بعن قال في المفردات واذا عدي بعن لفظا او تقديرا اقتضى
معنى الاعراض وترك قربه فمعنى ما ولاهم ما حملهم على الاعراض عن قبلتهم كما صرح
الشيخ عبد القاهر في تفسيره وقول المص هناك ما صرفهم تصوير للمال ايضا الثالث
ان قوله وكانه جعل الح ممنوع ايضا اذ مهما امكن حمل اللفظ على حقيقته لا يحمل
الى المجاز وقد عرفت وجه حمله على كل واحد من المعنيين الحقيقيين الرابع ان قوله
وان اشار اليه الكشاف الح فرية بلا مرية قال العلامة وشطر المسجد نصب على
الظرف اي اجعل تولية الوجه تلقاء المسجد اي في جهته وسمته وهل يكون فيه
اشارة الى تقدير المفعول كلا بل هو ظاهر في تركه كما ذكره النحرير حيث قال يشير
الى انه قد ترك احد مفعولي ولي وشطر ظرف بمعنى اجعل وجهك في جهة المسجد
وسمته ولو كان مفعولا به كما في لنولينك قبلة لما ذكر شطر بل اقتصر على المسجد
الخامس انه اسند جعل الشطر ظرفا الى النحرير مع ان الجاعل له هو العلامة والنحرير
شرح كلام العلامة فظن المخالفة بينهما من الامور العجيبة السادس ان قوله
وكان وجهه الى اخره ممنوع ايضا فان التولية اما من الولاية او من الولي وليس الجهة
داخلة في مفهوم واحد منهما كما قررناه ولا يرشد تفسيرها الا الى عدم دخولها
في مفهومها ولا يرد ما اورده بقوله وفيه انه الح ايضا لان المبني على الباطل
باطل فالغلط ههنا في ثلثة وجوه فيكون الاغلاط ثمانية التاسع ان قوله
فالمتجه الح ممنوع ايضا لان المصير الى ان يكون نصب شطر بتقدير الى انما لزم من ان
يكون التولية مجازا عن الصرف على زعمه وليس كذلك بل هي باحد معنييه الحقيقيين
فنصب شطر على انه مفعول به اول كما ذكره ابن عادل مصرحا بانه اوضح من مختار
العلامة واما ما ذكره النحرير من انه لو كان مفعولا به لما ذكر شطر بل اقتصر على
المسجد فمدفوع بانه انما ذكر شطر للفائدة التي ذكرها العلامة وشرحها النحرير
نفسه قائلا وانما اعتبر استقبال الجهة دون العين مع ان القبلة اي ما يجب
ان يستقبل هو الكعبة لما في ذلك من الحرج على من بعد من مكة فان قلت انما
ذكر هذه الفائدة في صورة ان يكون شطر ظرفا لا مفعولا به قلت نعم لكن لا نسلم
اختصاصها بتلك الصورة وما المانع من اعتبارها في صورة المفعولية ايضا فان
قلت وجه الاختصاص هو ان النحرير قال في صورة الظرفية وفي ذكر المسجد دون

الكعبة معناها المقصودة بالتوجه دلالة على ان الواجب هو الجهة فظهر انه يستغنى
بفائدة ذكر المسجد بدل الكعبة عن فائدة الشطر فيلغو ذكره قلت حيث الاستغناء
مشترك الالزام فى الصورتين فانه كما يستغنى بفائدة التبديل عن فائدة الشطر
فى صورة كونه ظرفا كذلك يستغنى بها عنها فى صورة كونه مفعولا به ايضا والحق ان
الفائدة حاصلة بذكر الشطر والتبديل مؤيد لها هذا وقيل زيادة الشطر ليست
لتلك الفائدة لان التعميم المستفاد من قوله وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره تأبا
بل الدلالة على ان القبلة هى الهواء ولا دخل فيها للبناء اقول ما حديث الاباء
فمدارها على ان المستفاد من قوله ذلك هو التعميم للبعيد الخارج عن مكة والقريب
الكائن بها فالظاهر ان لفظ الشطر لا يفيد فائدة تختص بالبعيد وهذا مدفوع
بانا لا نسلم التعميم بل هذا الامر انما ورد على الرسول عم والمؤمنين وهم كانوا فى
المدينة بعداء من مكة فهذه الاية مسوقة لحال البعداء فقط ويعلم منها حال القرباء
بطريق دلالة النص اذ لا شك ان القبلة التى كان يرضاها الرسول عم
هو عين الكعبة التى كانت قبلة ابرهيم عم ومطافا للعرب وانما اوجب تولية
الوجه شطر المسجد الحرام لكون الكعبة فى وسطه فمن كان قريبا متمكنا من الدخول
فى المسجد يجب عليه استقبال عين الكعبة بالاولوية ولهذا وقع الاجماع عليه
كما صرح به فى الهداية وغيرها فالاية سند الاجماع بدلالتها واما حديث كون
القبلة الهواء فمدارها على ما فى الهداية وشروحها من ان القبلة عند الحنفية
عرصة الكعبة وهواها الى السماء دون البناء كما قاله الشافعية بناء على انه يمكن
نقل البناء والقبلة لا تتحول بعقلنا لكن يرد عليه انه لا يصح قصره على الهواء
لكون العرصة جزأ منها ايضا ثم ان الامام قال فى الكبير اعلم ان الكعبة عبارة عن
اجسام مخصوصة وهى السقوف والحيطان والبناء ولا شك ان تلك الاجسام
حاصلة فى احياز مخصوصة فالقبلة اما ان تكون تلك الاجسام فقط او تلك
الاجسام بشرط حصولها فى تلك الاحياز لا جائز ان يقال انها تلك الاجسام
فقط لانا اجمعنا على انه لو نقل تراب الكعبة وما فى بنائها من الاحجار والخشب
الى موضع اخر وبنى بيت وتوجه احد فى الصلوة اليه لم يجز ذلك ولا جائز ان
يقال انها تلك الاجسام بشرط حصولها فى تلك الاحياز لان الكعبة لو انهدمت
والعياذ بالله وزالت عن تلك الاحياز تلك الاحجار والخشب وبقيت العرصة خالية

خالية فان اهل المشرق والمغرب اذا توجهوا الى ذلك الجانب صحت صلوتهم وكانوا
مستقبلين القبلة فلم يبق الا ان يقال القبلة هو الخلاء الذى حصل فيه تلك
الاجسام فلفظة شطر دلت على ان المراد التوجه الى جهة المسجد الحرام اى جانبه واقول
كيف يصح جعل القبلة عبارة عن امر عدمى هو الخلاء الموهوم هذا انزل من
ادنى درجات الاعتبار فضلا عن ان يرفع على ذروة الاخبار فان جميع العلماء
صرحوا بان القبلة هى الكعبة وهى علم لذلك المبنى المعهود فلا محالة يكون القبلة
ذلك فنقول ليس الاحتمال منحصرا فى الشقين المذكورين حتى يلزم المصير الى جعل القبلة
ذلك المعدوم الموهوم اذ هنا احتمال ثالث وهو ان تكون القبلة مجموع تلك
الاجسام واحيازها لكن لا باعتبار الاجسام من حيث هى هى بل من حيث حصولها
فى تلك الاحياز فلا يرد المحذور الاول وهو ظاهر ولا الثانى ايضا لانها لو
انهدمت وبقيت عرصتها خالية فانما يجوز الصلوة الى تلك العرصة لانها كانت
احياز الابنية القبلة اجزاء فلما لم يوجد القبلة كلا اعتبر وجودها بعضا
بالضرورة فيكون عدم لزوم التوجه الى الاجزاء الضائعة من الاحجار والخشب كعدم
لزوم غسل اليد والرجل فى الوضوء على من سقط يده ورجله وان شئت تحقيق الحق
ههنا فنقول ان الكل صرحوا بان القبلة هى الكعبة وان الكعبة علم لهذا المبنى المعهود
وقد عرفت انه لما ورد انه لو نقل احجار هذا واخشابه الى غير العرصة التى هو
مبنى عليها لا يصح الصلوة اليه فظهر ان المبنى ليس بقبلة دفع بان المراد هو
كون المبنى قبلة من حيث هو مبنى عليها ولما ورد ايضا انه لو ازيلت تلك الاحجار
والاخشاب فلم يبق المبنى اصلا صح الصلوة الى عرصته فظهر انه لا دخل له فى القبلة
دفع ايضا بان الكعبة هى البيت والبيت عبارة عن الجدران الاربعة والعرش
والعرش الذى هو العرصة فهى داخلة فى مفهوم البيت وان لم يكن من مقولة البناء
فصحة الصلوة اليها مبنية على انها بعض الكعبة فالقبلة هى الكعبة كلا او بعضا
عند الضرورة ولما ورد ان من صلى على جبل اعلى من الكعبة كابى قبيس يصح صلوته
مع انه لا يحاذى الكعبة وانما يحاذى ما فوقها من الهواء دفعوه بالتزام ان
يكون ذلك الهواء جزأ من القبلة وان لم يكن جزأ من الكعبة فاضطروا الى
جعل الكعبة اسما موضوعا للعرصة والهواء وضعا شرعيا لا لغويا واقول الظاهر
ان مسمى لفظ الكعبة المذكورة فى قوله تعالى الكعبة البيت الحرام هو البيت الذى

كان موجودا عند نزول تلك الاية فيكون الكعبة لغة عبارة عن الجدران الاربعة
والعرش والفرش ولا بأس بدخول تلك الاحجار والاخشاب في مسمى الكعبة بحيثية
كونها هناك والمحذور الذي في من صلى على ابي قبيس مندفع بدون الالتزام
المذكور فانا لا نسلم ان ذلك المصلي لا يحاذي الكعبة اذ لا يجب في تحقق المحاذاة
مساواة مكاني المحاذيين علوا وسفلا لجواز ان يقال بيتنا يحاذي مطلع الشمس
ولو سلم دخول المساواة المكانية في مفهوم المحاذاة فنقول الواجب هو الاستقبال
دون المحاذاة فاذا صلى على ابي قبيس كان متوجها الى البيت مستقبلا لبعض جدرانه
وجميع سطحه واذا صلى على سطحه كان مستقبلا لاكثر سطحه ويكفي ذلك فيكون كمن
صلى قريبا الحائط منه مستقبلا لاحجار منه مخصوصة ولا يجوز انه لم يستقبل الكعبة
بتمامها هذا اذا كان المصلي على محل من الجبل يرى منه عين الكعبة واما اذا كان
في محل منه لا يرى منه عينها فالتوجه الى جهتها كاف كمن يصلي في البلاد البعيدة
وكيف يصح القول بخروج البناء عن القبلة كما قال والكل متفقون على ان الواجب
على القريب استقبال عين الكعبة وعينها عبارة عن مجموع البناء والعرصة ولم يقل
احد بان المراد استقبال ما تحت البناء من العرصة لا هي مع بنائها وبالجملة فالكعبة
عندي عبارة عن مجموع العرصة مع ما عليها من الاحجار والاخشاب المأخوذة
بتلك الحيثية ولا يلتزم دخول الهواء فيها والله اعلم بحقيقة الحال ولا تنظر الى
من قال وانظر الى ما قال فان قلت كيف يصح ان يقال الكعبة التي كانت في
زمن الرسول عم هي الكعبة التي كانت قبلة لابرهيم وقد انهدمت منذ ابرهيم عم
مرارا فبدل بعض احجارها واخشابها وبهذا ظهر خروج البناء عن القبلة قلت
هذا التبديل لا يقدح في التعيين الشخصي كما ان الاجزاء البدنية لزيد تتحلل بالحرارة
الغريزية دائما ويجيء مكانها اجزاء اخر تحصل من الغذاء ولا يقدح هذا التبديل في
تشخص زيد فلا يقال هذا المسمى بزيد اليوم غير المسمى بزيد الذي كان بالامس
فالكعبة هي الكعبة التي كانت قبلة ابرهيم عم بتعينها الشخصي ولا يقدح فيه
تغير بعض الاجزاء واما ما قال بعض المشايخ من ان القبلة هو النور الذي شاهده
بالمكاشفة وكان كالعمود المربع مقدار تربيع البيت اسفله متصل باسفل الارضين واعلاه
متصل بالبيت المعمور الكائن في السماء الدنيا ولما كان ذلك النور الذي فوق الكعبة الى السماء
غير مشاهد للعامة عبر العارفون عنه بالهواء لكونه في صورة الهواء فامر لا يحصل لاهل الظاهر

الظاهر عن ذلك فنحن بمعزل عن قبوله ورده **قوله** وانما ذكر المسجد اكتفى (مصنف)
المص في كون المراد الجهة بالاخذ من ذكر المسجد بدل الكعبة خلافا للعلامة فانه اخذ
من لفظ الشطر وجعل التبديل مؤيدا له كما عرفت آنفا ولعله اولى مما فعله المص
لان لفظ الشطر صريح في معنى الجهة فلا وجه لكون المراد ماخوذا منه ومما يقع
مؤيدا له ثم ان صاحب الارشاد اقتفى اثر المصنف ولم يتفطن لاولوية مسلك (ابو السعود)
العلامة وقيل وصف الحرام هو الباعث لايثار المسجد على الكعبة فان الحكم المذكور
لا اختصاص له بها لان في استقبال عينها حرجا لا يندفع الا بزيادة عبارة
الشطر اقول عدم اختصاص ذلك الحكم بالكعبة لا يقتضي ان لا توصف هي بجواز
ان يقال الكعبة المحرمة لا على انها صفة مخصصة بل كاشفة فلا يقتضي ذلك ايثار
المسجد على الكعبة فلا بد من المصير الى جعل الايثار للدلالة على ان المراد الجهة
مؤيدا لما دل عليه الشطر والعجب من صاحب الكشف انه قد خفي عليه هذا المعنى (صاحب الكشف)
الذي اجمع عليه اكثر المحققين فانكر دلالة التبديل على اعتبار الجهة قائلا هو
على مراعاة العين ادل قال لان دلالة الايثار ان لم تكن على هذا فليست
على ذلك ايضا **قوله** لان البعيد قيل فيه نظر اما اولا فلان المذهب ان البعيد (كازرونى)
ايضا لا بد له ان يتوجه الى العين دون الجهة واما ثانيا فلان التوجه
الى الجهة غير التوجه الى المسجد الحرام بل التوجه الى المسجد الحرام في حكم التوجه الى
الكعبة فلو كان التوجه اليها حرجا لكان التوجه اليه حرجا ايضا اقول كلاهما ساقطان
اما الاول فلان ما ادعاه من ان الواجب على البعيد ان يتوجه الى عين الكعبة
خلاف ما صرح به الحنفية كما يظهر من الهداية والذخيرة والكافي وغيرها وكذا
الشافعية ايضا كما يظهر من كتبهم واما ما قاله القائل من انه لا حرج في توجه
البعيد الى العين لان الجسم المعين كلما ازداد البعد منه ازداد مقابلة لان
المراد بمقابلة العين ان يكون الجسم بين الخطين الشعاعيين الخارجين
من العينين على طريق ساقي المثلث فان الخطين المذكورين كلما ازداد بعدهما
عن العين ازداد بعد احدهما عن الاخر فالمراد بمحاذاة العين انه لو خرج
خطان من عيني المصلي الى غير النهاية لكانت الكعبة بين ذينك الخطين فمن
العجايب لان ما ذكر في معرض التعليل هو عين ما حققه التحرير في تعليل كون
التوجه الى الجهة في حكم التوجه الى الكعبة دون التوجه الى عين الكعبة الذي هو عبارة

عن ان يتعلق الخطان الشعاعيان بجرم الكعبة متساويين في القرب لوكنا
المثلث واما الثاني فلان التوجه الى الجهة عين التوجه الى جانب المسجد الحرام
وكون التوجه الى جانبه في حكم التوجه الى الكعبة مسلم لكن لا يلزم من كون التوجه
الى عين الكعبة حرجا كون التوجه الى جانب المسجد الحرام حرجا ايضا اذ لا يلزم
من كون شيء في حكم شيء آخر من وجه كونه كذلك في جميع الاحكام مثلا لا يلزم
من كون النائب كالقاضي في الحكومة كونه كذلك في امر التقلد من قبل السلطان
ونحن نجزم بالبديهة ان توجه البعيد الى عين الكعبة حرج وليس توجهه الى جانب
المسجد الحرام كذلك مع ان الثاني في حكم الاول في ان يكون متوجها اليه ثم
انه لما غفل عن حقيقة الحال اراد الجواب عن الثاني فقال لما قال وايضا ذكر
امورا يجب طرحها لما فيها من المفاسد التي يطول شرحها سوى انه تفطن لما يرد على التحرير
في تربيعه معقولية النظر وقد نظمنا آنفا جواهر تحرير ذلك وما له وعليه في سلك
السطر قوله وتبادل الرجال قيل الظاهر ان مراده ان بعض الرجال
قاموا مكان بعض النساء وبعض النساء قاموا مكان بعض الرجال مثلا اذا قام
الامام وصف خلفه صفين صفا رجالا وصفا نساء فاذا دار الامام الى جانب اليمين
تحولت ما في يمين الامام من الرجال الى الخلف لاتباع الامام وتسوية الصفوف فاذا
كانوا قريبين من صف النساء يبعدونهن من امكنتهن حتى يقوموا مكانهن
وكذا تحولن من في يسار الامام الى قدام النساء اللاتي خلفهن الرجال فيتقدمن
نحو مكان الرجال حتى يستوين مع النساء اللاتي في جانب يمين الامام كل
ما ذكرنا يظهر بالتخيل الصحيح اقول قد ذكروا ان المدينة بين مكة وبيت المقدس
فالظاهر ان الرسول عم لما ام الاصحاب في ذلك المسجد كان عند حائطه الذي
في جهة بيت المقدس مستقبلا لذلك الحائط فلما لزم التحول الى جهة الكعبة
تحول الى خلفه وهو الى حائطه الذي في جهة الكعبة واستقبله فلزم ان يصير الموضع
الذي كان فيه صف النساء جميعا موضع صف الرجال جميعا وبالعكس فتبادل
الموضعين بعد زوال كل واحد منهما عن محله فلا وجه لتخصيص الرجال والنساء
بالبعض ولا لكون التحول الى اليمين ولا يظهر وجه تخيله من عبارته قوله
جملة اي يعلمون اجمالا تخصيصه تعالى كل شريعة بقبلة ولما كان اهل الكتاب
يعلمون انه تعالى خصص شريعة اليهود بقبلة بيت المقدس وشريعة النصارى بقبلة

قبلة مطلع الشمس وتحول الرسول عم الى الكعبة علموا حقيقة تحوله بناء على قضية
الاختصاص وذلك بعد علمهم بحقية نبوته عم فلا يرد البحث بانه لا يلزم من مجرد العلم
بان لكل شريعة قبلة ان يكون التحول الى الكعبة حقا كما قيل واما ما ذكره القائل من انه
بعد العلم بنبوته عم يحصل العلم بحقية تحوله عم فلا يحتاج الى هذه المقدمة الكلية
فليس بشيء لان المراد اثبات العلم الاجمالي لهم بكلية مخصوصة بامر القبلة فانه
اسس بالمقصود من اثباته بالكلية العامة التي هي ان امر نبوته حق فكل ما صدر عنه
حق والعجب من بعض المحشين انه شرح كلام المص الجاري على الكلية العامة مع انه صرح
في الخاصة هذا وزيف الاختصاص بان الكعبة كانت قبلة ابراهيم فلا تختص بشريعتنا
اقول لما كان شريعتنا ملة ابراهيم مع زيادات كانت الكعبة مختصة بها وكذا قال بعض
كل شريعة ولم يقل تخصيص كل رسول فان هذا المحذور انما يرد على الثاني دون
الاول قوله وتفصيلا قيل مجرد علمهم بصلاته عم الى القبلتين لا يستلزم
العلم بحقية التحول الى الكعبة اذ الصلوة الى القبلتين محتملة لان يصلي الى الكعبة
اولا ثم الى بيت المقدس ثانيا كما ذهب اليه الاكثرون نعم لو قيل انه تقرر عندهم ان
الصلوة الى الكعبة بعد صلاته الى بيت المقدس ثبت الغرض ويمكن ان يقال
المراد بالصلوة الى القبلتين توجهه اليهما في صلوة واحدة كما هو الواقع اذ ذلك
انما تقرر علمهم بصلاته عم الى القبلتين يستلزم ذلك علمهم بحقية التحول الى الكعبة
فان المقصود انهم علموا صلاته اليهما لا الى واحدة منها فقط سواء كان صلاته
الى واحدة منها مكررة اولا فلا حاجة الى ما ذكره اخرا مع انه بعيد جدا قوله
والضمير يعني اما ان يرجع الى فعل الله الذي هو التحويل او الى فعل العبد الذي
هو التوجه والاول انسب بقوله من ربهم ولذا قدمه والعجب من بعض المحشين
انه صحح لفظ التوجه على لفظ التوجيه وقال انما وقع في بعض النسخ من لفظ التوجيه
بدل التوجيه سهو لان المذكور التوجيه لا التوجه يعم التوجيه يستلزم لكنه
بعيد اقول بل المذكور هو تولية الوجه وهي عين توجه الشخص لان قوله تعالى
ولوا وجوهكم معناه اصرفوا وجوهكم كما مر ولا معنى لصرف الشخص وجهه الى شيء
الا توجه ذلك الشخص اليه قوله وعد ووعيد قيل كانه اختار قراءة تعلمون
بتاء الخطاب كما هو قراءة ابن عامر وحمزة والكسائي وجعل الخطاب للمسلمين واليهود
جميعا على التغليب فيكون وعدا للمسلمين ووعيدا لليهود وقرأ الباقون بالياء

فح يتعين كونه وعيدا لليهود اقول كيف يصح حمله على اختيار قراءة الخطاب
وقوله وقراءة ابن عامر وحمزة والكسائي بالتاء يعني الفوقانية يقتضي ان ما
اختاره اولا هي قراءة الغيبة التي قرأ بها الباقون اللهم الا ان يكون قوله
المذكور ساقطا عن نسخة القائل لكنا تتبعنا النسخ فوجدناه في اربع نسخ
ولم نجده في واحدة فان اعتمد على النسخة التي ليس فيها ذلك فالامر ظاهر وكلام
القائل صحيح غير انه قصر في قصره على اليهود فان الذين اوتوا الكتاب يعم النصارى
ايضا وان اعتمد على النسخ التي اثبت فيها ذلك فنقول اختار المص قراءة
الغيبة اولا وانما قال وعد ووعيد بناء على انه جعل ضمير الجمع عبارة
عن العباد جميعا عاما للمسلمين والكافرين وان كان الظاهر بحسب النظر
رجوعه الى الذين اوتوا الكتاب فيختص بالكافرين وح لا يكون هذه الجملة
تتمة للجملة السابقة عليها فقط بل لها مع ما عليها من جملة حيث ما كنتم الخ
اذ لما ذكر فيها فريق المسلمين وذكر في جملة ان الذين الخ فريق الكافرين جمع
الفريقان في هذه الجملة فافاد انه ليس بغافل عن ما يعمله العباد
فيثيب المطيعين ويعذب العاصين وبهذا ظهر ان اقتصار صاحب الارشاد   ابن الحق?
في قراءة الغيبة على الوعيد فقط قصور ناش من العجز عن دقيق النظر قوله
جواب القسم المضمر وساد مسد جواب الشرط هكذا في جميع النسخ التي وصلت
الينا ولا يخفى صحته وهو الموافق لما في الكشاف ونقل بعض المحشين هكذا   كازروني
والقسم وجوابه ساد مسد جواب الشرط ولا يخفى فساده فان الوجه ان يقيد
القسم قبل الشرط كما مر جوابه والعجب انه اعترف بوقوع العبارة الصحيحة
في بعض النسخ فكان عليه ان يتمسك بها ويصلح نسخته السقيمة والعجب من بعض   كمال پاشا زاده
المغربين انه اغتر بالنسخة السقيمة فقال لما تبعوا قبلتك جواب القسم المضمر
وهو مع جوابه ساد مسد جواب الشرط قوله فقطع اطماعهم لما كان القطع
لاهل الكتاب اتى صيغة الجمع فان لكل واحد منهم طمعا لرجوعه عم ما قيل   عصام
من ان نفي طمع الرجوع متسبب لقطع اطماعهم المختلفة منه عم وهو المقصود
باطماعهم بعيد جدا فان مقتضى المقام قطع طمعهم المخصوص بما سيق له الكلام
وهو ما في امر القبلة دون غيره من الاطماع المختلفة فجعل ذلك مقصودا
بالافادة وجعل ما سيق له الكلام وسيلة اليه تعكيس ظاهر واما ما بين بانه

بانه يشعر بارادة اطماعهم المختلفة قوله ولئن اتبعت اهواءهم نعم يسلم بل الظاهر
ان المراد منه اهواؤهم في رجوعه عم الى قبلتهم والجمعية باعتبار تعدد اهل
الكتاب فان لكل واحد منهم فردا من ذلك الهوى كجمعية الاطماع فلا اشعار
عصام   فيه بما ادعاه وقيل الاحسن ان يقال نفي متابعته لقبلتهم بيان انه لم يكن
توجهه الى الصخرة لمتابعة قبلتهم بل لانها كانت قبلته لمصلحة اخروية وان
كان مقارنة بقوله وما بعضهم بتابع قبلة بعض لا يلائم المعنى الذي ذكره
اقول بل الاحسن ان معنى العبارة الكريمة هو الذي ذكره المصنف وما ذكره
القائل نكتة معتبرة في الكلام تبعا لاصل المعنى اذ لا منافاة بينهما كما لا
يشعر كلامه بها ثم ان هذه الجملة اي قوله تعالى وما انت بتابع قبلتهم معطوفة
على الجملة الشرطية داخلة في حيز القسم لا على جواب الشرط كما زعمه الطيبي
اذ لا يتسبب لا تيان بكل اية على ان الكعبة قبلة لانتفاء تبعية الرسول
قبلتهم فان تبعيته منتفية سواء اتى بالايات اولم يات بها قوله
مثلا المثل شايع في الكلام الذي يستعمل في غير حقيقته سواء كان له
حقيقة كالامثال الواردة في كلام العرب فانها مستعملة في مضاربها
التي هي غير حقايقها التي هي مواردها وكالاستعارات التمثيلية وهي
عصام   ظاهر اولم يكن له حقيقة كالكلام المستعمل فرضا وتقديرا كما في ما نحن فيه
كازروني   فلا وجه لما قيل في دلالة مثلا على كون الكلام على سبيل الفرض والتقدير
خفاء غير يسير قوله من سبعة اوجه قيل بل من ثمانية وهي
القسم واللام الموطئة وان الشرطية وان المخففة واللام في خبرها
وتعريف الظالمين بمعنى المرتكبين للظلم الفاحش واذا الجزائية
وكون الجملة اسمية اقول مراد المصنف تأكيد التهديد بكلمات مستقلة
تدل كل واحدة منها على المبالغة فكون الجملة اسمية ليس من ذلك
القبيل وان كان مؤكدا ايضا فان دلالته دلالة الاسلوب دون
دلالة الكلمة وكذا ما زاده النحرير من الوجهين الاخريين احدهما
انه اوطريقه من الظالمين على انك ظالم او الظالم لافادتها
ان ذلك محقق وانه معدود في زمرتهم والاخر ايقاع الاتباع على ما
سماه اهواء يعني انه لم يعضده برهان ولا نزل في شانه بيان والعجب من هذا

القائل انه اخذ الوجه الثامن من التحرير واسنده الى المصنف ولم
لم ياخذ التاسع والعاشر مع انه ذكر وجها آخر من عند نفسه فشنع على التحرير
ما قال وقد غفل عنه التحرير التفتازاني وغيره والعجب من صاحب الكشف انه قد
قال القاضي وفيه المبالغة من عشرة اوجه وبينها بالاوجه الثمانية التي
ذكرها الكشي واتم عدد العشرة بوجهين آخرين احدهما الاجمال والتفصيل في
قوله ما جاءك من العلم والاخر جعل الجائي نفس العلم ثم قال ويضيف على
العشرة ما في قوله من الظالمين من الدلالة على انه اذ ذاك من المعدودين
منهم كما ذكره في قوله تعالى قال اني لعملكم من القالين وتسميته ما ذهبوا اليه
اهواء ووجه التعجب ان جميع النسخ التي رأيناها والتي رآها اصحاب
الحواشي متفقة على سبعة اوجه وقال سعد الله المحشي للكتاب ما نصه هذا
قوله وبالغ من سبعة اوجه الخ الاول ان اتباع الهوى فيه مع عصمته عم
اشعارا بالولية امكانه واقرانه محققة في تعبير الثاني فرضه مع وجود المانع
وهو العلم الذي جاءنا ان هذين الامرين يفيدان حرمة التهديد بالنسبة
الى غيره عم والخمسة الباقية ان وان ولام الابتداء واسمية الجملة وطريق
الكناية في من الظالمين وفي بعض النسخ عشرة اوجه وهي السبعة السابقة
وايثار طريقة من الظالمين على انك انا الظالم لافادته ان ذلك
محقق وانه معدود في زمرتهم وايقاع الاتباع على ما سماه اهواء بمعنى
لا يعضده برهان والاجمال والتفصيل في قوله ما جاءك من العلم مع
اشعار بان الجائي نفس العلم اقول ليت شعري لم اهمل تاكيد القسم
مع انه اول المؤكدات واظهرها وكذا اهمل اللام الموطئة مع انه ثاني
المؤكدات وكالقسم في الاظهرية وانهما بالنسبة الى المخاطب فهما اولى
من الوجه الذي عنونه بالاول لانه بالنسبة الى غيره ويرد عليه ايضا
ان الوجه الذي عنونه بالثاني ليس مختصا بغيره عم كالوجه الذي
عنونه بالاول فلا يتجه قوله ان هذين الامرين الخ ثم ان جعل الجائي
نفس العلم وجه مستقل للتاكيد كما يظهر من الكشف فلا وجه لجعله تبعا
لوجه الاجمال والتفصيل وعدهما وجها واحدا وبالجملة فالوجوه اثنا عشر
كما في الكشف ويكون ثلاثة عشر كما في بعض الحواشي من ان اتباع الاهواء بعد

بعد العلم اخس من اتباع الهوى قبله وان اتباع هوى اولئك الجهلة بعد العلم الذي
فاض على الرسول عم اخس مراتب ويكون اربعة عشر كما في البعض الاخر من ان جعله
عم واحدا من الظالمين مغمورا فيهم غير متعين كتعينه فيما بين المسلمين مبالغة عظيمة
اذ فيه الاشعار بالاستقلال من مرتبة التعين واسناده الى منزلة السفالة و
المجهولية ويكون خمسة عشر كما ذكره سعد الله المحشي اولا قوله وان لم يسبق
قال بعض المفسرين قد سبق ذكره عم في قوله تعالى انك اذا لمن الظالمين وهذا
الكلام غير منقطع عنه الا انه التفت من الخطاب الى الغيبة ثم منها الى الخطاب
في قوله وهم يعلمون الحق من ربك اقول تبع المص العلامة في هذا الكلام
وقال الطيبي قالوا فيه نظر لان من ابتداء قوله سيقول السفهاء الى هنا قد تكرر الخطاب
مع النبي عم نحو قد نرى تقلب وجهك ولئن اتبعت وما جاءك وانك فلم نبه
التفات من الخطاب الى الغيبة فكيف يقال انه لم يسبق ذكره واجاب
الطيبي بان المراد انه لم يسبق ذكره في كلام ورد في شانه عم لان الخطاب
معه عم تابع لامر القبلة فان القبلة الايات السالفة وردت في شان القبلة
وهذه في شانه نفسه فليست بينهما مناسبة ومن ثم ابتدئ بقوله الذين اتيناهم
الكتاب يعرفونه من غير عاطف فلو رجع الضمير الى المذكور السابق لادى نوع
اتصال ولم يحسن ذلك الحسن وتبعه صاحب الكشف والتحرير الا ان صاحب
الكشف جعل وجه الالتفات على ضعف وبالغ التحرير في رده قائلا انه
ليس بشيء ثم ان وجه الالتفات موقوف على اثبات نزول هذه الاية
مع ما قبلها فلا يصح بدون اثبات ذلك ولو سلم فحينئذ المص اولى منه
لما فيه من البلاغة التي ليست في ذلك قال العلامة ومثل هذا الاضمار فيه
تفخيم واشعار بانه لشهرته وكونه علما معلوم بغير اعلام والعجب من صاحب الارشاد
انه اقتفى اثر ذلك البعض قائلا والالتفات الى الغيبة للايذان بان المراد
ليس معرفتهم له عم من حيث ذاته ونسبه الظاهر بل من حيث كونه مسطورا
في الكتاب منعوتا فيه بالنعوت التي من جملتها انه عم يصلي الى القبلتين كانه
قيل الذين اتيناهم الكتاب يعرفون من وصفناه فيه وبهذا يظهر جزالة النظم
الكريم اقول هذه الفائدة حاصلة على تقدير ان يقال يعرفونك ايضا لانها
انما تؤخذ من ذكرهم بعنوان الذين اتيناهم الكتاب لا مدخل فيها لذكره عم



بالغيبة الى الخطاب فكانه قيل الذين اتيناهم الكتاب يعرفونك باوصافك
المذكورة فيه التي من جملتها صلاتك الى القبلتين فلا يصح القول بكون الالتفات
للايذان المذكور ويبقى حينئذ في الالتفات فائدته العامة وهي لا تقاوم
النكتة التي ذكرها العلامة لانها امس بالمقام وقيل اشار المحشي بقوله وان لم عصام
يسبق ذكره الى ان جعله لاعم بناء على سبق ذكره لفظا مساغا حيث تكرر ذكره
بطريق الخطاب على وجه الالتفات فمن قال بذلك لعله اشار اليها اشار
اليه قوله وان لم يسبق لان التوجيه منحصر في ذلك فقول النحرير ليس بشيء ليس بشيء
اقول بل ما ذكره ليس بشيء فان القائلين بوجه الالتفات انما قالوا اعتراضا
على العلامة وحصر التوجيه في ذلك كما عرفت من كلامهم الذي نقله الطيبي
كيف وقولهم فكيف يقال انه صريح في الاعتراض ومن العجائب ما فعله بعض ابن نجيد
المحشين حيث نقل جواب الطيبي ثم قال وتخصيص الجواب المنفي الذكر المقيد
بعيد ويكفي في الالتفات مطلق الذكر تجيء ان الجواب انه لم يسبق ذكره
عم في كلام وارد في شانه عم فلا ينافي الالتفات الحاصل باعتبار ذكره
في كلام وارد في امر القبلة وانت خبير بان مراد الذين اجابوا بهذا الجواب
هو رد احتمال الالتفات وقطع حملة الذين اتيناهم عما قبلها لا جمع وجه
الالتفات بهذا الجواب كيف ولو جوز ذلك يتحقق سبق ذكره عم صريحا فلا
يصار الى انه عم لم يذكر ولكن دل عليه الكلام قوله ليشهد للاول
لان التشبيه بمعرفة الابناء وان كان لبيان ان المعرفة غير مشوبة بشبهة ولكن
مستوي النسبة مع الامور المذكورة لكن الشائع استعماله في معرفة ما هو من
جنس المشبه به وهذا ظاهر ان من قال لا يرجع الى القرآن ابعد المناسبة ابن نجيد
ان يقال يعرفونه كما يعرفون التورية فقد ابعد عن سنن الصواب اذ جميع الامور
المذكورة متساوية في البعد فانها متشاركة في كون ما يتعلق بها المعرفة من غير
جنس المشبه به قوله اي يعرفونه قيل دفع بقوله هذا ان المقصود معرفة نبوته عصام
عم وذا لا يحصل بمعرفة شخصه او تعريض للكشاف حيث تبع الظاهر وحمله على
شخصه اقول لا نسلم ان العلامة حمله على شخصه فانه قال يعرفونه معرفة
جلية يميزون بينه وبين غيره بالوصف المعين المشخص وانت خبير بان المراد
من الوصف نبوته وما يتفرع عليها من اوصافه الشريفة فكيف يمكن التعريض

قوله عن عمر رضي الله عنه قيل كلام ابن سلام لا يطابق المدعى الذي هو
كون معرفتهم الرسول عم كمعرفتهم ابناءهم فانهم عرفوه عم بما وجدوا من اوصافه في التورية
والانجيل فعلموه بالدليل القطعي واما معرفتهم ابناءهم فمشوبة بشبهة خيانة الامهات
بل اللازم في التشبيه ان يكون وجه الشبه اقوى في المشبه به كما هو المشهور واجيب
بان معرفة الابناء اقوى بالنسبة اليهم لانهم يقطعون بنسب اولادهم قطعا ولا
يلتفتون الى احتمال خيانة الامهات بخلاف امر النبوة فان معرفتها نظرية
موقوفة على النظر في الدليل فلعلهم يقصرون في النظر فيتطرق اليهم شبهة مثل ان
يشتبه عليهم المعجزة بالسحر وهذا على تقدير كون معرفتهم ماخوذة من الدليل
واما اذا كانت ماخوذة من التورية والانجيل فلان المذكور فيهما ليس جميع
اوصافه وذكر بعضها لا يقتضي المعرفة القطعية اقول لا نسلم المقدمة القائلة
انهم يقطعون الخ كيف ولو كان كذلك لم يصدر ذلك الكلام عن ابن سلام
مع ان احوال الفواحش شائعة في كل زمان بين الانام فالجواب الصواب
ان المراد معرفة الرسول بنبوته المستندة اليه ومعرفة ابنائهم ببنوتهم المستندة اليهم
والاولى ماخوذة من الدليل والثانية من قبيل العلم الضروري فان اسناد
بنوتهم الى آبائهم واقع معلوم للاباء قطعا سواء كان هذا الاسناد مطابقا
لحقيقة الحال او لم يكن كذلك فيكون العلم الثاني اقوى من الاول ويصح التشبيه
واما مطابقة المنقول للمدعى فلان الظاهر ان مراد ابن سلام المبالغة اعني
لما وقف على التشبيه الذي نطق به الاية بالغ فيه بحيث جعل المشبه اقوى من المشبه به
مبالغة باعتبار تلك الشبهة فهي غير معتبرة في مرتبة التشبيه وانما اعتبرت في مرتبة
الترقي عن التشبيه الى مرتبة المبالغة وفائدة هذه المبالغة تحقيق التشبيه
بابلغ وجه كانه قال ان علمي بالرسول عم مثل علمي بابني بل اقوى منه اعتبارا
بتلك الشبهة ومن غفل عما ذكرناه اجاب بتسليم كون المشبه اقوى من المشبه به
واعتذر بانه قد يكون المشبه به دون المشبه وقد يكون مساويا كما صرح به في
المطول ولكن يصح التشبيه بناء على اشهرية المشبه به من المشبه وههنا كذلك
فتمسك بما ذكرناه واجزم بانه اقوم المسالك وممن غفل عما ذكرناه ايضا
من اراد تحصيل المطابقة قائلا ان كان سؤال عمر رضي عن النبوة فلا شك في
المطابقة وان كان عن نعوته فالجواب بالعلم بالنبوة من باب الاسلوب الحكيم

ان معرفة البنوة هي المقصودة ومعرفة النعوت وسيلة على ان هذا الكلام
لا يدفع عدم المطابقة قوله واستثناؤهم لم يلتفت الى توجيه احد ذكره الكشاف
من انه استثناء لجهالهم لان الكتمان فرع المعرفة ولا معرفة لهم لان فريقا منهم عبارة
عن فريق من العلماء فلا مناسبة له بالتعرض للجهال ومن قال فليكن الذين اتيناهم
شاملا للجهال ولو في اسناد المعرفة اليهم معرفة علمائهم اذ اسناد حال البعض الى
الكل غير عزيز لم يات بشيء يعتد به قوله الحق من ربك ما اختاره فلا تكونن من الممترين
كذا في بعض الحواشي ولقد احسن في وجه عدم التفات المص الى ما في الكشاف
ولم يحسن في الاعتراض على من وجه ما في الكشاف وهو صاحب الكشف فان اللائق
لشراح الكتاب ان يوجهوا ما فيه مهما امكن ولا شك انه يمكن التوجيه بان يكون
ضميرهم راجعا الى جميع اهل الكتاب فيكون له مناسبة بالتعرض للجهال لكن الاولى
ما هو مختار المص فان الظاهر رجوعه الى علمائهم قوله واللام للعهد
قيل على التقدير الاول هي من التقديرين المذكورين تكون اللام اشارة الى الحق
المذكور سابقا في قوله تعالى ليعلمون انه الحق من ربهم وعلى التقدير الثاني يكون الى الحق
المذكور اقول الحق ان ما ذكره في الثاني محقق بخلاف ما ذكره في الاول فانه
مراد المص فيه ان يكون اشارة الى ما عليه الرسول في الخارج المعهود بينهم
لا الى ما ذكر في العبارة القرآنية ينادي عليه تعبيره كما لا يخفى على من له اذن
واعية ثم ان احتمال العهد والجنس مخصوص بصورة ان يكون الحق مبتداء ومن
ربك خبرا واما في صورة ان يكون الحق خبر مبتداء محذوف فاحتمال الجنس
تعين لما فيه من شبه التكرار اذ لا حسن في ان يقال ذلك الحق المعهود هو الحق
المعهود ثابتا من ربك كما زعمه الطيبي واما من خطأه معللا بانه يؤدي
الى التكرار اذ يكون المعنى هذا الحق الذي عليه الرسول هذا الحق الذي
عليه الرسول ثابتا من ربك وهذا الحق يكتمون انه الحق عالمين به هذا الذي
يكتمونه ثابتا من ربك فقد اخطأ لجواز ان يجاب من جانب الطيبي بان
التقييد بالحال يفيد فائدة زائدة يندفع بها لزوم التكرار بل لولا تلك الفائدة
يصح الكلام بان يكون من قبيل شعري شعري قوله وقرئ بالنصب
نقل عن العلامة انه قال هذه القراءة اي النصب على الابدال يؤيد كون
من ربك حالا ويدل على ان اللام للعهد قيل هذه القراءة كما يدل على ان اللام

ههنا للعهد تدل ايضا على ان يكون المراد بالحق تحويل القبلة لان الظاهر
ان اللام في قوله تعالى ليكتمون الحق للعهد ايضا مرادا انه الحق المذكور في قوله
تعالى وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق بقرينة كونه متعلق علم اهل
الكتاب في الموضعين وذلك الحق عبارة عن التحويل لان الضمير فيه راجع
اليه اقول لا نسلم دلالتها على كون الحق ههنا تحويل القبلة نعم ضميره في تلك
الاية عائد اليه لكن لا يلزم من كون التحويل متعلقا لعلم اهل الكتاب هناك
ان يكون المتعلق ههنا التحويل ايضا بل على الوجه الراجح انقطع قصة التحويل ويجر
الكلام الى قصة عرفانهم الرسول عم وكتمانهم غايته ان يتعلق علمهم بامرين
احدهما حقية التحويل والاخر حقية الرسالة فحكى ما يتعلق بالاولى اولا وحكى
ما يتعلق بالثانية ثانيا كانه وقع التنزل في تقبيل انهم ينكرون حقية التحويل
بل ينكرون حقية الرسالة التي امر التحويل شيء من امورها قوله ليس
المراد قال ابو الكمال ابن الكمال النهي للحث على محافظة الاسباب المزيلة للتردد
والتحذير عن الغفلة عنها والرسول عم احق بذلك من امته ولقد احسن من قال
يحذر نبيه من اتباع الهوى اكثر مما يحذر غيره لان ذا المنزلة الرفيعة الى تجديد
الانذار احوج حفظا لمنزلته وصيانة لمكانته وقد قيل حق المرآة المجلوة
ان يكون تعهدها اكثر اذ كان القليل من الصدأ عليها اظهر ومن ذهب عليه
هذا قال ليس المراد به نهي الرسول عم الخ وكانه غافل عن انه لا صحة للكلام
على ظاهره وبعد الصرف لا مانع عن كون الخطاب له عم ثم انه لا اختصاص للنهي
بالمتوقع الا يرى ان الجهل غير متوقع من نوح وقد وقع التحذير عنه في قوله
تعالى اني اعظك ان تكون من الجاهلين اقول ما ذكره من كون الخطاب له
عليه السلام هو مسلك الامام الرازي والامام الراغب وتبعهما الطيبي ايضا
وقد خطأ الامام الرازي من قال بتخصيص الخطاب بالامة بوجوه احدها
انه لو كان كل ما علم انه لا يفعله وجب ان لا ينهاه عنه لكان كل ما علم انه
يفعله وجب ان لا يامره به وذلك يقتضي ان لا يكون النبي مامورا بشيء
ولا منهيا عن شيء وهو بالاتفاق باطل وثانيها انه لولا تقدم النهي والتحذير
لما احترز النبي عم فلما كان ذلك الاحتراز مشروطا بذلك النهي والتحذير
فكيف يجعل ذلك الاحتراز منافيا للنهي والتحذير وثالثها ان يكون الغرض

منه التاكيد ولما حسن من الله تعالى التنبيه على انواع الدلايل الدالة على
التوحيد بعد ما قررها في العقول والغرض منه تاكيد العقل بالنقل فاى بعد
في مثل هذا الغرض ههنا ويمكن ان نقول من جانب المصنف ومن تبعه مثل
صاحب الارشاد وغيره لا نسلم الوجه الاول اذ لم يدع احد ان كل ما علم الله
انه لا يفعله وجب ان لا ينهاه عنه حتى يؤدي الى عدم كونه عم مامورا او منهيا
بل النظر الى عصمته عم يقتضي ان يقال بعض ما علم انه لا يفعله حسن ان لا ينهاه
عنه وذلك ما يوهم الشين في عرض الرسالة وكذا الوجه الثاني ايضا لانا لا
نسلم ان احترازه عم متاخر عن النهي والتحذير مترتب عليه بل حين ما امر بالتوحيد
وارسله الى الخلق احترز عم عما يخالف التوحيد من الكفر والتردد في حقيته
وكذا الثالث ايضا فان تاكيد العقل بالنقل حسن لكن لا يحسن تاكيده بنقل
يوهم الشين في عرضه عم ثم اقول التحقيق عندي ان لكل واحد من المسلكين
وجهة فمن نظر الى عظم مقام الالوهية وعبودية الرسول عم مع انه تترتب
تعظيم الرسول بافادة علو مكانته جعله مامورا بامثال هذا الخطاب ومن نظر
الى شرف مقام الرسالة وتحقق عصمة الرسول اراد تنزيهه عما يوهم شينا في
عرضه ولم يجعله مخاطبا بامثاله فينبغي للمحقق ان لا يخطي احد الفريقين في
تخطئة كل واحد منهم الآخر خطأ محضا وانتصار المص على ما اختاره قصور في
التحقيق وكذا حال صاحب الارشاد وغيره ثم ان قوله عم انه لا اختصاص للنبي
الخ غير مسلم ولا يثبت بتلك الاية فان للخصم ان يقول الخطاب فيها ايضا للاخ وبتوهم منهم الجهل

امام رازي

وقع الفراغ عن تسويده في غرة رجب المرجب من شهور سنة
ثمان وثلثين بعد الالف عن يد ... قسطنطينية المحمية بالتحاد؟ ...
عن يد الفقير محمود بن خضر ... اللهم ... عفا
عنهما بجاه نبيه المصطفى صلى الله
عليه وصحبه وسلم

قوبلت على نسخة المصنف بالتمام والكمال بتوفيق الملك المتعال